

29



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



MEKTEB

(bk. MEKTEP).

MEKTEB

(مكتب)

1891-1898 yılları arasında yayımlanan eğitim ağırlıklı edebiyat ve fen dergisi.

Başlangıçta okul çağındaki gençlere yönelik olarak rüşdiye ve idâdî programlarına uygun biçimde yayımlanan dergi maceralı bir neşir hayatından sonra edebî hüviyet kazanmıştır. İkinci yılın sonunda beş aylık bir aksama ve Şubat 1896'da bir haftalık kapatılma dışında kesintisiz olarak beş yıl beş ay süresince 211 sayı çıkarılan derginin yayım hayatı şöyledir: 1. sene: Haftalık, sayı 1-52; 26 Temmuz 1307 - 20 Temmuz 1308 (7 Ağustos 1891 - 1 Ağustos 1892); 2. sene: On beş günlük, sayı 53-100; 27 Temmuz 1308 - 19 Temmuz 1309 (8 Ağustos 1892 - 31 Temmuz 1893); 3. sene: On beş günlük, I. cilt: Sayı 1-26 (14. sayıdan sonrası II. cilt); 30 Kânunuevvel 1309 - 2 Mart 1310 (11 Ocak 1894 - 14 Mart 1894); 4. sene: Haftalık, III. cilt: sayı 27-39; 16 Mart 1311 - 7 Eylül 1311 (28 Mart 1895 - 19 Eylül 1895); IV. cilt: Sayı 1-52; 14 Eylül 1311 - 12 Eylül 1313 (26 Eylül 1895 - 24 Eylül 1897); 5. sene: Haftalık, V. cilt: Sayı 53-72; 19 Eylül 1313 - 30 Kânunusâni 1313 (1 Ekim 1897 - 11 Şubat 1898). Mekteb'in 100 sayıdan meydana gelen ilk devresi tamamen eğitici ve öğretici nitelikte olup üçüncü yıldan itibaren giderek edebî bir hüviyet kazandığı görülmektedir. Sahibi Karabet Efendi olan dergi bu yıllarda basına uygulanan sansür dolayısıyla yayım hayatı süresince siyasetten uzak durmuştur.

İlk döneminde derginin başmuharriri Reşad dil ve inşâ yazıları; Mehmed Hâlid Fransızca'dan çeviriler; Ahmed Râsim, Mehmed Celâl ve Hüseyin Cahid (Yalçın) öğretici hikâyeler; Şerefeddin Mağmûmî sağlık konuları; Sâlih Zeki fennî eğlenceler ve çeşitli sorularla dergiyi öğrencilerin ilgiyle takip edeceği bir yayın haline getirirler. Aynı şekilde "Ahlâk" başlığı altında çocuklara millî ve mânevî değerleri aşılamak amacıyla kaleme alınan hikâyelere de yer verilir. Derginin bu devrede edebiyatla ilgisi Ahmed Râsim, Mehmed Celâl ve Hüseyin Cahid gibi müellifler tarafından yazılan hikâyeler çerçevesindedir. Diğer yazarları arasında Ali Muzaffer, İbrâhim

Aşkî ve Mazhar bulunmaktadır. Bu dönemde dergi daha çok eğitim alanında önemli bir görevi yerine getirmiş, bilgiyle oyunu, eğlence ile hikâye ve resmi bir arada vermiştir.

Ocak 1894'te İsmâil Hakkı'nın (Âlişanzâde) başmuharrirliğinde daha hacimli olarak ve daha zengin sayılabilecek bir muhteva ile yayıma başlayan derginin ikinci devresi Türk edebiyatının gelişmesi bakımından önem taşımaktadır. Derginin çıkış amacı her ne kadar Şark kültürüne ve eski edebiyata yakın gibi görünse de Batı kültürü ve edebiyatıyla ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Burada edebiyat tarihlerinden yapılan tercümeler yanında hikâye ve roman çevirileri, Batı mûsikisi üzerine yazılarla Şark ve Garp mûsikisini mukayese eden yazılara da yer verilmiştir.

Mekteb'in bu dönemde de zaman zaman tarih, gramer, ziraat ve kimya konularında yayımlanan yazılarla okul dergisi hüviyetini tamamen kaybetmediği görülmekle beraber edebiyata daha fazla yer ayırdığı dikkati çeker. Edebiyat sütunlarında Andelib (Faik Esad), Sâmih (Rifat Bey), Muallim Feyzi, Hüseyin Dâniş (Pedram), Adanalı Ziyâ, Müstecâbîzâde İsmet Bey,

Halil Edib, İsmâil Safâ, Besim, Münir, Süruş, Nûreddin Avni, Mehmed Şevki gibi şairlerin şiirleri; Fâik Esad'ın Fars edebiyatıyla ilgili makaleleri; İsmâil Hakkı'nın Batı edebiyatçılarından yaptığı tercümeler; Halid Ziya (Uşaklıgil) ve Ahmed Râsim'in edebî, Rızâ Tevfik'in felsefî yazılarıyla okul dergisi olmaktan çıkıp edebî bir hüviyet kazanır. Ancak dergi, bu devrede daha çok eski edebiyat taraftarlarının bir araya geldiği bir yayın organı görünümü kazanmış, bazı divan edebiyatı şairlerinin eserlerine de yer vermiştir.

Derginin edebî hüviyetini belirleyen yönetici kadrosunun sık sık değişmesiyle edebiyat anlayışı da değişmekte, zaman zaman Batı, zaman zaman Doğu kültürü ve edebiyatına ait tercüme ve yazıların ağırlık kazandığı dikkati çekmektedir. Meselâ 3. sayı ile birlikte Ahmed Efendi imzasıyla tercüme edilen Zemahşerî'nin Muḳaddimetü'l-edeb'inin tefrika edilmesi okuyucular arasında memnuniyet uyandırmış, 9. sayıdan itibaren Ahmed Midhat Efendi ile Şeyh Vasfî arasında "lâmelif" konusunda cereyan eden tartışma dergiye ilgiyi arttıran diğer bir unsur olmuştur. Bu dönemde

Zîver, Hüseyin Dâniş, Nûreddin Avni, Tevfik Lâmih, Nûreddin Râmih gibi şairlerin şiirleriyle derginin edebî görünümü daha da değişir.

IV. cildin ikinci yarısından itibaren Mazhar ile Müstecâbîzâde İsmet'in sorumluluğunda yayımlanmaya başlanan dergi, giderek yeni edebiyatın ağırlığını hissettirmeye başladığı bir edebiyat dergisi özelliği kazanır. Dönemin genç şairlerinden Cenab Şahabeddin'in 21. sayıdan itibaren düzenli biçimde her hafta bir şiirinin çıkmasıyla birlikte Şubat 1896 tarihi dergi için bir dönüm noktası teşkil eder. Onunla beraber yeni şiir anlayışına taraftar şairlerden Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Hüseyin Suad, Halil Edib, Tevfik Fikret, Hüseyin Sîret, Ahmed Kemal, Zaimzâde Hasan Fehmi ve İsmâil Safâ şiirleriyle dergide yer alırken 47. sayıdan itibaren Mehmed Rauf ile Hâlid Ziya'nın da katılmasıyla Mekteb tamamen bir edebiyat dergisi olur.

9 Nisan 1896 tarihli 28. sayıda "İstimzâcı Edebî" başlığı altında okuyucuların mektuplarıyla katıldığı bir köşe açılır ve burada eski ve yeni şairlerden "mısra-ı berceste" seçimi yapılır. Daha sonra aynı köşede Osmanlı imlâsının nasıl olması gerektiği konusunda okuyucuların görüşlerine yer verilir. Yine okuyucular arasında yapılan bir anketle en iyi şairler seçilir. 53. sayıdan itibaren Mehmed Rauf edebiyat tarihi yazıları, tenkitleri ve mensur şiirleriyle, C(im) Niyâzi yabancı edebiyat tarihi yazıları, Rauf Zâtî felsefî yazıları, Hâlid Safâ edebiyat üzerine yazıları, Hâlid Ziya uzun bir hikâyesiyle derginin yazı kadrosuna katılır. Bu dönemde Halil Edib (edebî şahsiyetler), Necib Âsım (dil konularında yazılar), Cemil Zeki (Zola'dan tercümeler), Ahmed Râsim'in (sohbet yazıları) yanı sıra Ali Seydi Bey, Ali Suad Besim, Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif, H. Nâzım, Nûreddin Ferruh ve Safvet de şiirleriyle dergide yer alır.

Mekteb 11 Şubat 1898 tarihli 72. sayısıyla yayımına son verir. Bunda, derginin şair ve yazar kadrosundan önemli bir kısmının Serveti Fünûn'a geçmesi büyük rol oynar. Bu sayıda yapılan açıklamada, derginin özellikle son yıllar içerisinde yeni edebiyat örneklerine sayfalarını açtığı belirtilerek Türk edebiyatının gelişmesi yolunda elden gelen gayretin gösterildiği ifade edilir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahit Yalçın, Edebî Hâtıralar, İstanbul 1935, s. 56-65; Halit Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1969, s. 371-373, 400, 403-405; Hasan Duman, Katalog, s. 250; Cem Şems Tümer, Mektep Mecmuası: Tahlilî Fihrist, İnceleme ve Seçilmiş Yazılar (yüksek lisans tezi, 1994), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “1896’da Bir İmlâ Anketi”, TDl., sy. 529 (1996), s. 26-28; a.mlf., “Mektep Dergisi Hakkında Yapılan Çalışmalara Dair Bazı Dikkatler”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 21, Erzurum 2003, s. 323-337; Necat Birinci, “Mekteb”, TDEA, VI, 229-230.

Abdullah Uçman

MEKTEBi HARBİYYE

(bk. HARBİYE).

MEKTEBi MAÂRİF

(bk. DÂRÜLMAÂRİF).

MEKTEBi SULTÂNÎ

(bk. GALATASARAY MEKTEBi SULTÂNÎSİ).

MEKTEBi TIBBİYYE

Modern tıp eğitiminin verilmesi amacıyla 1827'de İstanbul'da kurulan askerî mektep.

Hekimbaşı Behcet Mustafa Efendi'nin, Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye hizmet edecek tabip ve cerrahların yetiştirilmesi amacıyla II. Mahmud nezdinde yaptığı girişim sonucunda kuruldu. Belgelerde adı Tıbhâne-i Âmire, Dârüttıbb-ı Âmire şeklinde geçer. Günümüzde tıp bayramı olarak kutlanan 14 Mart'ta Behcet Mustafa Efendi'nin nâzırlığında Şehzadebaşı'ndaki Tulumbacıbaşı Konağı'nda öğretime başladı. Dört sınıflı olarak planlanan okulun ilk öğrencileri Asâkir-i Mansûre acemilerinden veya yetenekli gençlerden seçildi. Bu arada Süleymaniye Tıp Medresesi'nden pek çok talebe Mektebi Tıbbiyye'ye

kaydoldu. Sınıf sıralaması günümüz anlayışının tersine büyükten küçüğe doğru yapılmıştı. Öğretim kadrosu maaşlı hoca, halife ve muallimlerden oluşuyordu. Sınıf-ı râbi' denilen kırk kişilik ilk sınıfa tayin edilen saray hekimi Mısrî Seyyid Ahmed Efendi tatil olan salı ve cuma günleri dışında öğrencilere dil bilgisi ve imlâ, tıbbî bitki ve ilâçların, hastalık ve sakatlıkların Türkçe ve Arapça olarak tanımlarını öğretecek, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm ve ilmihal dersleri verecekti. Muallimlerden biri Fransızca okutacak ve cerrahî uygulamalar yaptıracak, diğeri ise yabancı dili ilerletmiş olanlara resimlerle anatomi ve tıp bilimine giriş dersi verecekti. Bir hattat da güzel yazı yazmayı öğretecekti. Her öğrenciye 20 kuruş aylık ve tayinat veriliyordu. 36'şar kuruş aylıklı yirmi kişilik ikinci sınıfta tıp bilgileri yanında İtalyanca da öğretilecek ve bu dilde yazılmış tıbbî eserler Türkçe'ye çevrilecekti. 50'şer kuruş aylıklı üçüncü sınıf 1829'da, 100'er kuruş aylıklı dördüncü sınıf 1833'te açılabildi. Üçüncü sınıfa fizyoloji ve ilâçların yararlarıyla ilgili dersler eklendi. Son sınıfta ise fizik, botanik ve fen bilimlerine ağırlık verildi, ayrıca uygulamalı tıp eğitimi yaptırılmaya başlandı.

Asâkir-i Mansûre'nin tüzüğünde her bölüğe bir cerrah verilmesi

öngörüldüğünden bu alanda da eleman yetiştirmek amacıyla daha kuruluş yıllarında ayrı bir cerrah sınıfı açıldı; İstanbul cerrahlarından yirmi kişi seçilip eğitilerek Mansûre bölüklerine dağıtıldı. 50'şer kuruş aylıklı yirmi öğrenciye her gün kurşun çıkarma, damar bağlama, kemik kesme, kırık çıkık tedavisi gibi savaş cerrahisi ağırlıklı eğitim ve uygulamalar yaptırılması, yetişenlerin ordu cerrahlarının yanına gönderilmesi kararlaştırıldı.

Mektebi Tıbbiyye Nâzırı Abdülhak Molla'nın cerrah adaylarının Gülhane'deki hastahanede pratik yapmalarının daha iyi olacağına dair raporu üzerine 1832'de Topkapı Sarayı sahilindeki Hastalar Odası'nda Asâkir-i Hassa-i Şâhâne Cerrahhânesi adıyla bir cerrahhâne kuruldu. Tulumbacıbaşı Konağı'nın aynı çatı altında hizmet gören tıphâne ve cerrahhâneye (Cerrahhâne-i Âmire) dar gelmesi sebebiyle cerrahlık sınıfının yirmi öğrencisi de 1833'te buraya nakledildi. Üç sınıflık cerrahhânenin başına getirilen Sade de Calère yatılı öğrencilere cerrahî uygulamalar yaptırıyor, Konstantin Efendi ilâç ve tıp bilgilerini öğretiyordu. Eğitimini tamamlayan öğrencilere staj yaptırılıyordu. Bu okul Cerrahhâne-i Ma'mûre adıyla tanındı. 1833 yılında Mektebi Tıbbiyye'nin ve cerrahhânenin son sınıf öğrencilerinden imtihanla seçilen altmış üç kişi hastahanelerde görevlendirildi. Hasta muayene ve ilâç yazma belgesi bulunanlar da alay ve tabur hekimlerinin yanına yardımcı tabip ve cerrah, birkaç yıl stajyerlikten sonra da müstakil hekim ve cerrah olarak tayin edildi.

Tulumbacıbaşı Konağı'nın satılması üzerine 1836'da tıphâne yer darlığı çeken cerrahhâne ile birlikte Topkapı Sarayı'ndaki Otlukçu Kışlası'na nakledildi ve yatılı hale getirildi. Eğitim programı yeniden düzenlenerek tıp ve cerrahlık öğrencilerinin üç yıl birlikte okutulmaları sağlandı. İlk sınıflar dil ağırlıklı olup üçüncü sınıfta anatomi öğretiliyor, son sınıflarda ise eğitim tıp ve cerrahlık bilimleri diye ikiye ayrılıyordu.

Hekimbaşı ve mektep nâzırı Ahmed Necib Efendi'nin yeni bir tıphâne binasına ihtiyaç duyulduğu yolundaki raporu üzerine yeni bina inşaatının çok masraflı ve uzun süreceği endişesiyle mektep, onarımdan geçirilen ve yeni bölümler eklenen Galatasaray'daki Enderun Ağaları Mektebi'ne taşındı (Ekim 1838). Mektebi Tıbbı Cedîd veya Mektebi Cedîd-i Âmire

denilen okulun müdürü Osman Sâib Efendi idi. Dört sınıfın öğrenci mevcudu görevlilerle birlikte 209'a ulaşmıştı.

II. Mahmud'un iradesiyle Viyana'dan getirtilen Karl Ambros Bernard okula muallim olarak tayin edildi. II. Mahmud'un 14 Mayıs 1839'da mektebi ziyareti üzerine padişahın "Adlî" mahlasına nisbetle Mektebi Tıbbiyye-i Adliyye-i Şâhâne olan okulun adı diplomalarda "L'Ecole Adliyée Impériale de Médecine" şeklinde yazılmaya başlandı. Bulunduğu yere bağlı olarak ise "L'Ecole de Médecine de Galata-Sérai" diye anılıyordu. Okulda eğitim dili Fransızca idi. Sultan Mahmud'a izâfe edilen açılış nutkunda, bundan amacın Batı'daki tıbbî gelişmeleri dilimize aktarmak ve ülkenin her yerine yaymak olduğu belirtilir. Galatasaray Mektebi Tıbbiyyesi'nde kütüphane, görevli odaları, klinik, 300 kişilik yatakhane ve yemekhane, padişah dairesi, matbaa gibi birimlerle anatomi preparatları, tabiat tarihi koleksiyonları ve büyük bir botanik bahçesi bulunuyordu. Hocalar arasında birinci muallim olarak yer alan Bernard ders programını Viyana'daki Josef Akademisi (Josefinum) tarzında yeniden düzenledi. Hasta başında klinik eğitime önem verdi ve başarılı ameliyatlar yaptı. Mahkûm ve esir kadavraları üzerinde anatomik çalışmalar başlattı. Fizik laboratuvarı ve teşrihhâne geliştirildi. Öğrenciler bakalorya ve doktora tezi imtihanları vermeye mecbur tutuldu. Yeni programı takip edemeyenlerin cerrah ve eczacı yetişmeleri sağlanarak üç yıllık eczacılık mektebinin temeli atılmış oldu.

Tanzimat'ın ilânından sonra Mektebi Tıbbiyye Nâzırı Abdülhak Molla'nın teklifi üzerine yabancı dile âşina olan ve tıp eğitimi almak için yurt dışına giden çocukları kazanmak amacıyla gayri müslim tebaadan da öğrenci alınmaya başlandı. Hahambaşının isteğiyle Mûsevî öğrencilerin ibadetleri için imkânlar sağlandı. 1842-1843 öğretim yılında Mektebi Tıbbiyye'ye öğrenci hazırlayan üç yıllık idâdîlerin

ilâvesiyle tıp ve cerrahî eğitiminin toplam süresi yedi yıla çıktı. Eczacılık dersleri pratik ve teorik olarak iki bölümden oluşuyordu.

Mektebi Tıbbiyye'de cerrahî öğrencilerine ebelik de öğretilmekle birlikte kadınlara ebelik derslerinin verilmesi ve uygulamalar 1842'de başladı. 1844'te Kimyahâne yeniden inşa edildi ve anatomi müzesi zenginleştirildi. 1845'te Bernard'ın ölümüyle boşalan birinci muallimliğe Sigmund Spitzer

getirildi, aynı yıl Mektebi Fünûn-ı Tıbbiyye adıyla anılan okula ertesi yıl Mektebi Tıbbiyye-i Mecîdiyye denildi. 1845-1846 öğretim yılında ibtidaî ve idâdî ile tıp ve cerrahî dönemleri beşer yıla çıkarılınca tahsil süresi on yıl oldu. Eczacılara birinci ve ikinci sınıf olmak üzere iki tip diploma veriliyor, ebe adayları da teorik ve pratik derslere devam ediyor, ayrıca cerrah yardımcısı ve yardımcı sağlık hizmetlisi yetiştiriliyordu.

Sultan Abdülmecid'in isteği üzerine bazı okul mezunları 1847'de Avusturya'ya gönderildi ve buradaki imtihanda gösterdikleri başarı Mektebi Tıbbiyye'deki eğitimin üst seviyede olduğunu kanıtladı. 1847-1848 öğretim yılında hazırlık süresi dört, tıp ve cerrahî sınıfları altı yıl olarak belirlendi. 11 Ekim 1848'de Galatasaray'daki Mektebi Tıbbiyye yanınca tedrîsat, Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun olarak kullanılan Halıcıoğlu'ndaki Humbarahâne'nin bir kısmında sürdürüldü. 1850'de hekimbaşılık kaldırıldı; Mektebi Tıbbiyye Nezâreti devam etti. 1861'de İstanbul eczacı usta ve kalfalıkları Mektebi Tıbbiyye diplomalılarına tahsis edildi. Kırık çıkık elamanı olmak isteyenlere de yapılan imtihandan sonra “küçük cerrahlık şehâdetnâmesi” verilmekteydi. Okul 1866 yılında Sirkeci'deki Demirkapı Kışlası'na nakledildi; Eylül 1873'te de Galatasaray'daki Mektebi Sultânî binasına taşındı. Ancak 1876'da Mektebi Sultânî kendi binasına döndüğü için tekrar Demirkapı Kışlası'na nakledildi. İdâdî kısmı da Kuleli'ye gönderildi.

1853-1856 Kırım savaşında duyulan âcil hekim ihtiyacı üzerine eğitim dilinin Türkçe olması için başlatılan çalışmalar 1866'da kurulan Cem‘iyyet-i Tıbbiyye-i Osmâniyye'nin gayretleriyle daha da hızlandı. Aynı yıl içinde Mektebi Tıbbiyye bünyesinde Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye-i Şâhâne'nin devreye sokulmasıyla 1867'de Türkçe tıp eğitimi kısmen başlatıldı. Bu sivil tıbbiyede özellikle İstanbul dışında çalışacak belediye hekimlerinin yetiştirilmesi amaçlanmıştı. Buraya ilk anda rüşdiye mezunu veya o derecede bilgisi olan on altı-yirmi yaşları arasında elli kişi alınacak ve eğitim süresi beş yıl olacaktı. Askerî ve sivil mektebin hocaları genellikle aynı kişilerdi. Okula ilgi çoğalınca teşvik için kaldırılan doktora mecburiyeti tekrar getirildi ve bir yıllık klinik eğitim eklenerek okul süresi altı yıla çıkarıldı. Öğrenci sayısının artması üzerine Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye-i Şâhâne Ahırkapı'da biri mektep, diğeri klinik olarak inşa edilen binalara taşındı. Ancak zamanla burası da yetersiz kaldığı için 1894'te

Kadırga meydanındaki Menemenli Mustafa Paşa Konağı sivil tıbbiyeye tahsis edildi, ayrıca burada ek binalar yapıldı.

Türkçe eğitim başarılı olunca 1870'te Askerî Tıbbiye'de de ilk sınıftan itibaren tedrîsatın Türkçeleştirilmesine başlandı. Askerî Tıbbiye mezunları 1870'te hekim, cerrah ve eczacılar için askerî tatbikat mektebi kabul edilen Haydarpaşa Askerî Hastahanesi'nde iki yıl staja tâbi tutularak tabur ve hastahanelere tayin edildi. Aralarında başarılı olanların Paris ve Viyana'ya gönderilerek bilgilerini arttırmaları sağlandı. Eğitimin Türkçe olmasından sonra Türk tıp gazeteleri, dergiler ve çok sayıda tıp kitabı yayımlandı. Mektepteki Türk ve müslüman hoca ve öğrenci sayısı arttı. Ancak Fransızca eğitimin zararlı etkileri senelerce sürmüş, uzun yıllar reçeteler Fransızca yazılmış, konsültasyonlarda Fransızca konuşulmuş ve sağlık kuruluşlarının kadrolarında üstünlük yıllarca gayri müslimlerin elinde kalmıştır.

1887'de Demirkapı'daki Askerî Tıbbiye bünyesinde kuduz müessesesi, ertesi yıl aşı evi, 1893'te bakteriyolojihâne ve bir yıl sonra doğumevi açıldı. Tamir ve tâdil edilen Gülhane'deki bina 150 yataklı hastahane haline getirilip 1898'de Gülhâne Tatbikat Mektebi ve Serîriyat Hastahanesi olarak açıldıktan sonra stajlar burada yapılmaya başlandı. Aynı yıl her iki tıbbiyede tahsil süresi idâdîden sonra altı yıl oldu. Kuleli'deki Mektebi İ'dâdî-i Tıbbiyye'den çıkan talebeler Askerî Tıbbiyye'ye, Mektebi İ'dâdî-i Mülkiyye'den çıkanlar Tıbbiyye-i Mülkiyye'ye alındı. Demirkapı Kışlası'nın yetersiz kalması üzerine Askerî Tıbbiye de II. Abdülhamid tarafından Mimar Alexandre Vallaury ile Raimondo d'Aronco'nun planlarına göre 1894'te Haydarpaşa'da inşasına başlanan binada 1903'te eğitime başladı.

1908'de II. Meşrutiyet'in ilânını müteakip İstanbul'da iki tıp okulunun birleştirilmesi söz konusu olunca sivil tıbbiye hocalarının Maarif Nezâreti nezdindeki girişimleriyle Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye, Tıp Fakültesi adıyla yeniden kuruldu ve İstanbul Dârülfünunu'nun bir şubesi oldu, ilk dekanlığına Cerrahî Kliniği muallimi Cemil (Topuzlu) Paşa getirildi. 1909'da Askerî Tıbbiye'nin ilhakıyla iki okul Dârülfünûn-ı Osmânî Tıp Fakültesi adıyla birleştirildi ve 1933 yılına kadar Haydarpaşa'daki binada kaldı. 1933'te yapılan üniversite reformuyla okul İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi adını aldı. Ancak zamanla kadroların yığılması ve yer darlığı

sebebiyle burası 1967’de İstanbul Tıp ve Cerrahpaşa Tıp fakülteleri şeklinde ikiye bölündü.

BİBLİYOGRAFYA

Gālib Ata, Tıp Fakültesi, İstanbul 1341; Rıza Tahsin, Tıp Fakültesi Tarihçesi: Mir’ât-ı Mektebi Tıbbiyye (nşr. Aykut Kazancıgil), İstanbul 1991; A. Süheyl Ünver, Türk Tarihi Tıbbî Tetkikleri: Cerrahhâne-i Âmire, İstanbul 1931; a.mlf., “Osmanlı Tabâbeti ve Tanzimat Hakkında Yeni Notlar”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 933-960; a.mlf., “Bugüne Kadar İstanbul’da Tıbbiye Mektebi Kaç Yer Değiştirdi?”, Dirim, XXI/5, İstanbul 1946, s. 202-205; a.mlf., “Tıp Fakültesinin Meşrutiyet Yılları Tarihine Dâir”, TTK Belleten, XXIII/90 (1959), s. 287-306; Osman Şevki Uludağ, “Tanzimat ve Hekimlik”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 966-977; a.mlf., “Tıp Tedrisatının Türkçeleşmesi”, Tıp Dünyası, I/15, İstanbul 1929, s. 459-462; Osman Ergin, İstanbul Tıp Mektepleri Enstitüleri ve Cemiyetleri, İstanbul 1940; Kemal Özbay, Türk Asker Hekimliği Tarihi, İstanbul 1976, I-IV; Gönül Güreşsever, Türklerde ve Türkiye’de Tıp Eğitimi Tarihi, İstanbul 1977; Tıbbiyenin Açılışında Sultan II. Mahmud’un Verdiği Nutk-ı Hümâyûn, İstanbul Tıp Kurultayı Broşürü (25-30 Eylül 1977); Ekrem Kadri Unat - Mustafa Samastı, Mektebi Tıbbiyye-i Mülkiyye (1867-1909), İstanbul 1990; Esin Kâhya, “Tanzimatta Eski ve Yeni Tıp”, 150. Yılında Tanzimat (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1992, s. 296; a.mlf., “XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı İmparatorluğunda Tıp Eğitimi ve Kalburüstü Hekimlerimiz”, Erdem, I/3, Ankara 1985, s. 685-710; Semavi Eyice, “Dr. K. A. Bernard ve Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne’ye Dair Birkaç Not”, Türk Tıbbının Batılılaşması (haz. Arslan Terzioğlu), İstanbul 1993, s. 97-124; Abdülhakim Hikmet, “La médecine en Turquie”, RMM, III/9 (1907), s. 38-72; Sedat Kumbaracılar, “Bostancılar Hastahanesi ve Bizde Cerrahlık Tedrisatı İlk Olarak Nerede Yapılmıştır?”, Dirim, XXIII/3 (1948), s. 44-47; a.mlf., “Tıbbiyemizin İlk Poliklinik ve Klinikleri”, a.e., XXIV/8 (1948), s. 207-209; Bedii N. Şehsuvaroğlu, “Osmanlı Cerrahhânesi”, Türk Cerrahî Cemiyeti Mecmuası, XIV-XV, İstanbul 1962-63, s. 55-65; Aydın

Sayılı, “Bizde Tıp Öğretimi Üzerine”, TTK Belleten, XXXV/138 (1971), s. 229-234; Ekrem Kadri Unat, “İstanbul Dârülfünun Tıp Fakültesinin Kuruluşundan Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nin Kuruluşuna”, Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Dergisi, IV/4, İstanbul 1973, s. 326-337; a.mlf., “Kadırga’daki Tıp Fakültesi”, a.e., XII/2 (1981), s. 210-220; a.mlf., “Mektebi Tıbbiyye-i Şâhâne’nin Son Yılı”, a.e., XV/1 (1984), s. 171-182; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğu’nda Fransızca Tıp Öğretimi ve Etkileri”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1291-1298; Ayten Altıntaş, “Tıphane-i Âmire ve 14 Mart Tıp Bayramı”, TT, XX/117 (1993), s. 45-56.

Nil Sarı

MEKTEP

(المكتب)

İslâm ülkelerinde ve özellikle Osmanlılar'da çocuklara temel eğitimin verildiği yer.

Sözlükte "yazmak" anlamındaki ketb kökünden mekân ismi olan mekteb (çoğulu mekâtib) "okul" demektir; daha çok mektebe şeklinde kütüphane için de kullanılır. Araplar okula küttâb da demişlerdir. Fakat dil âlimi Müberred küttâbın "öğrenim gören çocuklar" (sıbyan) mânasına geldiğini söyler ve öğretim yapılan yere bu adın verilmesini yanlış kabul eder (Lisânü'l-ʿArab, "ktb" md.). Ancak Hz. Peygamber devrinden beri okuma yazma veya Kur'an öğretilen okullara küttâb denilmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren mektep kelimesi, geniş anlamda ve bugünkü okul karşılığında hemen hemen bütün eğitim kurumlarının başına getirilerek kullanılmıştır. Ayrıca İslâm dünyasında mektep kelimesinin "branş" (mektebi felsefe), "ekol" (mektebi Meşşâiyyûn, mektebi revâkıyyûn), "tâlim" (mektebi İslâm), "büro" (mektebü'l-berîd), "ajans" (mektebü'l-enbâ) ve "ticarethane" mânalarına geldiği de bilinmektedir.

Tarihte bilinen en eski mekteplere yazının icat edildiği Mezopotamya'da rastlanır. Burada öğrencilerin oturması için taştan veya kerpiçten sıraları olan bina kalıntıları bulunmuştur. Sumer ve Akkadlar'da "edubba" (tablet evi) denilen mektepler mâbede bitişik yapılır ve dersler din adamları tarafından verilirdi. Çivi yazılı belgelerde bu okulların öğretim metotları ve düzeyi, öğrenci-öğretmen, veli-öğretmen ilişkileri gibi değişik konular hakkında çeşitli bilgiler yer almaktadır (Chiera, s. 95 vd.; Kramer, s. 1 vd.).

Göçebe hayatı yaşayan toplumlarda sabit mektep yapmanın imkânsızlığından dolayı tarihte Araplar genellikle ümmî bir toplum olarak tanınmıştır. Câhiliye döneminde Mekke ve Medine gibi şehirlerde okuma yazma öğreten okulların varlığı hakkında bilgi mevcut değildir. Belâzürî Araplar'da yazının gelişimi üzerine bilgi verir ve Kureyş'te okuma yazma bilen on yedi kişinin adını sayar (Fütûh, s. 691-692). Medine'de de

Araplar’dan okuyup yazan kimselerin sayısı azdı; bu arada bir yahudinin Arap yazısını bildiği ve Medineli çocuklara öğrettiği rivayet edilir (a.g.e., s. 694-695). Hicretten sonra burada konumu pek belli olmamakla beraber bir mektep müessesesinin varlığı açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber’in, Bedir esirlerinden her okuma yazma bileni bunu on müslüman çocuğuna öğretmesi karşılığında serbest bıraktığı bilinmektedir. Buradan bir veya birkaç sınıflı bir okulun oluşturulduğu ortaya çıkmakta ve Ali b. Muhammed el-Huzâî bunu kâfir bir öğretmenin müslüman çocuklara ders vermesi olarak değerlendirmektedir (Taḫrîcü’d-delâlâti’s-semʿiyye, s. 70-72). Vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit de bu okulun öğrencilerindendi (a.g.e., a.y.). Buhârî’nin bir rivayetine göre Ümmü Seleme, bir küttâb mualliminden kendisine yün ditmede yardım edecek birkaç çocuk göndermesini ve onların hürlerden olmamasını ister (“Diyât”, 27). Bu rivayetten hür, köle veya âzatlı çocuklarının birlikte öğrenim gördükleri anlaşılmaktadır. Bu durum, yakın yıllara kadar dünyanın bazı ülkelerindeki devlet okullarında siyah-beyaz ayırımı yapılmasıyla kıyaslandığında ayrı bir önem kazanır.

Hulefâyi Râşidîn devrinde ve özellikle Hz. Ömer zamanında bu tür okullar yaygınlaşmıştır; onun getirdiği yenilikler arasında mektep tesisi ve muallimlere maaş bağlanması da sayılmaktadır (Şiblî Nuʽmânî, s. 514; Abdülhay el-Kettânî, III, 107). Bazı rivayetler de bu dönemde okulların varlığına ışık tutmaktadır. Meselâ Ebû Hüreyre’nin bir küttâb muallimine uğrayarak ondan önem verdiği bir konuyu anlatmak için çocukları toplamasını istemesi ve toplanan çocukların gürültü yapmamaları için ikaz edilmeleri tam bir okul veya sınıf manzarası çizmektedir (İbn Ebû Şeybe, VII, 498). Abdullah b. Ömer’in de mektep çocuklarına selâm verdiği rivayet edilir (Buhârî, el-Edebü’l-müfred, s. 223). Emevî ve Abbâsî devirlerinde mektepler gelişerek devam etmiştir. 105 (723) yılında vefat eden Dahhâk b. Müzâhim’in Kûfe’de 3000 civarında çocuğun okuduğu büyük bir mektep inşa ettirip burada fahrî öğretmenlik yaptığı bilinmektedir (DİA, VIII, 411). Emevî Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’nin de gençliğinde Tâif’te öğretmen (müktib) olarak çalıştığı nakledilir (DİA, XIV, 427).

Mekteplerin hepsinin ilk dönemlerden itibaren özel bir binaya sahip olmadığı şüphesizdir; genellikle hocalar mahallenin mescidinde bir ders

halkası kurarlardı. Ancak erken sayılabilecek bir devirde camilerin yanında müstakil mekteplerin yapıldığını söylemek mümkündür. Çocuklar mektepte okuma yazma öğrendikten ve Kur'an'ı hatmettikten sonra daha ileri seviye derslerine mescidlerde devam ederlerdi. Mektebe giden çocuklar yanlarında yazı yazacakları bir levha götürürler ve bunu temizlemek için su dolu bir kaba daldırıp bir bezle silerlerdi. Bu su silinen yazılara hürmeten deniz, kuyu veya bir akarsuya ya da çiğnenmeyecek şekilde temiz bir çukura dökülürdü.

Ders müfredatında genellikle okuma yazma, gramer, Kur'an, hadis, şiir ve matematik bulunur, program daha çok Kur'an

etrafında şekillendirilirdi. Yazı alıştırmalarında günümüz okullarındaki fişleri andıracak şekilde bazı Kur'an âyetleri kullanılırdı. Ancak âyetlerin tahrifinden korkulduğu ve lafza-i celâlin silinmesi çirkin görüldüğü için bazı şiirlerle güzel sözler de bu maksatla kullanılmıştır. Genelde mektepler okuma yazma ve Kur'an eğitimi verenlerle dil vb. hususlar üzerine eğitim verenler olmak üzere ikiye ayrılıyordu (Ahmed Çelebi, s. 36 vd.). Mekteplerin eğitim tarihi açısından erken sayılacak bir dönemde çok ileri birtakım metotlar geliştirdiği görülmektedir. Meselâ günümüzdeki zekâ testi sonuçlarına göre eğitim verilmesi gibi öğrencilere zekâ ve kabiliyetlerine göre ders veriliyor, öğrenciyi henüz tahsil hayatının başında iken bıkkınlığa ve ümitsizliğe düşürmemeye gayret gösteriliyordu. Başarılı olan öğrencilere caddelerde resmigeçit yaptırılır ve üzerlerine badem vb. atılarak öğrenciler ödüllendirilirdi.

Mektep muallimliği bir dönem için horlanmıştır. Bunda bir kısmının bilgilerinin sathîliği, bir kısmının savaştan kaçma gibi sebeplerle bu mesleğe girmesi, bir kısmının da çocuksu davranışlar sergilemesi rol oynamıştır. Adam Mez muallimlerin horlanmasında Yunan menşeli rivayetlerin etkisinin bulunduğunu, çünkü onların öğretmeni gülünç şahsiyetlerden biri saydığını söyler (el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye, I, 260). Fıkıh âlimleri her dönemde görülen, öğrenciöğretmen ilişkilerindeki bazı problemler konusunda görüş bildirmişlerdir. Meselâ kendisi de öğrenimine bir küttâbda başlayan İmam Şâfiî, öğretmenin talebesini te'dib için dövmesi ve ölümüne sebep olması halinde diyet ödemesi gerektiğinden söz eder (el-Üm, VI, 173). Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî el-Kazvînî'nin bir

rivayetine göre Hz. Peygamber, Allah Teâlâ'nın kıyamet gününde yüzlerine bakmayacağı, tezkiye etmeyeceği ve horlayıcı bir azaba sokacağı üç sınıf insanın ilki olarak yetim çocuğa gücünün yetmeyeceği ödevler vererek onu ezen küttâb muallimini sayar (et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn, II, 127). Muallimlere ödenen ücretler sınırlandırılmamış, çocuk velisinin malî gücüne bırakılmıştır. Halifelerin, büyük devlet adamlarının ve bazı zenginlerin çocuklarına saray ve konaklarda ders veren müeddiplerin aldıkları ücretler çok yüksek olabiliyordu. Onlar için sıbyan muallimi tabiri kullanılmazdı. Sıbyan muallimlerinin ücretleri zaman zaman yetersiz kalmıştır. Meselâ Sicilya'daki mektep muallimlerinin çoğunun yılda 10 dinarı geçmeyen bir maaşla çalıştığı bilinmektedir (Ahmed Çelebi, s. 241).

Mektepleri genellikle halifeler, sultanlar, yüksek dereceli devlet memurları ve zenginler bina eder, öğrenim masrafları için vakıflar kurarlardı. Birçok yerde yetimlere mahsus özel mekteplerin yapıldığı görülmektedir (İbn Kesîr, XIV, 81, 158). Kargaşa dönemlerinden mektepler de olumsuz etkilenmiştir. Taberî, 290 (903) yılı olaylarıyla ilgili olarak Karmatîler'in zulümleri arasında mekteplerdeki çocukları öldürmelerini de sayar (Târîḫ, V, 646).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ktb" md.; Buhârî, "Diyât", 27; a.mlf., el-Edebü'l-müfred, Beyrut 1406/1986, s. 223; Şâfiî, el-Üm (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1393, VI, 173; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 301; İbn Ebû Şeybe, el-Muṣannef (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409/1989, VII, 498; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, Kahire 1332, II, 92; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 691-692, 694-695; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407/1987, V, 646; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 134; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1412/1991, s. 148; Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî, et-Tedvîn fî aḫbâri Ḳazvîn (nşr. Azîzullah el-Utâridî), Beyrut 1408/1987, II, 127; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ahmed Ebû Mülhim v.dğr.), Beyrut 1987, XI, 102; XIV, 81, 158; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr.

Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 70-72; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XII, 253; Şiblî Nu'mânî, İslâm Tarihi: Sadrü'l-İslâm (trc. Ömer Rıza [Doğrul]), İstanbul 1347/1928, s. 514; Adam Mez, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye (trc. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1366/1947, I, 260; E. Chiera, Kilden Kitaplar (trc. Ali Muzaffer Dinçol), İstanbul 1964, s. 95 vd.; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 36 vd., 42, 43, 44, 49, 218 vd., 241, 306; Saîd İsmâil Ali, Meʿâhidü't-taʿlîmi'l-İslâmî, Kahire 1978, s. 77 vd.; Hitti, İslâm Tarihi, II, 627 vd.; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 19; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 106 vd.; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 1 vd.; J. M. Landau, "Kuttāb", EI^2 (İng.), V, 567 vd.

Nebi Bozkurt

Osmanlılar'da Mektep.

Abbâsîler devrinde "küttâb" adıyla anılan mekteplere Karahanlılar veya Selçuklular'da "sıbyan mektebi" denildiği ve Osmanlılar'da da bu ismin kullanıldığı belirtilir. Osmanlılar zamanla bu tip mektepleri "dârütta'lîm, dârülilm, muallimhâne, mahalle mektebi, taş mektep, mektebi ibtidâiyye" gibi adlarla da anmışlardır. Bu mekteplerin hocalarına "muallim", yardımcılarına "kalfa" (halife) denilmiştir. Osmanlılar'da XIX. yüzyılda mektep kelimesi bütün öğretim kurumlarını içine alacak bir genişlik kazanmış, hatta fakültelerin adında bile yer almıştır.

Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm öğrenimi etrafında toplanan program İslâm dünyasının değişik ülkelerinde farklı şekiller arzeder. Mağrib'de (Batı Afrika) Kur'an tilâvetine hasredilen program Endülüs'te Kur'an tilâveti, Arap grameri, kompozisyon, şiir ve güzel yazıya; Kuzey Afrika'da Kur'an tilâveti, hadis ve dinî bilgilerle yazıya; Meşrik'ta Kur'an tilâveti, dinî bilgiler, şiir, büyük şahsiyetlerin sözleri, sâlih kişilerin hikâyeleri, belli seviyede Arap dili ve bazı hesap bilgilerinin öğretilmesine dayanıyordu.

Osmanlı sıbyan mekteplerinin programları başlangıçtan 1924 yılına kadar çeşitli değişiklik ve gelişmeler göstermiştir. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'da kurduğu ilk dârütta'lîmin vakfiyesinde "ta'lîm-i kelâm-ı kadîm

ve Kur'ân-ı azîm" okunmasını şart koşmuştu. II. Bayezid, İstanbul'daki külliyesine ait vakfiyesinde sıbyan mektebinin programını da vermektedir. Buna göre muallimhâneye tayin edilecek muallim ve halife çocuklara Kur'an okumayı ve bazı ilmihal bilgilerini öğretecektir.

Daha sonra programa yeni dersler ilâve edilmiştir. I. Mahmud'un 15 Şevval 1152 (15 Ocak 1740) tarihli vakfiyesinde muallimhâneye bir de hat hocasının tayin edildiği görülmektedir. Yine I. Mahmud'un annesi tarafından Galata'da yaptırılan mektebin vakfiyesinde "fenn-i kitâbette mahareti müsellem ve ta'lîm-i meşk-i hatta âlim bir kimesne hâce-i meşk olup" denildiği gibi I. Abdülhamid vakfiyesinde de "bir hattat üstat" ifadesi yer almaktadır. Aynı padişahın 1195'te (1781) tesis ettiği Bâbıâli'deki Hamidiye Mektebi'nde Arapça ve Farsça da programa alınmıştı. II. Mahmud tarafından 1824'te çıkarılan ta'lîm-i sıbyân hakkındaki fermanda ise öncelikle zaruri dinî bilgilerin öğretilmesi şart koşulmuş ve program şöyle tesbit edilmişti: Mektep hocaları çocukları iyi bir şekilde okutup onlara Kur'an tâlim ettirecekler, ardından çocukların istidadına göre tecvid, ilmihal okutacaklar, İslâm'ın şartlarını ve dinî kaideleri öğreteceklerdi.

Tanzimat'ın ilânından bir müddet önce 1838'de Umûr-i Nâfia Meclisi'nde mektepler için hazırlanan bir lâyihada mektepler küçük ve büyük olmak üzere ikiye ayrıldı. Küçük mahalle mekteplerinde Kur'an öğretilmesi, camilerin yanındaki büyük mekteplerde ise (sınıf-ı sânî) kulak

dolgunluğu olması için Türkçe inşâ, Tuhfe-i Vehbî, Nuhbe-i Vehbi, Sübha-i Sıbyân gibi lugatlarla Birgivî'nin Risâle'si gibi kitaplar, ahlâk risâleleri okutulması, hat ve kitâbet öğretilmesi kararlaştırıldı. Ardından bu lâyiha Dâr-ı Şûrâyı Bâbıâlî'de ve Meclisi Ahkâm-ı Adliyye'de bazı değişikliklere uğradı, sarf ve nahiv dersleri de programa dahil edilerek bu mekteplere rüşdiye adı verildi. Tanzimat'ın ilânı arefesinde söz konusu mekteplerde elifbâdan başlamak üzere Kur'an, yazı, ilmihal, hesap okutulurken programa sonraları tarih ve coğrafya da ilâve edilmiştir.

1846'da dört yıllık eğitim veren sıbyan mekteplerinde elifbâ, Kur'an, ilmihal, tecvid, Türkçe, muhtasar "ahlâk-ı memdûha" risâleleri okutuluyor, lugat, sülüs ve nesih yazılar öğretiliyordu. Tanzimat'tan sonra üç yıllık mektebi ibtidâî olarak faaliyet gösteren bu okulların programları elifbâ,

Kur’ân-ı Kerîm, tecvid, ilmihal, ahlâk, sarf-ı Osmânî, imlâ, kıraat, mülahhas târîh-i Osmânî, muhtasar coğrafyayı Osmânî, hesap ve hüsn-i hattan oluşmaktaydı.

1847’de ilk ve orta öğretimin işlerini yürütmek üzere Mekâtib-i Umûmiyye Nezâreti kurularak başına Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi getirildi ve sıbyan mektepleriyle rüşdiyeler ıslah edildi. 20 Nisan 1857’de bu nezâret müsteşarlığa dönüştü. 10 Şubat 1864’te Mekâtib-i Sıbyân-ı Müslime kuruldu. 1882’de bu daire Mekâtib-i İbtidâiyye adını aldı.

Mekteplerin ilk örneği olan küttâblarda sadece erkek çocuklar öğrenim görürken Osmanlılar devrinde kız çocuklarının da erkek çocuklarla birlikte bu ilk mekteplere devam etmesi dikkati çeker. Bununla beraber sadece erkek veya kız çocuklarına ait sıbyan mektepleri de vardı. Sıbyan mektepleri hocalarına dair 1847 tarihli tâlimatta karışık mekteplerde kız ve erkek çocukların yan yana oturtulmaması tavsiye edildi. 1858 tarihli bir sadâret tezkiresinde Maarif Nezâreti’nce Sultanahmet civarındaki yirmi altı sıbyan mektebinde kız ve erkek öğrencilerin birbirinden ayrılması istenmektedir.

Sumerler’de öğrencilerin sıralara, eski Yunan’da iskemlelere oturmalarına karşılık İslâm mekteplerinde öğrenciler halkalar oluşturarak yere otururdu. Yahudi, Mısır, Bizans ve Japon mekteplerinde de öğrencilerin yere oturduğu bilinmektedir. Sıbyan mekteplerine başlama yaşı dört-altı arasında olurdu. Anadolu’da çocuklar daha ziyade dört yaşında okula verilirken İstanbul’da beş-altı yaşlarında okula başlanırdı. Tanzimat’tan önce çocuklara bir sanata verilmeden Kur’an ve ilmihal öğretilmesi emredildiği halde 1846’da yayımlanan bir tâlimatla dört-beş yaşındaki çocukların ebeveynlerinin rızası ile okula gönderileceği, altı yaşını bitiren çocuklarını sıbyan mektebine göndermeyenlerin ise cezalandırılacağı bildirilmektedir. 1868 tarihli bir tebliğde herkesin altı yaşındaki çocuğunu okula göndermeye mecbur edildiği görülmektedir.

Sıbyan mekteplerinin tahsil müddeti 1846 tarihli tezkirede dört yıl olarak belirlenmiştir. 1869 tarihli Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi’nde de bu müddet muhafaza edilmiş ve mektebe devam mecburiyeti yaşı erkek çocuklar için yedi, kız çocuklar için altı olarak belirlenmiştir.

Sıbyan mekteplerinin hocaları umumiyetle medrese mezunu olup cami ve mescidlerde imam-hatiplik veya müezzinlik yapan kimselerdi. Kız çocuklarına mahsus mekteplerin hocaları ise Kur'an bilen, Sübha-i Sıbyân ve Tuhfe-i Vehbî gibi risâleleri okumuş yaşlı kadınlardı. II. Mahmud devrinde sıbyan mektebi hocaları medrese teşkilâtı içinde hususi bir tahsile tâbi tutulmaktaydı. 1868'de sıbyan mekteplerine hoca yetiştirmek üzere İstanbul'da bir dârülmuallimîn-i sıbyân açılmış ve ertesi yıl hazırlanan Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi'nde ancak bu okullardan mezun olanların sıbyan mekteplerine hoca olabileceği belirtilmiştir. II. Abdülhamid döneminde ibtidâî mekteplerinin açılmasıyla sıbyan mektebi tabirinin yerini "mekâtib-i ibtidâiyye" almıştır. Bununla birlikte zamanımıza kadar camilerde çocuklara basit dinî bilgiler verilen ve Kur'an okuma öğretilen yerlerin halk arasında sıbyan mektebi olarak adlandırılması geleneği sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Fatih Mehmed II Vakfiyeleri (Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 132; Sultan I. Mahmud Vakfiyesi, VGMA, nr. 47 K., s. 129-132; Türkiye Maarif Tarihi, I-II, 82 vd.; Faik Reşit Unat, Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış, Ankara 1964, s. 6-10, 38-41; Hasan Ali Koçer, Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1974, tür.yer.; Ahmed Çelebi, İslâmda Eğitim-Öğretim Târihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 33 vd.; İbrahim Ateş, "Hayrî ve Sosyal Hizmetler Açısından Vakıflar", VD, XV (1982), s. 80; İbrahim Bozdemir, Osmanlı Sıbyan Mekteplerinde Eğitim ve Öğretim (yüksek lisans tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Şakir Ülkütaşır, "Sıbyan Mektepleri", TK, sy. 33 (1965), s. 30-36; A. Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", JTS, II (1978), s. 55-84; R. Kardaş, "Sıbyan Mektepleri", TA, XXVIII, 509-510; Vedat Günyol, "Mektep", İA, VII, 655-658; Pakalın, II, 452 vd.; III, 201-203; J. M. Landau, "Maktab", EI² (İng.), VI, 196-197; Ali Akyıldız, "Maârif-i Umûmiye Nezâreti", DİA, XXVII.

Cahit Baltacı

MİMARİ.

Sıbyan mektepleri çoğunlukla tek odalı ahşap veya kâgir yapılardır. Bir yanı sokak üzerine yerleştirilir, diğer cephesiyle çok defa küçük bir bahçeye açılırdı. Öğrencilerin su içme, tuvalet vb. ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli olan çeşme, helâ, depo gibi hizmet mekânları bahçe avlusuna uygun gelecek şekilde yerleştirilirdi. Bazı dershanelerin girişinde küçük bir saçakla korunan, kiminde ise daha geniş, yarı açık bir derslik şeklinde olan, bazan bir seki halinde giriş önü mekânı bulunurdu. Dersler yazın bahçede veya eyvanda, kışın bir ocakla ısıtılan dershanede yapılırdı. Çoğunlukla kıbleye yönelik olarak inşa edilen mekteplerin açık veya kapalı kısımlarında ekseriya bir mihrap nişi bulunurdu. Dershaneye girilirken ayakkabılar çıkarılırdı. Pabuçluğun derslik içinde yer aldığı durumlarda üzerinde oturulan alanın döşeme seviyesi girişe göre yükseltilmiş olurdu.

Kare veya dörtgen planlı olan dershanelerin bir duvarında ocak bulunur, mekân alt ve üst pencerelerle yeterli düzeyde aydınlanırdı. Dershane boyutları, yaptıran kişinin imkânlarına ve hizmet gereklerine göre büyüyüp küçülebilmekle beraber ortalama kenar uzunlukları 5-7,5 m. arasında değişmektedir. Dershanelerin duvarlarında kitap ve diğer gereçlerin saklandığı nişler de inşa edilirdi. Ders sırasında hoca minder üzerine, öğrenciler ise bir halka oluşturarak yere, genellikle hasır serilmiş döşemenin üstüne oturur, rahle üzerine konulan kitapları okurlardı. Bazı hatırlı öğrencilerin ince minderlere oturduğu da olurdu. Dersini vermek durumunda olan her öğrenci hocanın veya yardımcısının önüne giderek hazırladığı bölümü okurdu.

İslâm dünyasında küttâb adıyla anılan mektepler yanında Memlükler devrinde Kahire’de yapılan ve “sebilküttâb” adıyla tanınan alt katı sebil, üst katı mektepten oluşan bir yapı tipi gelişmiş ve XIV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren sayıları artarak devam etmiştir. Osmanlı hâkimiyetinde de bu yapılar benimsenmiş ve Kahire’de çok sayıda bu tip bina inşa edilmiştir.

Günümüze ulaşan en erken tarihli Osmanlı sıbyan mektebi binası Bursa'dadır. Yazlık bölüm olarak adlandırılan bir

eyvanla ona bitişik kapalı bir dershaneden meydana gelen bu mektep, Sitti Hatun'un 864'te (1459-60) inşa edilen camisinin yakınında bulunmaktadır. Zengin taş bezemeli eyvan cephesiyle türünün seçkin bir örneği olan yapının açık ve kapalı dershaneden oluşan plan şeması birçok sıbyan mektebinde tekrar edilmiştir. Tek katlı olan bu tip mekteplerin üst örtüleri kâgir veya ahşaptır. Kâgir olanlarda eyvan kemerinin biçimi ve eyvanın önüne perçem gibi çıkan saçak (turre çatı) cepheyi zenginleştiren öğelerdir. Bazı mekteplerde ahşap çatıların zamanla yok olduğu görülmekle birlikte İstanbul'da İskender Paşa Mektebi'nde olduğu gibi yıkılan çatının izleri cephelerde tesbit edilebilmektedir.

Sıbyan mektepleri bakımından en zengin şehir İstanbul'dur. Buradaki Haseki, Kara Ahmed Paşa (Topkapı) ve Rüstem Paşa (Üsküdar) mektepleri Sitti Hatun'un plan şemasınının ahşap çatılı örnekleridir. Yazlık dershanesi olan mekteplerde eyvan derslerin bahçeye açık olarak yapılmasına imkân veriyordu. Sıcak havalarda eyvanların geniş saçakları öğrencileri güneşin yakıcı etkisinden korurdu; Haseki Mektebi bu anlayışa güzel bir örnektir.

XVI. yüzyıl boyunca kullanılan eyvanlı mektep tipinin kâgir türüne örnek olarak İstanbul'da II. Bayezid, Üsküplü Yahyâ Paşa, İskender Paşa, Mihrimah Sultan (Üsküdar) mektepleri verilebilir. Günümüzde Hakkı Tarık Us Kütüphanesi olarak kullanılan II. Bayezid Mektebi'nde eyvan önünde yapı boyunca uzanan ahşap bir saçak bulunmaktadır. Bu önemli yapıda kubbeyle örtülen kapalı dershanenin plan ölçüleri 7,90 × 7,70 metredir. Yazlık ve kışlık dershaneli bir başka mektep Yenibahçe'deki Şah Hûban Hatun Mektebi'dir. Kapalı kısmı yaklaşık 6,7 × 6,7 m. ölçülerindeki bu mektepte de eyvanın ve dershanenin önüne bütün yapının uzun kenarı boyunca devam eden tek eğimli bir çatı yerleştirilmiştir. Süleymaniye Külliyesi içinde yer alan sıbyan mektebinde Mimar Sinan eyvan öğesini biraz değiştirerek kullanmıştır. Kubbeyle örtülü giriş mekânı, güney ve batı yönlerine açılan kemerlerle eyvandan çok bir gölgelik (baldaken) niteliği almıştır. Bu alanın güneşten korunması için bahçeye açılan kemerlerin önüne geniş saçaklar yapılmıştır.

Osmanlı mekteplerinde dershaneler genellikle zeminden birkaç basamak yükseltilerek rutubetten korunmuştur. Kubbe veya ahşap çatıyla örtülen bu yapıların duvarları kâgir veya ahşap iskeletlidir. Kare plan XVI. yüzyılda yaygın olarak kullanılmıştır. Zeyrek'teki Zenbilli Ali Cemâlî Efendi Mektebi tek kubbeyle örtülen kare planlı mektep türünün yalın bir örneğidir. Yaklaşık 5,90 × 6,06 m. ebadında olan dershanenin girişi önünde saçakla korunan bir alan bulunmamaktadır. İçinde Zenbilli Ali Cemâlî Efendi'nin kabrinin bulunduğu küçük avlu öğrencilerin ders aralarında dinlenebilmeleri için tasarlanmış olmalıdır.

Birçok kare planlı mektebin girişinde sütunlara oturan küçük kubbeli veya revaklı bir bölüm bulunmaktadır. Mimar Sinan'ın eseri olan Sultan Selim Mektebi'nin giriş saçağı yanlara doğru genişleyerek giriş önünde gölgeli geniş alanlar sağlamaktaydı. Şehzade Mektebi'nin özgün giriş saçağının da benzer şekilde olduğu mektebin güney duvarı üzerinde mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Mimar Sinan, Süleymaniye ve Atik Vâlide külliyelerinin mekteplerinde dershane iç mekânını dikdörtgen olacak şekilde genişletmiştir. Bu amaçla kubbenin yanına düz atkılı veya tonozlu bir birim eklenmiştir.

XV. yüzyıldan itibaren bazı mektepler zeminden iyice yükseltilmiştir. İstanbul Çemberlitaş'ta Atik Ali Paşa, Gebze'de Çoban Mustafa Paşa sıbyan mektepleri fevkanî olarak nitelendirilen bu gruba girmektedir. XVII. yüzyılda yapılan Kuyucu Murad Paşa, Sultan Ahmed, Çinili (Üsküdar) mektepleri de benzer düzenlemeye sahiptir. Zemin katta yer alan bir kapıdan girilen Kuyucu Murad Paşa Mektebi'nde dershaneye yapının içinden bir merdivenle ulaşılmaktadır. Çinili Mektebi'nde ise birinci kattaki dershaneye avludan üstü açık bir merdivenle çıkılmaktadır. Zeminden yükseltilmiş mekteplerde dershaneler genellikle kubbeyle örtülüdür. Bu grupta yer alan Sultan Ahmed Mektebi muhtemelen bir depremde kubbesi yıkılmış olduğundan şu anda ahşap çatılıdır. Fevkanî mekteplerde musluk ve helâlar dershanenin alt katında veya kat sahanlığında yer almaktadır.

Mimar Sinan'ın sıbyan mektebi mimarisine büyük katkısı olmuştur. Nitekim İstanbul'da sebil-küttâb birleşimine sahip en erken uygulama onun eseridir. Kahire'de çok yaygın olan bu birleşimde zemin katta sebil, üst katta mektep yer almaktadır. Osmanlılar Mısır'ı aldıktan sonra bu yapı

tipiyle tanışınca benzerlerini İstanbul'da inşa etmişlerdir. Bu türün İstanbul'daki bilinen en erken örneği Mimar Sinan tarafından Divanyolu üzerinde yapılmıştır. Mehmed Ağa Külliyesi'nin parçası olan sebil-küttâb, XIX. yüzyılda Divanyolu'nun genişletilmesi sırasında yenilendiğinden sebil ve üzerindeki mektep XVI. yüzyıl karakterini yitirmiştir.

Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar sebebiyle XVII. yüzyılda mektep yapımının kısıtlandığı görülmektedir. Bu dönemde inşa edilen tek katlı yapılara Ebülfazl Mahmud Efendi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve fevkanîlere Kuyucu Murad Paşa, Sultan Ahmed, Çinili, Divitçioğlu mektepleri örnek gösterilebilir.

XV. yüzyıldan XVII. yüzyılın sonlarına kadar sıbyan mektepleri klasik üslûpta yapılmıştır. Duvarları kesme taş veya almaşık örgülüdür. Fazla bezemesi olmayan bu binalar yangın ve depremler, ihmaller, dikkatsiz onarımlardan zarar görmüş, özgün bezemeleri, ahşap tavan ve saçakları bakımsızlıktan yok olmuştur. Taş bezemeler nisbeten daha iyi korunmuştur. Bununla birlikte özgün ocak yaşmakları, bacalar gibi ayrıntılar ender olarak günümüze ulaşabilmiştir.

XVIII. yüzyıl yapılarında barok üslûbu önem kazanmıştır. Altına dükkânlar yerleştirilen ve taş konsollar üzerinde yükseltilen Amcazâde Hüseyin Paşa Mektebi (1112/1700-1701) bu çağın habercisidir. Birçok mektep sebil veya çeşme yapıları üzerinde yükseltilmiş, birinci katta dershane yanında küçük bir hoca odası oluşturulmuştur. Karaköy'de Kemankeş Mustafa Paşa Camii bitişiğindeki Reîsülküttâb İsmâil Efendi (1145/1732-33), Ayasofya avlusundaki I. Mahmud (1153/1740) ve Fındıklı'daki Zevkî Kadın (1169/1755-56), Bâbıâli'deki Tersane Emini Hacı Yûsuf Efendi mekteplerinde dershane yanında veya koridor sonunda bir küçük mekân bulunmaktadır. Sütun başlıkları, ocaklar ve saçaklar barok üslûbundadır. Kornişler kirpi saçak şeklinde veya içbükey profillidir. Dershanelerin tonoz örtüleri dış kütleye yansımakta ve yapının genel görünümünde önemli bir rol oynamaktadır. XVIII. yüzyılda çok tekrarlanan sebilküttâblara Seyyid Hasan Paşa (1158/1745), Recâi Mehmed Efendi (1181/1767), Şah Sultan (Eyüp) örnekleri verilebilir. Bu tipte zemin katta sebil, helâlar ve geçiş mekânları yer almakta, birinci kata merdivenlerle ulaşılmaktadır. Recâi Mehmed Efendi ve Şah Sultan mekteplerinde merdiven avludan üstü açık

olarak yükselmektedir. Dershane genellikle dikdörtgen planlıdır ve aynalı veya tekne tonozla örtülüdür.

Bazı dershanelerde dikdörtgen planlı iç mekân biri küçük, diğeri büyük iki tonozla örtülmüştür. Nitekim Fındıklı'daki Zevkî Kadın Mektebi'nin dershanesinin girişinde dar bir tonozla örtülen bir bölüm vardır. Girişten ana mekâna geçişte iki sütun ve onlara dayanan üç kemerle mekân içinde sıra kemerli (arcade / arkadlı) bir geçiş oluşturulmuştur. Benzer iç mekân düzenlemeleri İstanbul'da XVIII. yüzyıl Fener evlerinde de görülmektedir. Duvar örgüsü genellikle taş-tuğla almaşıktır. Duvarların üst kesimlerinde kuş köşklerine yer verilmiştir. Duvar yüzeylerinde ve pencere alınlıklarında sıva ile yapılmış geometrik desenli kabartma derzlemeler mevcuttur.

XVIII. yüzyıl mekteplerinde dikdörtgen plan çok kullanılmıştır; Şebsafâ Kadın Camii yanındaki mektep dershanesi köşeleri pahlanmış dikdörtgen planıyla ilginç bir örnektir. 1201'de (1787) yapılan mektebin dershanesine küçük bir holden geçilerek ulaşılmaktadır. Helâ dışta hol kütlesine bitişik konumdadır. Plan ölçüleri yaklaşık 5 × 8 m. boyutlarındaki dershanenin üstü bir tonozla örtülmüştür. 1950'lerde Atatürk Bulvarı'nın açılması sırasında yol seviyesi yükseltildiğinden yapının çevresiyle olan ilişkileri değişikliğe uğramıştır. 1176'da (1762) yapılan Koca Râgıb Paşa Külliyesi içinde yer alan fevkanî mektep ise eşi olmayan bir iç mekân düzenine sahiptir. Dershanenin yaklaşık 5 × 6 m. ölçülerinde olan orta mekânının üstünü bir aynalı tonoz örtmektedir. Kemerli sütunlarla orta mekân yanlara doğru açılmış, kullanılan alan iki kat büyütülerek 5 × 12 m. ölçülerinde olan uzun bir derslik elde edilmiştir.

XIX. yüzyılda ıslahat hareketlerinin bir parçası olarak devlet tarafından askerî ve sivil okullar açılmış, eğitim Avrupa'dan alınan modellere göre biçimlenmeye başlamıştır. Geleneksel anlayışı yansıtan son mekteplerden birini II. Mahmud Cevrî Kalfa adına yaptırmıştır. 1819-1820'de Divanyolu üzerinde yükselen bu mektep zemin katındaki sebiller ve anıtsal tonoz örtüsüyle geç Osmanlı döneminin dikkat çekici bir uygulamasıdır (bk. CEVRÎ KALFA MEKTEBİ). Osmanlı devri sıbyan mektepleri çocuklar için tasarlanmış bir yapı türünün özgün örneklerini oluşturmaktadır (ayrıca bk. DİA, XXIII, 258-259).

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, II, tür.yer.; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi I, s. 94, 454; a.mlf., a.e. III-IV, III, 103-107, 123-124; IV, 546, 782, 785, 861, 864; Özgönül Aksoy, Osmanlı Devri İstanbul Sıbyan Mektepleri Üzerine Bir İnceleme, İstanbul 1968; Zeynep Ahunbay (Nayır), Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 81, 163, 172, 177, 182, 190; a.mlf., "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları", Mimarbaşı Koca Sinan, Yaşadığı Çağ ve Eserleri, İstanbul 1988, s. 279-287, 305-309; a.mlf., "Cairene Sabilkuttab and its Reinterpretation in Ottoman Architecture", Art Turc / Turkish Art, 10th International Congress of Turkish Art, Geneve 1999, s. 47-52; a.mlf., "Eyüp'teki Osmanlı Eğitim Yapıları ve Korunmalarıyla İlgili Öneriler", IV. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler, İstanbul 2000, s. 132-141; a.mlf., "The Architecture of Ottoman Primary Schools", International Congress on Learning and Education in the Ottoman World, Proceedings, İstanbul 2001, s. 89-99; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 297-335; Yüksel Yoldaş Demircanlı, İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi, İstanbul 1989, s. 349-354; Haluk Sezgin, "Les maisons en pierre de Fener", Armos, Thessaloniki 1991, s. 1597-1629; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, II, 11-28; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", İstanbul Armağanı, İstanbul 1997, III, 347-374; Nihal Yöney Uluengin, Osmanlı Türk Sivil Mimarisinde Pencere Açıklıklarının Gelişimi, İstanbul 1998, s. 41-52; Ülkü Altınoluk, Binaların Yeniden Kullanımı, İstanbul 1998, s. 85, 88; M. Cerasi, Osmanlı Kenti (trc. Aslı Ataöv), İstanbul 1999, s. 144-148; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri, III", TED, X-XI (1981), s. 212-222, 231, 233-238; a.mlf., "İstanbul [Tarihî Eserler]", İA, V/2, s. 1214/107-109; Necdet Sakaoğlu, "Sıbyan Mektepleri", DBİst.A, VI, 546-547.

A. Zeynep Ahunbay

Mektep İlâhisi ve Gülbangi.

Osmanlılar'da geleneksel olarak dört yıl dört ay dört gün veya beş yıl beş ay beş gün gibi kalıplaşmış rakamlarla belirlenen öğrenime başlama yaşına ulaşmış çocukların mektebe gitmeleri dolayısıyla düzenlenen törenlere "âmin alayı, bed'i besmele cemiyeti, mektep cemiyeti, dua cemiyeti" gibi adlar verilmiş, bu törenler sırasında okunan ilâhiler güfte mecmualarında "mektep ilâhisi" ismiyle kaydedilmiştir. Tören sonunda belli bir eda veya makamla okunan duaya da "mektep gülbangi" denilir.

Âmin alayı töreni uğurlu sayılan pazartesi, perşembe veya kandil günlerine rastlatılır, o günün sabahı mahallenin bütün öğrencileri mektepte toplanır, ilâhi okuyacak öğrencilerle (ilâhi takımı) ilâhiler okunurken belirli yerlerinde yüksek sesle âmin diyecek olan diğer öğrenciler (âminciler) sıralanır, başlarına da ilâhici başı denen bir talebe geçerdi. Âmin alayı ilâhiler okuyarak mektepten okula yeni başlayacak çocuğun evine doğru yola çıkar, ilâhici başı bu sırada okunan ilâhileri ve alayı idare ederdi. Bu arada veliler ve mahalle sakinleri de alaya katılır, yol boyunca gittikçe artan kalabalık mektebe başlayacak olan çocuğun evinin önüne gelirdi.

Ailenin durumu müsaitse hoca, kalfası ve ilâhi okuyan birkaç öğrenci mahalleden alaya katılanlarla birlikte evin selâmlığına alınarak oturtulurdu. Rahlenin başına geçen hoca çocuğu karşısına alır, besmele çektirir, "rabbi yessir ..." duasını tekrarlatıp ilk ders olarak elif cüzünden elifbânın yer aldığı ilk sayfayı okutur, üç defa "rabbi zidnî ilmen" (yâ rabbi ilmimi arttır) âyetini söyletince hazır bulunanlar âmin derlerdi. Bir aşr-ı şerifin ardından ilâhiciler ilâhi okuduktan sonra hocanın mektep gülbangini çekmesi ve dua etmesiyle törenin ilk safhası tamamlanır, hocaya ve öğrencisine hediyeleri verilir, davetlilere ikramda bulunulurdu. Ailenin sosyal durumuna göre bir âlim, şeyh veya devlet adamı da törene davet edilirdi. Zengin aileler bazan diğer mekteplerin ilâhi takımlarını tutarlardı. Bu ilk törenin ardından yeni öğrenci erkek ise midilliye, kız ise faytona bindirilip ailesi de alaya katılarak tekrar yola çıkılır ve yine ilâhiler okunup âminler çekilerek mektebe başlayacak bir diğer çocuğun evine gidilir, aynı tören orada da tekrarlanırdı. Ailenin durumu evde tören yapmaya müsait değilse öğrenci

kapının önünde okunan ilâhiler ve dua ile mektebe uğurlanır, daha sonra ilk derste benzer bir tören yapılırdı. Bir tekke mensubunun, özellikle şeyh ailesinden bir çocuğun mektebe başlaması esnasında evlerde icra edilen törenler tekkede yapılır, alay tekkenin önünden geçerken dervişanın da katılmasıyla nevbeye çıkılarak sancaklarla alay karşılanır, bu sırada mazhar, halîle, kudüm gibi sazlar eşliğinde nevbe vurulup ilâhiler okunurdu. Cemâleddin Server Revnakoğlu 1888'de Eyüp'te şahit olduğu bir nevbeyi aktarmaktadır (bk. bibl.).

Mektebe başlama çağına gelmiş bütün çocuklar aynı şekilde evlerinden toplandıktan sonra âmin alayı büyük bir kalabalık halinde mektebe döner, avluda güftesi Şeyh Mehmed Bekrî'ye ait sabâ makamındaki, "Kad fetehallāhu bi'l-mevâhib ve câe bi'n-nasri ve'l-meârib / Ve es-beha'l-kevnü fî sürûrin ve fî emânin mine'l-metâib" (Allah kullarına nice nimetler vermiştir ...) ilâhisi (şuğul) okunduktan sonra hocanın çektiği gülbangin ardından merasim dua ile son bulur (uzun bir dua metni için bk. Mehmed Fevzi Efendi, s. 65), talebeler sınıfa girerek derse başlanırdı. Âmin alayı töreni hemen her yerde aynı şekilde olmakla birlikte küçük yerleşim birimlerinde daha mütevazi uygulamalardan da söz edilmektedir. Öte yandan ilâhilerin mahallî güfte ve bestelerle veya bazı değişikliklerle okunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Yahya Kemal Beyatlı hâtıralarında Üsküp'te mektebe başlarken alaydaki çocukların, "Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü" ilâhisini, "Çıkmış Tanrı melekleri bakar Allah deyü deyü" şeklinde okuduklarını belirtir.

Mektep ilâhilerinin bir kısmı güfteleri Yûnus Emre ve Niyâzî-i Mısrî'ye ait tasavvufî parçalardır. Aralarında ritmik ve coşkun bir edaya sahip, güftesi Arapça olan şuğullerin de bulunduğu bu eserlerin tanınmışları şunlardır: Güftesi Sultan II. Mustafa'ya ait, "Yessir lenâ hayre'l-umûr" (Hayırlı işlerimizi kolaylaştır yâ rabbi) nakaratlı eviç ilâhi "Allāhu rabbî lâ-yezâl" (Töre, VII, 110-111); güftesi Yûnus Emre'ye, bestesi Zekâi Dede'ye ait, "Ne bahtlı ol kişi kim okuduğu Kur'ân ola" matla'lı hüzzam ilâhi; torununun mektebe başlaması dolayısıyla yine onun bestelediği, güfteleri Yûnus Emre'ye ait uşşak makamında, "Allah emrin tutalım / Rahmetine batalım" mısraıyla başlayan uşşak ilâhisiyle (Şengel, III, 69), hisar-bûselik makamında, "Yâ ilâhî sana geldik bizi mahzûn eyleme" (Töre, IX, 146-147), rast makamında, "Tövbe edelim zenbimize tübtü ilallah, yâ Allah"

(Şengel, I, 87), acem-kürdî makamında, “Yâ ilâhî başlayalım ism-i bismillâh ile” (Töre, VIII, 143), hüzzam makamında, “Gel vücudun âteş-i aşk-ı habîbullaha yak” (a.g.e., V, 140-141) mısraıyla başlayan ilâhileri Zekâi Dede’nin notaları günümüze intikal etmiş bestelerindendir. Güftesi Yûnus Emre’ye ait hicaz makamında, “Şol cennetin ırmakları akar Allah deyü deyü” ilâhisiyle, “Bu aşk bir bahr-i ummandır buna hadd ü kenâr olmaz”; “Münâdîler nidâ eyler gelin Allāh’a mevlâya”; “İsm-i sübhân virdin mi var bahçelerde yurdun mu var”; “Yâ ilâhî zâtı pâkin hürmetine el-aman”; “Râhat-ı cân ister isen her seher Kur’ân’a bak”; “Yâ ilâhî bir bölük âciz kapına gelmişiz” ilâhileri kaynaklara intikal etmiş diğer mektep ilâhileri arasında zikredilebilir. “Gözüm ki kana boyandı şarâbı neyleyeyim” mısraıyla başlayan, güftesi Şeyh Saffet Efendi’ye ait hüzzam makamındaki mektep ilâhisi (notası için bk. a.g.e., V, 141) Mehmed Âkif Ersoy’un “Âmin Alayı” şiirine ilham kaynağı olmuştur. Ali Birinci, 1832 yılında okunmakta olan mektep ilâhilerinin güftelerini bir cönkten alarak

bazı eksikliklerle birlikte yayımlamıştır (bk. bibl). Bunun dışında bir kısım ilâhiler de Mektep İlâhîsi adlı bir kitapçıkta toplanmıştır (İstanbul 1325, 1332). Tanzimat’tan sonra halk arasında çok beğenilmiş olan, “Ey gāziler yol göründü yine garîb serime” ile, “Sivastopol önünde yatar gemiler” marşları da âmin alaylarında okunmuştur. II. Abdülhamid devrinde âmin alaylarında Batı mûsikisi esaslarına göre bestelenmiş bazı marşların da okunduğu, bunların sonunda “padişahım çok yaşa” diye bağırıldığı bilinmektedir. Çocuk şarkılarının bulunmadığı dönemlerde bu maksatla kullanılan mektep ilâhileri Kur’an okumayı, Allah’ı ve Hz. Peygamber’i sevmeyi, ilim öğrenmeyi, güzel ahlâkı, vatan sevgisini, şehid ve gazi olmayı telkin eden güfteleriyle dikkat çekmektedir.

Âmin alayı töreninin sonunda çekilen ve mahallî bazı farklılıklar gösteren gülbank metinleri yer yer değiştirilerek irticâlen bir nevi beste ile okunmuştur. Ancak âmin alayı geleneği ortadan kalktığı ve bu okuyuş tesbit edilemediği için notası elde bulunmamaktadır. Gülbankçi denen kişinin veya hocanın okuduğu bu gülbanklerden birinin metni şöyledir: “Allah Allah, illallah! Celîlü’l-cebbâr, muînü’s-settâr, hâliku’l-leyli ve’n-nehâr, lâyezâl, zü’l-celâl birdir Tanrı. Erin erliğine, Hakk’ın birliğine, dîn-i mübîn uğruna, şehid olan gaziler aşkına diyelim aşk ile bir Allah. Allah Allah Allah, dâim hay! (üç defa). Evveli Kur’an, âhiri Kur’an. Tebâreke’l-lezî

nezzele’l-furkān. Eli kan, kılıcı kan, sînesi üryan, ciğeri püryan. Dîn-i mübîn uğruna şehid olan gaziler aşkına diyelim aşk ile bir Allah. Allah Allah Allah, dâim hay! (üç defa). Evveli gazâ, âhiri gazâ, inâyet-i Hudâ, kasd-ı a‘dâ, dîn-i mübîn uğruna şehid olan gaziler aşkına diyelim aşk ile bir Allah. Allah Allah Allah, dâim hay! (üç defa). Hacılar, gaziler, râviler; üçler, yediler, kırklar; gülbang-i Muhammedî, nûr-i nebî, kerem-i Alî, pîrimiz, üstâdımız Hazreti Osmân-ı Zinnûreyn-i Velî gerçekler demine, devrânına hû diyelim, hûûu!”

Çok az farkla sünnet gülbangi olarak da okunan bu gülbangin tahsilden çok gazâ ve cihadı teşvik ettiği, şehid ve gazilerin unutulmaması gereğini vurguladığı görülmektedir. Bu durum mektebe başlamanın okumayı öğrenme konusunda atılmış ilk adım olması yanında çocuğun ileride vatan ve millet için şehâdeti göze alabileceğinin ilk telkini olarak da kabul edilebilir. Gülbank metninde Hz. Peygamber ve Hz. Ali’den sonra gülbank geleneğinde pek yaygın görülmeyen bir şekilde Hz. Osman’ın adının anılması, onun okuma yazma bilmesi ve vahiy kâtiplerinden olmasının yanı sıra mektebe başlayan çocuğun okumaya Kur’an ile başlaması sebebiyle Kur’an’ı bir araya toplatması, nüshalarını yazdırıp İslâm dünyasının belli başlı merkezlerine göndermesiyle ilgili olmalıdır. Gülbank geleneğinin Bektaşîlik’ten doğarak yaygınlık kazandığına dikkat çeken Bektaşî dede-babalarından Bedri Noyan, gülbank metninde aslında Hz. Osman yerine Hacı Bektâş-ı Velî’nin adının zikredildiğini, sonradan yapılan bu değişikliğin ise anlamsız ve yersiz olduğunu söylerse de yukarıdaki açıklama çerçevesinde bu iddianın isabetsiz olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Fevzi Efendi, Mevhibetü’l-vehhâb, İstanbul 1325, s. 65; Ahmed Râsim, Falaka, İstanbul 1927, s. 51-60; Türkiye Maarif Tarihi, I, 91-96; Musahibzâde Celâl, Eski İstanbul Yaşayışı, İstanbul 1946, s. 29-31; Yahya Kemal Beyatlı, Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım, İstanbul 1973, s. 21; Şengel, İlâhîler, I-IV, tür.yer.; Töre, İlâhîler, V-IX, tür.yer.; Ali Birinci, “Mahalle Mektebine Başlama Merâsimi ve Mekteb

İlâhileri”, II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri IV, Ankara 1982, s. 37-57; a.mlf. - İsmail Kara, Mahalle Mektebi Hatıraları, İstanbul 1997, s. 23-31, 40; Mehmed Akif Ersoy, Safahat (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987, s. 128-129; Bedri Noyan, Bektâşilik Alevîlik Nedir, Ankara 1987, s. 128; Mehmed Emin Altıntop, Türk Din Musıkîsinde Arapça Güfteli İlâhîler: Şuğuller (yüksek lisans tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 209; Tâhirülmevlevî, “An‘anât-ı Kadîmemizden Mektebe Başlama Merasimi”, Mahfil, IV/42, İstanbul 1342, s. 114-115; M. Halit Bayrı, “İstanbul’da Mektebe Başlama”, Halk Bilgisi Haberleri, XI, İstanbul 1942, s. 49-54; M. Şakir Ülkütaşır, “Sıbyan Mektepleri ve Mektep Cemiyetleri”, TY, sy. 245 (1955), s. 993; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, a.e. (Yûnus Emre özel sayısı), V/319 (1966), s. 129-130; Mustafa Uzun, “Türk Tasavvuf Edebiyatında Bir Dua ve Niyaz Tarzı Gülbank”, İLAM Araştırma Dergisi, I/1 (1996), s. 81-82; a.mlf., “İlâhi”, DİA, XXII, 66; Pakalın, I, 59; Mustafa Öcal, “Âmin Alayı”, DİA, III, 63.

Mustafa Uzun

MEKTÛBÂT

(مكتوبات)

İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) mektuplarından derlenen eser.

Bir mutasavvıf tarafından yazılan en kapsamlı ve en meşhur mektup külliyatı olup tevarüs ettiği ve geliştirdiği Nakşibendî geleneği hakkındaki başlıca kaynak durumundadır.

Mektûbât, her şeyden önce İmâm-ı Rabbânî'nin mânevî tekâmül sürecini göstermesi bakımından önem taşımaktadır. Eser ayrıca onun mürşidi Bâkî-Billâh ve halifeleriyle olan münasebetlerini, vahdeti şühûdun vahdeti vücûda tercih edilebilirliği gibi konularda geliştirdiği ihtilâflı görüşlerini, ikinci İslâmî binyılın müceddidi olduğu iddiasını, Kâbe'nin hakikatinin hakîkat-i Muhammediyye'ye üstünlüğü fikrini, kendi tanımladığı Sünnî akîdenin yegâne doğruluğunu, Nakşibendî tarikatının mükemmeliyetini yansıtan düşünceleri içerir. İmâm-ı Rabbânî'nin Muâviye b. Ebû Süfyân'ı idealleştirmeyi uygun gördüğü dikkat çekmektedir. Bu durum onun aşırı bir Şiî düşmanı olmasının sebebini de açıklığa kavuşturmaktadır ki bu tavır kendisinden sonraki Nakşibendî-Müceddidî geleneğinin ana çizgisini oluşturmuştur. Hindistan'daki siyasî duruma ve bu ülkede İslâm'ın etrafındaki Hint çevresine temas eden mektupların sayısı nisbeten azdır ve bu mektuplar günümüz âlimlerinin göstermiş olduğu ilgiye lâyık değildir.

İmâm-ı Rabbânî mektuplarını ihtiyaç doğdukça farklı zamanlarda çeşitli kişilere hitaben yazmıştır. Ancak kendisi mektuplarının çok değerli ve ilâhî tasdike mazhar bir bütün oluşturduğu fikrindedir. İleri gelen halifelerinden Muhammed Hâşim Kişmî'ye, "Yazdığın bütün ilimler, söylediğin her şey Allah'ı hoşnut etmektedir; Allah bunların tamamını kabul etmiştir" şeklinde bir ses duyduğunu söylediği rivayet edilir. İmâm-ı Rabbânî, mektuplarına atfettiği bu büyük değerden dolayı bunların derlenmesi ve yayılmasını bir görev telakki etmiştir. Mektuplarını içeren ilk defterin (cilt) derlenmesini onun adına Yâr Muhammed Tâlekānî üstlenmiştir. 1025'te (1616) derlenmesi tamamlanan bu defter, Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'ne

katılan sahâbîlerinin sayısını sembolize eden 313 mektup, Mevlânâ Abdülhay Hisârî'nin 1028'de (1619) derlediği ikinci defter esmâ-i hüsnâyı sembolize eden doksan dokuz mektup, Muhammed Hâşim Kişmî'nin 1031'de (1622) derlediği üçüncü ve son defter herhangi bir sembolik anlatımı olmayan 123 (veya 124) mektup ihtiva eder. Böylece eser İmâm-ı Rabbânî'nin ölümünden önce son şeklini almıştır. Mektuplara tarih düşülmemekle birlikte bunların kronolojik sırayla derlendiği söylenebilir.

İmâm-ı Rabbânî'nin üslûbunun güzel ve etkileyici olduğu söylenemez. Eser tasavvuf teorileri ve kelâm terminolojisi ağırlıklı bir muhteva taşır. Mektupların bazan mantıkî tutarlılıktan yoksun olduğu, nazarî bir konudan bahsedilirken hissî veya edebî bir ifadeye geçiş yapıldığı görülmektedir. Eseri neşreden Nûr Ahmed Amritsârî de Mektûbât'ta bu tür problemlerin olduğunu kabul eder ve okuyucudan anlayamadığı meseleleri Allah'a havale etmesini ister.

Mektûbât'ın Hindistan, Orta Asya ve Osmanlı-Türk dünyasında Nakşibendî-Müceddidî tarikatının geniş kitlelere yayılmasında oynadığı rol muhtemelen oldukça sınırlı ve tarikatın faal müridlerinin etkisinden daha az olmuştur. Eserin Mevlânâ'nın Meṡnevî'si ile kıyaslanabilecek derecede etkili olduğu iddiası olsa olsa bir abartı olarak görülebilir. Bununla beraber yeni baskılarının yapılması ve çeşitli dillere tercüme edilmesi Nakşibendî çevrelerinde sürekli okunduğunu göstermektedir. Son yıllarda Mektûbât'ın ilmî yönden incelenmesine yönelik dikkate değer bir ilginin ortaya çıktığı görülmektedir.

Eserin Farsça metni ilk defa 1290'da (1873) Delhi'de, ardından 1889'da Leknev'de yayımlanmış, Nûr Ahmed Amritsârî'nin "hisse" başlığı altında bölümler halinde ve her bölümün sayfalarını ayrı ayrı numaralandırarak 1328 (1910) ve 1352 (1933) yılları arasında yaptığı neşirler bu iki neşrin yerini almıştır. Metin kenarına kelime ve kavramları açıklayıcı not ve yorumlar ilâve eden Amritsârî'nin ilk deftere ilişkin açıklamaları Dürrü'l-maʿrife, ikinci defter için olanları Nûrü'l-ḫalâʾiḳ, üçüncü defter için olanları ise Maʿrifetü'l-ḥaḳāʾiḳ başlığını taşır. Amritsarî neşri birinci defter bir, ikinci ve üçüncü defterler diğer bir cilt olarak iki cilt halinde çeşitli tarihlerde yeniden yayımlanmıştır (Lahor 1391; Karaçi 1393; İstanbul 1997 [Karaçi neşrinin ofset baskısı]; Peşâver 1991; Quetta 1999). Baskıların

bazısında her “hisse”deki ayrı sayfa numaralandırması dikkate alınmayıp iki cilt birbirini tamamlar şekilde aralıksız numaralandırılmıştır.

Mektûbât’ın Türkçe’ye ilk tercümesi 1158 (1745) yılında Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından yapılmıştır. Mütercim bu çeviriye yazdığı girişte İmâm-ı Rabbânî ve onun Nakşibendî silsilesinin kısa hikâyesini anlatmış, Nakşibendî-Müceddidî tarikatının izahını yapmıştır. Müstakimzâde ayrıca İmâm-ı Rabbânî’nin oğlu Hoca Muhammed Ma‘sûm’un Mektûbât’ını da tercüme etmiş, bu iki tercüme bir arada 1277 (1860) ve 1978’de İstanbul’da basılmıştır. Necip Fazıl Kısakürek bazı mektupların tercümesini Küçük Mektubat adıyla yayımlamış (İstanbul 1955), Büyük Doğu dergisinin çeşitli sayılarında eserden seçtiği mektupların yayımını sürdürmüştür. Mehmet Süleyman Teymüroğlu’nun İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûki’nin Mektubatı (İstanbul 1962), Hüseyin Hilmi Işık’ın birinci defterin çevirisi (Mektubat, İstanbul 1968) ve Abdülkadir Akçiçek’in Muhammed Murad el-Kazânî’nin yaptığı Arapça tercümesinden yaptığı sadeleştirilmiş tercümesi (Mektûbât-ı Rabbani, I-II, İstanbul 1977,) eserin diğer Türkçe çevirileridir. Mektûbât Urduca’ya Kādî Alîmüddin (Lahore 1913) ve Züvvâr Hüseyin (I-IV, Karaçi 1988-1993) tarafından tercüme edilmiştir. Kazânî’nin Arapça çevirisi ed-Dürerü’l-meknûnâtü’n-nefîse (Mekke 1317/1899; tekrar basım, Beyrut, ts.) Mektûbât’ın şimdiye kadar yapılan en başarılı tercümesidir.

Fazlurrahman (Selected Letters of Shaikh Ahmad Sirhindi, Karachi 1968) ve Muhammed Abdülhak Ensârî (Sufism and Shari’ah: a Study of Shaykh Sirhindi’s Effort to Reform Sufism, Leicester 1986, s. 173-316) Mektûbât’tan seçtikleri mektupların bir kısmını İngilizce’ye çevirmişlerdir.

İmâm-ı Rabbânî’nin Mektûbât’ta zikrettiği hadisler iki ilmî çalışmanın konusu olmuştur: Muhammed Saîd, Teşyîdü’l-mebânî fî taḫrîci eḥâdîs̱i Mektûbâti’l-İmâm er-Rabbânî (Haydarâbâd 1311); Babur Baig Mitaly, Maktûbât-i Mujaddid-i Alf-i Sani: Takhrij-i Ahadis (doktora tezi, Lahore, Pencap Üniversitesi, 1994). Mektûbât’ın çözümlemeli indeksleri Arthur Buehler tarafından yayımlanmıştır (Fehâris-i Taḥlîli-yi Heştgâne-yi Mektûbât-i Aḥmed-i Sirhindî, Lahore 2001).

BİBLİYOGRAFYA

İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, Karaçi 1393/1973; Ethem Cebecioğlu, “İmâm-ı Rabbânî ve Mektubâtı”, AÜİFD, XXXV (1996), s. 193-241; a.mlf., “Klasiklerimiz / VIII: ‘el-Mektubat’ (İmâm-ı Rabbânî Ahmed-i Faruk es-Serhendî - 971/1564-1034/1624)”, Tasavvuf, III/9, Ankara 2002, s. 369-383; Hamid Algar, “İmâm-ı Rabbânî”, DİA, XXII, 194-199.

Hamid Algar

MEKTÛM

(bk. RİCÂLÜ'l-GAYB).

MEKTÛM

(bk. MUHAMMED b. İSMÂİL el-MEKTÛM).

MEKTUP

(مکتوب)

Sözlükte “yazmak” anlamındaki ketb kökünden türetilmiş olup “yazılan şey” demektir. Ancak Araplar bunun yerine daha çok kitâb, risâle, ahd, vasıyye ve sahîfe kelimelerini kullanmaktadır. Türkçe’de bunun yanında Farsça’dan geçen nâme kelimesiyle “ihbarnâme, temliknâme, vasiyetnâme” gibi yazılı evrak adları yapılmıştır. Mektubu yazan kişi muhatabından birtakım isteklerde bulunuyorsa bu tür mektuplara vasıyye adı verilir. Bir kimsenin ölümü halinde yakınlarına bıraktığı, mallarının paylaşımı ve tasarrufu hususundaki isteklerini içeren mektubuna da bu bakımdan “vasiyet” veya “vasiyetnâme” denilmiştir. Ayrıca mektup bir edebiyat türüdür (mektûbat, münşeat, resâil). Çeşitli âyetlere dayanılarak (meselâ bk. el-A‘râf 7/62, 68, 93; el-Ahzâb 33/39; el-Cin 72/28; Abese 80/11-16) Kur’ân-ı Kerîm de Allah Teâlâ’nın kullarına gönderdiği emir ve uyarılarını içeren bir mektuplar mecmuası kabul edilebilir.

Günümüze ulaşan en eski mektuplar, milâttan önce II. binyılın başlarında Kayseri yakınlarındaki Kültepe ile (Kaniş-Kārum) Mezopotamya’daki Asur şehri arasında karşılıklı gönderilen, çivi yazısıyla kilden tabletler üzerine yazılmış ve yine kilden zarflar içine konularak metni ve zarfı mühürlenmiş mektuplardır. Kitâb-ı Mukaddes’te de birtakım mektuplardan söz edilmektedir. Bunların en eskileri Hz. Dâvûd ve Süleyman’ın yazdıkları olup çoğunlukla Mescidi Aksâ’nın ve Süleyman Sarayı’nın inşasıyla ilgilidir. Yeni Ahid’in büyük bir bölümü ise Pavlus, Petrus ve Yuhanna’nın çeşitli milletlere gönderdikleri dine davet mektuplarından oluşmaktadır (Concordance to the Good News Bible, s. 668). Kitâb-ı Mukaddes gibi Kur’an’da da Hz. Süleyman’ın yazdığı bir mektuptan (kitâb) bahsedilir. Bu mektup, Sebe melikesine (Belkıs) gönderilen ve onunla kavmini güneşe tapmaktan vazgeçip Allah’a ve Süleyman’a itaate çağıran bir mektuptur. Kur’an’da Belkıs’ın ağzından nakledilen ifadelerden mektubun besmele ile başladığı anlaşılmaktadır (en-Neml 27/28-31). Araplar’da, mektuba Allah’ın adıyla başlama geleneğini ilk başlatanın Hz. Peygamber’in çağdaşı Hanîfler’den Ümeyye b. Ebü’s-Salt olduğu rivayet edilir. Ümeyye

mektubuna “bismikellāhümme” ifadesiyle başlardı (Kalkaşendî, I, 480). Resûl-i Ekrem de ilk dönemlerde mektuplarının başına tevhid akîdesine uygun düşen bu ibareyi koydurmuştur. Daha sonra sırasıyla Hud sûresinin 41. âyetinden ilhamla “bismillâh”, İsrâ sûresinin 110. âyetinden ilhamla “bismillâhirrahmân” ve Neml sûresinin 30. âyetinden ilhamla “bismillâhirrahmânirrahîm” ifadelerini kullanmıştır (İbn Sa‘d, I, 263-264).

Neml sûresinin 30. âyetinde Belkıs’a yazılan mektubun vasfını belirleyen “kerîm” sıfatını “güzel, değerli, önemli” gibi zâhirî mânasıyla anlayanlar bulunduğu gibi mektubun mühürlü olduğu şeklinde yorumlayanlar da vardır (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XIX, 153; İbn Abdürabbih, IV, 241). Mektubun mühürlenmesi işi mektubun ilk ortaya çıktığı günden beri devam eden bir gelenekti. Tablet mektuplar ve zarfları gibi parşömene yazılan mektupların altı ve rulo halinde içine konuldukları mahfazaların ağızları da mühürlenirdi. Hz. Peygamber, İran kisrâsına mektup göndermek istediğinde kendisine Acemler’in mühürsüz mektupları okumadıkları hatırlatılmış, o da üzerinde “Muhammed Resûlullah” yazan akik bir mühür edinmiştir. Abdullah b. Abbas mühürsüz mektubu işareti olmayan, yani işe yaramayan falkumar okuna (gufl) benzetir (İbn Abdürabbih, IV, 281). Daha sonra kişilerin birbirine yazdıkları mektuplara imza atmaları âdet olmuştur. Resmî mektupların ise yetkili kişi tarafından imzalanmış olsa dahi mühürlenmesi -veya özel bir alâmetle işaretlenmesi-işi devam etmiştir. Hz. Süleyman - Belkıs kıssasında dikkat çeken diğer bir husus da söz konusu mektubun bir kuş tarafından götürülmüş olmasıdır. Mektup göndermede eskiden beri güvercinlerden yararlanılmaktadır. Müslümanlar da bu geleneğe uymuşlar ve mektubu hızla yerine ulaştırmada posta güvercinlerinden (el-hammâmü’z-zâil, el-hammâmü’l-hevâdî) faydalanmışlardır. Mektuplar güvercine ağırlık verip yormasın diye küçük boyutlu ince parşömen üzerine gubârî hatla (kalemü’l-cenâh “kanat yazısı”) iki sûret halinde yazılır ve bunlar iki saat arayla gönderilirdi (bk. BERÎD).

Müslüman geleneğinde kişiye yazılmış özel mektupların mahremiyeti vardır. Hz. Peygamber, sahibinin izni olmadan bir kimsenin mümin kardeşinin mektubuna bakmasının günah olduğuna işaret eder (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr, X, 320; Hâkim, IV, 300-301). Ancak askerî sırların haber verilme ihtimali ve casusluk faaliyeti gibi durumlarda bu mahremiyet kalkar. Nitekim müslümanların Mekke’nin fethi

için yaptığı sefer hazırlıklarını Mekke'deki yakınlarına bildirmek isteyen Hâtıb b. Ebû Beltea'nın mektubu onu götüren kadın yolda yakalanarak ele geçirilmiş (Buhârî, "İsti˒ẕân", 23) ve bu olay üzerine Allah'a ve inananlara düşman olanları dost edinmeyi ve onlara sır vermeyi yasaklayan âyet (el-Mümtehine 60/1) inmiştir. Gizlilik gerektiren işlerde mektuplar sır kâtipleri tarafından yazılır, bunların açılmamasına ve başkalarının eline geçmemesine dikkat edilirdi. Özellikle siyasî mektupların ve muahedenâmelerin mahremiyetini korumak veya tahrifini önlemek için bazı tedbirler alınmıştır (bk. KOZAK).

Hz. Peygamber arkadaşlarına, ordu kumandanlarına ve yabancı devlet adamlarına birçok mektup göndermiştir. Onun vahiy kâtiplerinin yanında resmî yazışmalarını kaleme alan kâtipleri ve mütercimleri vardı. Gönderilen mektupların büyük bir bölümü İslâm'a davet amacıyla yazılmıştır. Bunlardan Bizans İmparatoru Herakleios'a yolladığı mektubu Buhârî, Ehl-i kitaba mektup yazmanın usulüne dair açtığı babda verir ("İsti˒ẕân", 24).

Resûl-i Ekrem mektubuna besmele ile başlamış, adını açıkladıktan ve Allah'ın kulu ve elçisi olma vasfını belirttikten sonra Herakleios'un adını zikretmiştir. Bu arada ona "melik" yerine "Rumlar'ın büyüğü" şeklinde hitap ederek mülkün gerçek sahibinin Allah olduğunu vurgulamayı amaçlaması dikkat çekicidir. Ardından selâm faslı gelmektedir; ancak muhatabı müslüman olmadığı için dua anlamı taşıyan selâmı "hidayete erenlere" şeklinde genel ifadeyle vermiştir. Mektubun sonunda, yazılmasındaki asıl amacı teşkil eden İslâm'a davet gelir. Buraya muhatabın hıristiyan oluşu sebebiyle müslümanlarla ortak bir söze yani Allah'ın birliğine davet eden Âl-i İmrân sûresinin 64. âyeti konulmuştur. Hz. Peygamber'in mektubu gereksiz ifadelere yer verilmediğinden dolayı kısa ve özdür. Onun mektuplarından bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır; bunlardan Mukavkıs ile yalancı peygamber Müseylime'ye yazdıkları Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilmektedir.

Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn resmî yazışmalarda yazının güzelliğine ve üslûbuna büyük bir önem vermiştir. Hz. Peygamber mektup yazan kişinin kendi adıyla başlamasını ve yazdığı mektubu topraklamasını istemiş, bunun işi daha kolay kılacağını belirtmiştir (Taberânî, Müsnedü'ş-Şâmiyyîn, I, 38). Hadiste geçen "topraklama" ifadesini muhataba tevazu ile

hitap etme şeklinde mecaz olarak yorumlayanlar varsa da onu yazıdaki fazla mürekkebin toprağa emdirilerek dağılmasının önlenmesi şeklinde anlayanlar da vardır (Mübârekfûrî, VII, 410). Hadisin farklı rivayetlerinden bu ikinci yorumun daha doğru olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kurutma kâğıdının kullanılmasına kadar yazı üzerine tebeşir tozu serpildiği bilinmektedir. İdareciler tarafından mektupların imlâsına özen gösterilmesi istenirdi. Nitekim Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’den aldığı bir mektupta “min Ebî Mûsâ” yerine “min Ebû Mûsâ” yazıldığını görünce ona kâtibini cezalandırmasını emretmiştir (Belâzürî, s. 497; Beyhakī, II, 258). Arap yazısının yeni geliştiği, henüz nokta ve harekenin olmadığı dönemlerde yazışmalar sebebiyle bazı sıkıntılar yaşandığında şüphe yoktur. İslâm tarihi boyunca büyük kargaşalara ve iç savaşlara sebep olan ve etkileri günümüze kadar uzanan ilk fitne olayına Hz. Osman’ın, kâtibi Mervân b. Hakem’e yazdırdığı bir mektubun nokta ve harekesi olmadığı için yanlış anlaşılması veya Mervân’ın kasten halifenin ağzından farklı anlama gelen bir mektup yazması sebep gösterilir (Taberî, Târîḫ, II, 662 vd.). Herhalde bu gibi sebeplerden dolayı resâil ve inşâ divanlarıyla berîd teşkilâtı erken bir dönemde kurulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “İstiʾẕân”, 23, 24, 25; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 23; Tirmizî, “İstiʾẕân”, 20; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 497; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 263-264; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XIX, 153; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1407, II, 662 vd.; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1404/1983, IV, 241, 242, 281, 287; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul 1404/ 1983, X, 320; a.mlf., Müsnedü’ş-Şâmiyyîn (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1409/1989, I, 38; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 300-301; Beyhakī, Şuʿabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410, II, 258; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ (Şemseddin), I, 480, 481; Tahsin Özgüç, Kültepe-Kaniş, New Researches of the Center of Assyrian Trade Colonies, Ankara 1959, tür.yer.; Mübârekfûrî, Tuḥfetü’l-aḥveẕî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), VII, 410; Concordance to the Good News Bible (ed. D.

Robinson), New York 1976, s. 668; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 337 vd.; Câbir Kumeyha, Edebü’r-resâʾil, Kahire 1406/1986, s. 5 vd., 79 vd., 155 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 204 vd.; Gül Özaktürk, “Yazınsal Mektubun Tarihçesi”, Archivum Anatolicum: Anadolu Arşivleri, sy. 4, Ankara 2000, s. 143 vd.

Nebi Bozkurt

Arap Edebiyatı.

Arap edebiyatında mektup karşılığında kullanılan en yaygın kelime risâledir. Bunun yanında kitâb, hıtâb, sahîfe, kelime, makāle, lisân, me’lüke, elûk, meyâmir gibi kelimeler de aynı konumda görülmüştür. Özellikle mektup formundaki resmî risâlelerle uzun risâlelere kitap adının verilmesi daha yaygındır. “Mektup, kitapçık” anlamındaki risâlenin çoğulu resâil, “bilgi ve haberlerin bir kimseden diğerine iletilmesi işi” (elçilik, mesaj) mânasındaki risâlenin çoğulu ise risâlâttır (Lisânü’l-ʿArab, “rsl” md.). Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a ait bilgi, haber, emir ve yasakların kullara ulaştırılmasını ifade eden risâle ve risâlât kelimeleri yer almıştır. Bu görevi yerine getirmek üzere Allah tarafından seçilmiş kimseye de resul denmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rsl” md.).

“Bilgilerin yazı ile aktarılması, bilgileri içeren yazılı belge” anlamında risâle teriminin kullanılmasının Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik zamanında (724-743) başladığı kaydedilir. Emevîler’in ilk kâtiplerinden olan Sâlim Ebü’l-Alâ, Aristo’nun, öğrencisi Büyük İskender’e gönderdiği, onun fethettiği şehirleri nasıl yöneteceğine dair bilgiler içeren yazılı belgenin Yunanca aslından yaptığı tercümesinde risâle kelimesini kullanmış ve buna “risâletü Aristatâlîs ile’l-İskender fî siyâseti’l-müdün” adını vermiştir. Şair Ebû Dülâme ilk Abbâsî halifesi Ebü’l-Abbas es-Seffâh’a yazdığı methiyede, bir kâtibe tarafından yazılmış olan, Benî Esed reisine ait bir risâleden söz etmektedir (Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, X, 266). Daha sonra risâlenin “bilgi ve haberlerin yazılı iletme aracı” şeklindeki anlamı yaygınlaşmıştır; ilk mânada kullanılmasına ise nâdir olarak rastlanmaktadır (a.g.e., XX, 56; Yâkūt, II, 4-5; VI, 106, 166). İlmî ve edebî konularda makale tarzında yazılmış monografi kitapçıklarına risâle adının verilmesi, bunların ilk örneklerinin formel olarak mektup üslûbunda kaleme alınmış

olması ve talep üzerine hazırlanıp ilgiliye gönderilmesi sebebiyledir. Bu türün ilk örneklerinden olan Câhiz'in risâlelerinde bu özellik açıkça görülmektedir (ilmî risâleler için bk. RİSÂLE).

Arap edebiyatında mektup, kompozisyon türlerinin başında yer aldığı için edebî bir mektubun hitap edilen kişinin anlayışı ile sosyal mevkiine uygun, gereksiz uzatmalardan, yapmacık ifadelerden uzak, tabii, yalın, akıcı fakat edebî bir anlatımla kaleme alınmış olması temel özellikleridir (Ahmed el-Hâşimî, I, 44-45). Edebî bir mektubun sanat değeri, başta iç kafiyeler (seci) olmak üzere anlatıma derinlik ve tasvir gücü kazandıran mecaz, teşbih, istiare, kinaye, tevriye gibi sanatlara dayanır. Bu bakımdan edebî mektupla kaside arasında ilgi kuran İbn Tabâtabâ edebî mektubu serbest vezinli, nesre dönüştürülmüş (mahlûl) kaside, kasideyi de şiire dönüştürülmüş (maʻkūd) risâle olarak görür ve her ikisinin bölümleri, belâgat incelikleri ve yöntemlerinin birbirine benzediğini söyler (ʿİyârü'ş-şiʿr, s. 6-7). Ebû Hilâl el-Askerî bu noktalarda hutbe ile edebî mektup arasında benzerlik görür (Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn, s. 136).

Çağdaş âlimler mektupları özelresmî, edebî-gayri edebî, didaktik ve klişe mektuplar, ilmî, ehlî ve mütedâvel mektuplar, siyasî, içtimaî, hukukî, ticarî, dinî, zatî mektuplar, mensur ve manzum mektuplar, kısa, orta ve uzun mektuplar gibi sınıflamalara tâbi tutmuşlardır. Klasik tasnifte Arapça mektuplar için "ihvâniyyât" ve "dîvâniyyât" olmak üzere iki temel kategori belirlenmiştir. Bunlara ilmî risâleleri de eklemek gerekir.

İhvâniyyât türü mektuplar dost ve akraba arasındaki özel yazışmalardır. Konuları doğum, evlilik, bayram ve başarı kutlamaları, tâziye, teşekkür, hediyeleşme gibi normal hayatın olaylarıdır. Bunlarda hitap edilen kimseye karşı duyulan sevgi ve özlem gibi duygularla nostalji dile getirilir. Duyguların tasviri için bu tür mektuplarda uzun yazım (ıtnâb) üslûbunun kullanılması uygun görülmüştür. Mesafeler ve uzun süren ayrılıklar dostluk ve sevgi bağlarını zayıflattığından bu durumlarda gelen mektuplar uzaklardaki dostun vekili ve sadakatin şahidi olarak dostluğu kurtaran, sürdüren ve güçlendiren en önemli faktör olarak görülür. Kalkaşendî'den önceki yazarlar ihvâniyyâtın kutlama, tâziye, hediyeleşme ve iltifat gösterme gibi birkaç türünden söz etmişlerdir. Kalkaşendî ise ihvâniyyât için on yedi kategori belirlemiştir. Bunlar arasında ara buluculuk talebi, aşk,

özlem, ziyaret daveti, sevgi, evlenme teklifi, özür beyanı, teşekkür, sitem, hastanın durumunu sorma, haber iletme gibi hususlar yer alır (Ṣubḥu'l-aʿşâ, VIII, 126). Halife, vezir ve emîr gibi yüksek dereceli devlet adamlarıyla onların altında bulunan kimseler arasında özel işlerle ilgili olarak yazılan mektuplar da ihvâniyyâta dahil edilmiş, ancak bunlar resmî mektuba benzeyen ihvâniyyât olarak görülmüştür. İhvâniyyât türü mektuplarda nesirle yazılanlar çoğunluğu oluşturmakla birlikte nesir-nazım karışık olanlarla yalnız şiir halinde yazılan mektuplar da vardır. Ebû İshak es-Sâbî ile Şerîf er-Radî arasında teati edilen mektupların ilk bölümünü bu tür teşkil eder (krş. Resâʾilü'ş-Ṣâbî ve'ş-Şerîf er-Raḍî, s. 7-62). Özel mektuplarda anlatım daha lirik ve şiirseldir; çünkü övme, yerme, şikâyet ve sitem gibi birçok temada şiirle ortaktır.

Diğer inşâ türlerinde olduğu gibi mektuplarda da giriş (bidâyet / sadr), gelişme (mevzû) ve sonuç (nihâyet / hâtime) kısımları bulunur. Yazışma müslümanlar arasında ise mektup besmeleden sonra kısa hamdele ve bazan salvele ile başlar, daha sonra mektubun asıl konusuna geçilir. Doğu mektuplarında görülen bu standart başlama formuna karşılık Endülüs mektupları genellikle gönderilene dua veya bir manzume ile başlar ya da konuya doğrudan giriş yapılır. Müslümanlarla gayri müslimler arasındaki yazışmalarda bu klişeler yer almaz. Onlarda, "Bu falancadan falancaya bir mektuptur ..." gibi bir ifadeyle başlanır. Mektuplar çoğunlukla bir dua klişesiyle, bazan da muhtevaya uygun âyet, hadis, şiir, atasözü vb. ile son bulur. Resmî mektupların (dîvâniyyât) bölümlerinde de benzer klişeler yer alır. 90 (709) yılında Mısır valisi olan Kurre b. Şerîk'in mektuplarında bu klişelerin görülmüş olması, Arap toplumunda ondan çok daha önce mektup yazma geleneğiyle klişelerinin bulunduğunu gösterir (Becker, I, 92-94).

Dîvâniyyât (resâilü dîvâniyyât) adını, ilk teşekkülü Muâviye b. Ebû Süfyân zamanında (661-680) gerçekleşen, devletin resmî yazışmalarını hazırlamakla görevli Dîvânü'r-resâil'den (Dîvân-ı İnşâ) alır. Ancak yönetimin bütün mektupları bu divandan çıkmadığından devlet, idare ve hükümet işleriyle ilgili mektuplar için "resmî mektuplar" (resâil resmiyye) tabiri daha kapsamlı görülmüştür (Hüsnî Nâise, s. 246). Bunlar idarî, siyasî, adlî, kazâî, teşrîî, iktisadî vb. konularda tayin-azil, icâzet, yemin, kutlama, sulh, biat, iktâ, vasiyet, mehir, tezkire mektupları, veliaht olacaklar için yazılan ahidnâme, bir düşmana veya âsiye güvence olarak verilen

emânnâme, savaş veya zafer kutlaması, âsiler için yazılan tehdit mektupları, umuma açıklamalar içeren beyan mektubu (menşûrât / fermanlar) gibi resmî mektuplardır. İbnü'n-Nedîm, bu tür mektuplardan konularına göre belirlenmiş çok sayıda örnek zikrettiği gibi Kalkaşendî Dîvânü'l-inşâ'dan çıkan otuz çeşit mektup kaydetmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XV, 1-73). Dîvâniyyâtta, günümüzdeki idarî mektupların ince diplomasi üslûbunun yanında yüksek düzeyde bir edebî dilin kullanıldığı görülür. Bu sebeple Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib, Ebû İshak es-Sâbî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Sâhib b. Abbâd, Kādî el-Fâzıl ve İbn Nübâte gibi edip ve kâtiplerin kaleminden çıkmış dîvâniyyât mektupları, edebiyat ve belâgat âlimlerince yüksek edebî düzeyde inşâ örnekleri olarak değerlendirilmiştir. Bunların en iyileri divanda örnek olarak saklandığı gibi bu tür resmî ve edebî mektuplar halka okunur, muhtevaları tartışılıp yorumlanırdı.

Edebî mektup yazma sanatına "teressül" (sınâatü't-teressül), yazana da "müteressil" denir. Dîvân-ı İnşâ'da görev alacak müteressiller en yüksek edebî üslûba sahip edip ve yazarlar arasından seçilirdi. III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren devletin çeşitli kademelerinde görev yapacak kâtipler için el kitapları yazılmaya başlanmıştır. İbn Kuteybe'nin Edebü'l-kâtib'i, İbn Ebû Tâhir Tayfûr'un Kitâbü'l-Menṡûr ve'l-manẓûm'u, Ebû Bekir es-Sûlî'nin Edebü'l-küttâb'ı, İbn Halef'in Mevâddü'l-beyân'ı, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in el-Meṡelü's-sâʾir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâʿir ile el-Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîḳati'l-inşâ'sı, Şehâbeddin Mahmûd el-Halebî'nin Ḥüsnü't-tevessül ilâ ṣınâʿati't-teressül'ü, İbn Fazlullah el-Ömerî'nin, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭalaḥi'ş-şerîf'i ve bunun şerhi, İbn Nâzırülceyş'in Teṡḳīfü't-Taʿrîf'i bu tür eserlerdendir. On dört ciltlik hacmiyle bu nevi eserlerin en kapsamlısı Kalkaşendî'nin Ṣubḥu'l-aʿşâ fî ṣınâʿati'l-inşâ'sıdır (bu eserlerin bir listesi için bk. Samir al-Droubī, s. 60-79). Sözü edilen eserlerde, Dîvân-ı İnşâ'da kâtip olarak görev yapacak edibin yüksek düzeyli bir edebî ve belâgī üslûba, ayrıca geniş bir kültüre sahip olmasının zarureti, yetişmesi için okuyup ezberlemesi gereken ilmî ve edebî formasyon bilgileri, sahip olması istenen ahlâkî meziyetler, çeşitli kişi ve makamlara yazılacak mektupların başlangıç, sonuç ve muhtevalarının nasıl olması gerektiği, hitaplarda çeşitli düzeydeki yöneticiler için kullanılacak sıfat, lakap ve künye klişeleri, kompozisyon ve imlâ esasları, hat ve çeşitleri, harfler ve nitelikleri, mektuplarda kullanılacak kâğıdın evsafı, kalem ve divit çeşitleri, mürekkep, hokka vb. konularda ayrıntılı bilgilerle muhtelif mektup örnekleri yer alır.

Eski ve yeni zamanlara ait çok sayıda mektup koleksiyonu oluşturulmuştur. Bunlardan Ahmed Zekî Saffet'in Cemheretü resâʾili'l-ʿArab'ı (I-IV, Kahire 1971) Câhiliye, sadr-ı İslâm, Emevî ve Abbâsîler'in ilk dönemlerine ait mektup örneklerini kapsamaktadır. Bunun dışında Muhammed Kürd Ali'nin Resâʾilü'l-büleġāʾsı, Fâyiz Abdünnebî Felâh el-Kaysî'nin Edebü'r-resâʾil fi'l-Endelüs fi'l-ķarni'l-ḫâmisi'l-hicrî'si zikredilebilir. Ayrıca eskilerden Câhiz, İbn Hazm, İbn Zeydûn, İbnü'l-Mu'tez, Ebû Bekir el-Hârizmî, Bedîüzzaman el-Hemedânî, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Alâ el-Maarrî, Ebû İshak es-Sâbî, Şerîf er-Radî, Şerîf el-Murtazâ, Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Kādî el-Fâzıl, İbn Nübâte el-Mısrî; yenilerden Mahmûd el-Âlûsî, Kermelî, Cübrân Hâlil Cübrân, Mey Ziyâde, Mustafa Sâdık er-Râfiî, M. Reşîd Rızâ, Şekîb Arslan ve Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî tarafından yazılmış mektup ve mektuplaşma örneklerini kapsayan birçok koleksiyon mevcuttur (bunların bir listesi için bk. M. Şükrî el-Âlûsî, neşredenin girişi, s. 65-77).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "rsl" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "rsl" md.; İbn Ebû Tâhir, el-Mens̱ûr ve'l-manẓûm (nşr. Ahmed el-Elfî), Beyrut 1986, tür.yer.; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 6-7; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb, Tahran 1970, VI, 116; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, X, 266; XX, 56; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Ali M. el-Bicâvî - M. Ebü'l-Fazl), Kahire 1371/1952, s. 69, 136; Resâʾilü'ṣ-Ṣâbî ve'ş-Şerîf er-Raḍî (nşr. M. Yûsuf Necm), Kahire 1968, s. 7-62; Mecmûʿu resâʾil ve maķāmât, Bibliothèque Nationale, Arabe, nr. 3923, vr. 55, 60-61; Seâlibî, Yetîmetü'd-dehr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1375-77/1956-57, III, 8, 10-12, 80-83, 312; IV, 190, 191, 192; İbn Halef, Mevâddü'l-beyân (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986, s. 45-48, 323-355, ayrıca bk. tür.yer.; Ebü'l-Velîd İsmâil el-Himyerî, el-Bedîʿ fî vaṣfi'r-rebîʿ (nşr. H. Beiris), Rabat 1940, s. 55, 60, 178; Humeydî, Ceẕvetü'l-muķtebis, Kahire 1386/1966, s. 212; İbn

Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1978-79, I/1, s. 242, 486, 491; II/1, s. 194-195; III/1, s. 332; III/2, s. 705-755; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ (nşr. D. S. Margoliouth), London 1909-13, II, 4-5; V, 329, 351; VI, 67-68, 106, 166; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Mes̱elü’s-sâʾir (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 87-148; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 6-245, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Nübâte, Serḥu’l-ʿuyûn (nşr. Saîd el-Efgānî), Beyrut 1969, s. 3-8; İbn Nâzırü’l-Ceyş, Tes̱ḳīfü’t-Taʿrîf bi’l-muṣṭalaḥi’ş-şerîf (nşr. R. Vesely), Kahire 1987, neşredenin girişi, s. IV-V; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, bk. Fehâris, XV, 1-73; a.e. (Şemseddin), I, 244-356; II, 327; VIII, 126; IX, 9-225; Ahdeb, Keşfü’l-meʿânî ve’l-beyân ʿan resâʾili Bedîʿizzamân, Beyrut 1890, s. 372-373, 431-432, 511; C. H. Becker, Papyri Schott Reinhardt, Heidelberg 1906, I, 92-94; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili’l-ʿArab fî ʿuṣûri’l-ʿArabiyyeti’z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), III, 57, 61, 114-115, 120-121, 122-124, 136; IV, 262, 364-365; J. Leclercq, “L’amitié dans les lettres du moyen âge”, Revu du moyen âges latin, Strasbourg 1945, I, 391-410; a.mlf., “Le genre épistolaire au moyen âge”, a.e. (1946), II, 63-78; G. Lecomte, “L’introduction au Kitāb Adab al-Kātib”, Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, III, 45-63; Şevkī Dayf, el-Fen ve mez̠âhibüh, Kahire 1977, s. 95-113; G. Karlsson, Idéologie et cérémonial dans l’épistolographie byzantine, Uppsala 1962, s. 22; Ahmed el-Hâşimî, Cevâhirü’l-edeb, Kahire 1385/1965, I, 44-45, ayrıca bk. tür.yer.; G. Constable, “Letters and Letter-Collections”, Typologie des sources du moyen âge occidental, Turhout 1976, fas. 17, s. 25, 32; H. Hunger, Die Hochsprachliche profane literatur der Byzantinev I, Munich 1978, s. 206, 210-211; Hüsnî Nâise, el-Kitâbetü’l-fenniyye, Beyrut 1398/1978, s. 243-257, 318-329; Ali Ahmed Saîd Adonis, es̱-S̱âbit ve’l-müteḥavvil, Beyrut 1983, III, 21-33; Câbir Kumeyha, Edebü’r-resâʾil fî ṣadri’l-İslâm, Kahire 1406/1986, s. 5-14; M. Şükrî el-Âlûsî, Edebü’r-resâʾil beyne’l-Âlûsî ve’l-Kermelî (nşr. K. Avvâd - M. Avvâd), Beyrut 1407/1987, neşredenlerin girişi, s. 7-9, 65-77; Fâyiz Abdünnebî Felâh el-Kaysî, Edebü’r-resâʾil fi’l-Endelüs fi’l-ḳarni’l-ḫâmisi’l-hicrî, Amman 1409/1989, s. 7-86, 100-133; Samīr al-Droubī, A Critical Edition of and Study on Ibn Fadl Allāh’s Manual of Secretaryship, “al-Ta‘rīf bi’l-mustalah al-sharīf”, Mu‘tah 1992, s. 60-79; W. Marçais, “Les origines de la prose littéraires arabe”, RAfr. CCCXXX/1 (1927), s. 1-15; M. Grignaschi, “Le romain épistolaire classique ...”, Le Muséon, LXXX,

Louvain 1967, s. 219, 223; A. Arazi - H. Ben Shammay, “Risāla”, EI² (Fr.), VIII, 549-557.

İsmail Durmuş

Fars Edebiyatı.

Fars edebiyatında sultâniyyât ve ihvâniyyât şeklinde iki mektup (nâme) türü bulunmaktadır. Sultanların, devlet adamlarının birbirine ya da emirleri altında bulunanlara gönderdikleri resmî mektuplara sultâniyyât, halktan olan kişilerin yazdığı özel mektuplara da ihvâniyyât adı verilir. İran’da mektup yazmanın kuralları Sâmânîler döneminden itibaren oluşmaya başlamış, IX ve X. yüzyıllarda İran’ın doğusunda mahallî hânedanlıkların kurulmasıyla birlikte Farsça’nın saray ve edebiyat dili olarak kullanılması yaygınlaşınca emîrler arasında mektuplaşmada Farsça ağırlık kazanmıştır. Resmî yazışmalarının çoğunun Farsça olduğu Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmşahlar devrinde Dîvân-ı Risâlât müessesesinin oluşmasıyla sultâniyyât türü mektup yazımı edebî bir gelişme kaydetmiştir. Bunun sonucunda mektup yazma işinin bir sanat olduğu kabul edilerek inşâ ilminin alanına dahil edilmiş, Ḳābûsnâme, Siyerü’l-mülûk ve Çehâr Maḳāle gibi edebî eserlerde kâtiplik ve mektup yazma kurallarını anlatan bölümlere yer verilmeye başlanmıştır. Destûr-i Debîrî ve Destûrü’l-kâtib fî taʿyini’l-merâtib gibi eserler mektup yazmanın edebî bir nitelik kazandığı bu dönemde kaleme alınmıştır.

Mahmûd-ı Gaznevî devrinde Vezir Ebü’l-Abbas Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî’nin teşebbüsüyle resmî ve idarî mektuplaşmalarda Arapça terkedilip Farsça kullanılmaya başlandı. İranlı münşî, edip ve âlimlerin mektup yazmaya özel bir ilgi duymaları sonucunda her iki mektup türü gelişti, yeni üslûplar ortaya çıktı. Bilhassa resmî mektuplaşmalarda sıfat, unvan, lakap ve özel isteklere yer verilmesi bu mektup türünün kendine has bir üslûp ve şekil almasını sağladı. VI (XII) ve VII. (XIII.) yüzyıllarda Arapça mektupların örnek alınmasıyla V. (XI.) yüzyıl mektuplarında kullanılan unvan ve sıfatlar yerini uzun ve secili izâfet terkiplerine bıraktı. Divandaki her iş ve görev için Arapça mektuplardan iktibas edilen veya yeni üretilen özel unvan ve sıfatlar kullanıldı; bunlar üst makamlara yazılan mektuplarda daha çok yer almaya başladı. Safevîler devrinde özellikle

resmî mektuplarda aşırı derecede sanatlı ve süslü anlatım yaygınlaştı. Bu mektupların okunması son derece güçleşti. Kaçarlar döneminde ise üslûpta sadeleşme oldu.

Mektuplarda yer alan unvan, lakap ve dualar bunların yazıldığı siyasî ve içtimaî makam ve mevkiye göre değişiklik gösterir. Çoğunluğu Arapça olan bu sıfatların padişahlar için "melikü a'zam el-müeyyed bi-te'yîdi'r-rahmân hallede'llāhu eyyâme saltanatihî", âlimler için "üstâzü'l-efdal ve'l-ekâbir allâmetü'z-zamân", dostlar veya aile fertleri için "mahdûm-ı muazzam yâ hudâvendigâr ale'l-ıtlâk ebkāhu'llāhu teâlâ" gibi ifadeler kullanılmıştır. Mektuplar çoğunlukla Arapça veya Farsça manzum bir ifade, selâmlaşma ve buluşma isteğiyle başlar, şairane ifadelerin yer aldığı dua bölümüyle son bulurdu.

Eski Farsça'da mektuplar menşur, tevkī', fetihnâme, şikestnâme, ahidnâme ve sevgendnâme unvanlarıyla da görülür. Farsça edebî mektuplar "mekâtîb", "münşeât" veya "rukaât" adı verilen mecmualarda derlenmiştir. Beyhakī'nin Târîḫ'inde naklettiği, Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin mektupları olan Münşeʾât-ı Ebû Naṣr Müşkân, İmam Gazzâlî'nin Feżâʾilü'l-enâm min resâʾili Ḥücceti'l-İslâm adlı kitapta (Tahran 1353 hş.) toplanan ve zamanın şahsiyetleri hakkındaki görüşlerini içeren mektupları V. (XI.) yüzyılın örnekleri içinde sayılabilir. VI. (XII.) yüzyılda özel mektup türü örnekleri olarak dönemin âlim şeyhleri arasındaki yazışmaların şeklini yansıtan Nâmehâ-yi Ḥüccetü'l-İslâm Aḥmed Ġazzâlî (Tahran 1356 hş.), tasavvufî incelikli özel mektupları içeren Namehâ-yi ʿAynü'l-Ḳuḍât-ı Hemedânî (Tahran 1348 hş.), hem özel hem resmî mektupları ihtiva eden Münşeʾât-ı Ḫâḳānî (Tahran 1349 hş.) gösterilebilir. Reşîdüddin Vatvât'ın Ebkârü'l-efkâr fi'r-resâʾil ve'l-eşʿâr adlı eserinde yer alan mektupları (Nâmehâ-yi Reşîdüddîn Vaṭvâṭ, Tahran 1338 hş.) bu yüzyılın özel mektuplarına örnek teşkil eder. Bahâeddin Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî'nin et-Tevessül ile't-teressül'de yer alan mektupları da (Tahran 1315 hş.) bu döneme aittir. VII. (XIII.) yüzyıla ait örnekler arasında yer alan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin mektupları (Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddîn, İstanbul 1356

/1937) tasavvufî öğütleri ihtiva eder. VIII (XIV) ve IX. (XV.) yüzyıllarda Reşîdüddin Fazlullah (Nâmehâyî Ḫâce Reşîdüddîn Fażlullāh, Lahor 1940),

Mahmûd-ı Gâvân (Riyâżü'l-inşâʾ, Haydarâbâd 1948) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin (Risâle-i Münşeʾât, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4171) mektupları yüksek edebî değeri olan mektuplar içinde zikredilebilir. Münşeʾât-ı Ferhâd Mirzâ Muʿtemedüddevle (Bombay 1318) ve Emîr-i Nizâm Fâzıl Hân-ı Gerrûsî'nin Münşeʾât'ı (Tahran 1327 hş.) Kaçarlar döneminin edebî mektuplarına örnek olarak gösterilebilir. Muhammed Şah Kaçar'ın veziri Kāimmakām-ı Ferâhânî'nin Münşeʾât'ı da (Tahran 1337 hş.) özel ve resmî mektupları içerir. Hint alt kıtasında da Farsça mektuplar derlenerek Mekâtîb-i ʿAllâmî (Kalküta 1810), Mektûbât-ı Şeyẖ Şerefüddîn Yaḥyâ Münîrî (Kanpûr 1910) ve Rukaʿât-ı ʿAzîzî (Kanpûr 1895) adlı kitaplar oluşturulmuştur. Nâmehâ-yi Siyâsî-yi ʿAllâme ʿAlî Ekber Dihẖudâ (Tahran 1358 hş.), Nâmehâ-yi ʿAllâme Muḥammed Ḳazvînî be-Seyyid Ḥasan Taḳīzâde (Tahran 1353 hş.), Nâmehâ-yi Târîẖî ve Siyâsî-yi Seyyid Cemâlüddîn Esedâbâdî (Tahran 1350 hş.) İran'da Meşrutiyet'ten sonra yapılan başlıca mektup derlemeleridir (ayrıca bk. İNŞÂ).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülhâliḳ el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962, neşredenin önsözü; Müntecebüddin Bedîʿ, ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş.; Hânbâbâ, Fihrist, V, 5143-5150; Hüseyin Hatîbî, Fenn-i Nes̱r der Edeb-i Fârisî, Tahran 1366 hş., s. 323-345; Hüseyn Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 191-199; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Ez Güzeşte-i Edebî-yi Îrân, Tahran 1375 hş., s. 131-137; Hâşim Recebzâde, "Terkîb Elkû-yi Mersûm der Âġāz ve Pâyân-ı Nâme ve H̱iṭâb ve İmżâ-yı Ân", Nâme-i Ferhengistân, I/2, Tahran 1374 hş., s. 12-29; Dihhudâ, Luġatnâme, XII, 19672-19675; Fath-Allah Mojtabâ'î, "Correspondence in Islamic Persia", EIr., VI, 290-293; Tahsin Yazıcı, "Destûr-i Debîrî", DİA, IX, 211.

Rıza Kurtuluş

Türk Edebiyatı.

Günlük ve hâtırat gibi mektup da insanların özel hayatını veya sadece yazıldığı kişilerle ilişkilerini ilgilendirdiği için doğrudan doğruya bir edebî tür sayılmaz. Bu metinlerin edebî bir tür olarak kabul edilmesi için dil, üslûp, kompozisyon ve belli bir nisbette kurmaca özellikleri taşıması gerekir. Ancak mektup şeklinde yazılan, bir çeşit deneme / eleştiri yazısı sayılabilecek metinlerle (Nurullah Ataç, Okuruma Mektuplar, İstanbul 1958) manzum mektuplar (Necip Fazıl Kısakürek, "Zindandan Mehmed'e Mektup"), klasik mesneviler (Şeyh Gālib'in, Hüsn ü Aşk'ında Hüsn'ün ve Aşk'ın birbirine mektupları) ve romanlardaki mektuplar, hatta tamamen mektuplardan ibaret romanlar (Halide Edip Adıvar, Handan) hakkında bir edebî türden veya edebî anlatım tekniğinden bahsedilebilir. Edebiyatçılar arasında belli bir konu üzerinde ve yayımlanması niyetiyle yazılmış mektuplar da ayrı bir kategori teşkil eder (Muallim Nâci - Beşir Fuad, İntikād, İstanbul 1304). Bu örneklerin dışında itinalı bir üslûpla yazılan özel mektuplar da edebî bir değer atfedilerek muhafaza edilmiş ve yayımlanmıştır. Bir edebiyatçının kaleme aldığı mektupların bir gün neşredilebileceğini düşünmesi, hatta sağlığında kendisi tarafından yayımlanması gibi durumlar özel mektupları edebî bir tür olmaya yaklaştırır. Bugün mektubu edebî tür olarak benimseyenler yanında makale, tenkit, deneme, roman veya şiir türlerinde kullanılan ifade tekniklerinden biri olarak kabul edenler de vardır (Türk roman ve hikâyesinde mektubun anlatım tekniği olarak incelendiği bir araştırma için bk. bibl. Emel Kefeli).

Bütün bu nitelikleri dikkate alınarak özel mektupların bir edebî tür olmanın dışında netice itibariyle birer belge değeri taşımalarının daha ön planda geldiği görülmektedir. Mektuplar tarihî, içtimaî, askerî, siyasî, dinî-tasavvufî, fikrî-felsefî ve edebî konularda dönemlerine, kişilere, kişiler arasındaki ilişkilere, sanat eserlerinin arka planındaki çok defa bilinmeyen oluşum safhalarına ışık tutan, dolayısıyla monografik / biyografik araştırmalarda önemli kaynaklardan birini teşkil etmektedir.

Batı'da XVI. yüzyıldan itibaren özel mektuplar derlenip yayımlanmakla beraber bunların edebî bir tür olarak benimsenmesi XVIII. yüzyıldan sonradır. Bu dönemden sonra gittikçe artan bir ilgiyle siyaset adamlarının, sanatkârların ve özellikle edebiyatçıların mektupları külliyat halinde neşredilmiştir.

Türk divan edebiyatı geleneğinde resmî ve özel mektuplar inşâ sanatı içinde kabul edilmiş, itinalı bir dil ve üslûpla yazılan mektuplar münşeat mecmualarında derlenmiş, hatta bu gibi mektupların kimlere nasıl bir tarz ve protokol üslûbuyla yazılması gerektiği hakkında didaktik mahiyette eserler kaleme alınmıştır. Bu tarzın mektup örnekleri Tanzimat'tan

sonra da bir süre devam etmiştir (bk. İNŞÂ).

Türk edebiyatında özel mektupların herhangi bir yazı veya kitap içinde yahut bir kişiye ait toplu olarak yayımlanması Batılılaşma süreciyle başlamıştır. Bunlar arasında, Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in Numûne-i Edebiyyât(-ı Osmâniyye)'ında (İstanbul 1296) bulunan Âkif Paşa'nın Şeyh Müştâk'a, Şinâsi'nin Paris'ten annesine ve Nâmık Kemal'in değişik kişilere yazdıkları, edebî bir değer atfedilerek veya belge kabul edilerek yayımlanan ilk özel mektuplardır. Daha sonra edebiyatçıların özel mektupları zaman zaman dönemin dergilerinde ve özellikle antoloji mahiyetindeki kitaplarda neşredilmiştir. Cumhuriyet'ten önce bir kitapta derlenmiş pek az örneği bulunan mektup külliyatı yayınları arasında Beşir Fuad - Fazlı Necib arasında Mektûbât (İstanbul 1305), Ahmed Midhat - Muallim Nâci arasında Muhâberât ve Muhâverât ile (İstanbul 1301) Abdülhak Hâmid'in Mektuplar'ı (I-II, İstanbul 1334-1335) sayılabilir. Cumhuriyet döneminde özellikle 1960'lı yıllardan sonra okuyucu ve araştırmacılardan gördüğü ilgi üzerine hâtırat türü kitaplarla beraber mektup külliyatlarının yayımında da büyük artış olmuştur. Bunlardan önemli sayılanları şunlardır: İbrahim Alâeddin Gövsa, Süleyman Nazif (İstanbul 1933, s. 160-228); Cahit Sıtkı Tarancı, Ziya'ya Mektuplar (İstanbul 1957); Ziya Gökalp, Limni ve Malta Mektupları (Ankara 1965); Namık Kemal'in Hususi Mektupları (I-IV, Ankara 1967-1986); Nazım Hikmet, Kemal Tahir'e Mahpusaneden Mektuplar (Ankara 1968); Nazım Hikmet, Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara Mektuplar (İstanbul 1970); Ahmet Hamdi Tanpınar, Mektuplar (Ankara 1974); Yahyâ Kemal, Mektuplar-Makaleler (İstanbul 1977, s. 67-108); Ahmed Hâşim, Bütün Eserleri IV (İstanbul 1991, s. 39-104); Mehmet Kaplan, Âli'ye Mektuplar (İstanbul 1992); Abdülhak Hâmid'in Mektupları (I-II, İstanbul 1995); Bedrettin Tuncel'e Mektuplar (İstanbul 1995); Tahir Olgun, Edebî Mektuplar (Ankara 1995); Cevdet Kudret'e Mektuplar (1995); Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın Mektupları ve Tiyatro Eleştirileri (1998, s. 25-142); Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi (İstanbul 1999);

Behçet Necatigil, Serin Mavi (İstanbul 1999); Bedri Rahmi - Eren Eyüboğlu, Aşk Mektupları (İstanbul 2000); Memduh Şevket Esendal, Kızıma Mektuplar (Ankara 2001); Arif Nihat Asya'nın Sevgi Mektupları (İstanbul 2001); İsmet Binark, Samiha Ayverdi'nin Mektupları (İstanbul 2002); M. Orhan Okay, Mehmet Kaplan'dan Hatıralar, Mektuplar (İstanbul 2003).

Tercüme dergisinin mektup özel sayısı olarak yayımlanan sayıları (nr. 77-80, 1964), çeşitli milletlere ait mektup örneklerinin yanında mektup türü ve bu türün tarihî gelişimiyle ilgili yazıları ihtiva etmesi bakımından önemli bir kaynaktır. Ayrıca Türk Dili'nin antoloji ağırlıklı bir sayısıyla (nr. 274 [1974]) aynı mahiyette olarak Türk Dil Kurumu'nun "Güzel Yazılar" dizisinde Mektuplar (Ankara 1997), Batı dillerindeki mektuplar için de İnci Asena'nın Mektuplar'ı ile (İstanbul 1994) 1983 yılından itibaren Düşün Yayınevi tarafından çıkarılan yirmiden fazla mektup külliyatı zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Nâmık Kemal'in Mektupları (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, neşredenin önsözü; M. Orhan Okay, "Mektuplaşmaya, Mektuba ve Tevfik Fikret'e Dair", Mektuplarla Tevfik Fikret ve Çevresi (haz. M. Fatih Andı v.dğr.), İstanbul 1999, s. VII-IX; Emine Eroğlu, Türk Edebiyatında Özel Mektuplar Bibliyografyası (yüksek lisans tezi, 2000), Fatih Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Emel Kefeli, Anlatım Tekniği Olarak Mektup, İstanbul 2002; Mustafa Kutlu v.dğr., "Mektup", TDEA, VI, 231-236.

M. Orhan Okay

Osmanlı Bürokrasisinde Mektup.

Mektubun Osmanlı diplomatiğinde bir tür yazışma evrakı olarak özel bir yeri bulunmakta olup yazılış şartları ve şekillerine münşeat mecmualarında bolca rastlanır. Mektuplar diğer belgeler gibi belli rükünlerden meydana gelmiştir. Meselâ hitâbî mektupların rükünleri "İbtidâ olunur" sözünün

kullanılması, senâ, dua, gönderilenin isminin yazılması, kâtibin adı, selâm ve hayır duada bulunma, selâm ulaştırılması, özlem belirtme (iştiyak); görüşme isteğinde bulunma, tarih, halini bildirme, iltimas talebi, hâtimenin başlangıcı, uygun bir dua ile bitirme şeklinde sıralanır. Bunlardan dua, senâ, selâm, halin bildirilmesi ve dua ile bitirme rükünlerinin yazılması mecburi olup diğerlerinin bir kısmı ihmal edilebilir. Cevabî mektuplarda ise bunlara ilâve olarak mektubun sıfatı, mektubun varmış olduğu ve mektubun cevabî rükünleri de bulunur.

Mektubun on şartı ise şöyledir: 1. Gönderen ve gönderilenin rütbeleri dikkate

alınmalıdır. 2. Eğer gönderilen gönderenden üst rütbede ise isminin yazılmaması tercih edilmelidir. Ancak gönderenin meşâyihten olması halinde bu hususa riayet edilmeyebilir. Gönderenle gönderilenin mevkileri eşitse gönderilenin ismi yazılır. 3. Gönderilen gönderenden daha aşağı bir mevkide ise iştiyak ve görüşme talebi rükünlerinin yerine iyi niyet, devletin bekāsı, ricanın kabulü ve muradın hâsıl olması yazılır. 4. Uzun süredir ayrı değillerse iştiyak kısmının da yazılmaması tavsiye edilir. 5. Gönderenin rütbesi aşağı ise "Sâmi-i huddâm-ı zevi'l-ihtirâm i'lâm olunur ki" şeklinde bir ifade kullanılması gerekir. 6. Uzun zaman geçmemiş bulunması ve mekânın uzak olmaması halinde tarih rüknü ihmal edilir. 7. Gönderilen için gaip sîgası kullanılıp şahsen hitap edilmemelidir. Meselâ, "... talep etmişsin" denilmeyip "taraflarından ... talep etmişler" şekli yazılmalıdır. 8. Üstten alta yazılan mektuplarda "... edesiz" şeklinde çoğul sîgası kullanılmamalıdır. 9. İ'lâm-ı hâl rüknü selâm rüknüne bağlı olmalıdır. 10. Selâm iblâğı ile halini i'lâm rükünlerinde kullanılan sîgalar aynı olmalıdır.

Mektuplar da diğer belgeler gibi davet rüknü ile başlar. Bu çok defa sadece "hüve" yazılarak, bazan da mektubun yazılış sebebine göre değişik formüller kullanılarak yapılır. Elkāb denilen hitap formülü de gönderen ve gönderilenin mevkiine göre farklılık gösterir. Alt makamdan üst makama yazılan mektuplarla üstten alta ve aynı düzeydekiler arasında yazılan mektuplardaki elkāb birbirinden farklıdır. Yabancı devlet büyüklerine gönderilen mektupların elkābı ise nâme-i hümâyun elkābına oldukça benzer. Ancak gönderilen şahsın müslüman veya hıristiyan oluşuna göre elkāb da değişir. Elkābdan sonra müslümanlara gönderilen mektuplarda

birbirine oldukça benzeyen, fakat uzunluğu değişen dua ve ona bağlı selâm rükünleri bulunur; mektubun hal bildirme rüknüne geçilmeden önce muhatabın elkābı genellikle bir defa daha tekrarlanır. Mektubun hal bildirme kısmına ise ekseriya "hâlâ, bu esnada, bu hilâlde, bu defa" kelimelerinden biriyle girilip mektubun yazılma sebebi izah edilir. Mektubun herhangi bir hususun yerine getirilmesini emretmesi, bilgi veya haber verici mahiyette olması, iltimas ricası vb. maksatlarla yazılmasına göre bitiş kısmına geçiş şekli değişir. Tayin bildiren veya bir hususun yerine getirilmesini emreden bir fermanla birlikte gönderilen sadrazam mektuplarıyla bir vazifenin yerine getirildiğini bildiren yahut iltimas talebinde bulunulan mektuplarda bu kısım farklılık gösterir. Mektubun sonunda ise belgenin mektup olduğunu belirten bir ifade kullanılır. Bitiş rüknünün bundan sonraki kısmı, mektubu gönderen ve gönderilenin mevkiine ve mektubun hüviyetine göre değişiklik arzeder. Hâtime ve sonda yer alan dua rükünleri de mektubun yazılış maksadına göre değişir.

Münşeat mecmualarında mektup rükünleri arasında tarih de bulunmasına rağmen XIX. yüzyıldan önceki mektupların çoğunda buna rastlanmamaktadır. Sonda imzanın üzerinde yazan ve yazılanın rütbelerine göre değişen "kulunuz, köleniz, dostunuz" mânalarına gelen ibareler vardır. İmzanın yeri de yazan ve yazılanın mevkiine göre değişikti; eşit durumdaki şahıslarda mektubun sağ yanına yahut bir tevazu işareti olarak mektubun bitiminde sağ tarafa, yazanın daha aşağı rütbede bulunması halinde ise sol alt tarafa konulması gerekirdi. Ancak XVI. yüzyıldan sonra buna pek riayet edildiği söylenemez. XVI. yüzyıl başlarına ait sağ marja pençe çekilmiş emir mahiyetindeki mektuplar istisna edilirse alttan üste gönderilenlerde imza hemen hep sol altta yer almaktadır. Resmî mektuplarda XVI, hatta XVII. yüzyıldakilerde imza yanda veya altta olsun pençe şeklindedir. Alttakilerin bazılarında başlangıçta helozonî bir kuyruk varken sadrazam ve vezir imzalarında bunların yerini zamanla "vasla"lılar almıştır. XIX. yüzyıl sonlarında ise artık sade ve basit imzalar kullanılmaya başlanmıştır.

Davet ve elkābda olduğu gibi yazan ve yazılanın mevkilerine göre mektubu gönderenle gönderilenin mevkilerine göre de kâğıdın kullanılış şekli farklılık gösterirdi. Alttan üste yazılan mektuplarda kâğıdın orta yerinden başlanır, satırlar sık ve katlaması ince olurken üstten alta yazılan mektuplarda satırlar seyrek ve katlama geniş yapılırdı. Eşit rütbedekiler

arasında gönderilen mektuplara ise kâğıdın yarıdan yukarı kısmından başlanırdı.

Özel mektuplara gelince padişahın şehzadeler, vâlide ve haseki sultanlar vb.ne yahut bunların padişaha, daha küçük mevkilerdekilerin üstleri veya birbirlerine,

eşlerin baba, anne ve evlâtların, dostların birbirine yazdıkları mektuplar bu türe girer. Özel mektupların rükünleri de diğerlerinden farklı değildir. Yalnız yakınlık derecesine göre elkāb çok daha samimi ve basittir; zaman içinde daha da sade ve basit bir şekle bürünmüştür.

Mektuplar yazılış sebeplerine göre tebrik, teşekkür, tâziye, tavsiye ve itizar mektupları şeklinde sınıflandırılabilir. Bunlar da kendi içlerinde kısımlara ayrılabilir. Meselâ tebrik mektuplarının pek çok çeşidi vardır: Kandil, ramazan ve bayram, yeni yıl tebrikleri, bir makama tayin edilen veya bir üst rütbeye terfi edene gönderilen tebrikler, doğum tebriki vb. Bu vesilelerle yazılan mektuplarla cevapları hep belli kalıplara uygun olarak yazılırdı. XIX. yüzyılda kitâbet usullerinde değişiklik meydana gelince mektuplar da yeni şekle göre yazılmaya başlandı. Bunlar da yazan ve yazılanın anne, baba, kardeş, evlât veya eş oluşuna göre gerek elkāb gerekse bitiş formüllerinde değişiklik gösterirdi.

Mektupların cinsine göre kullanılan kâğıdın büyüklüğü ve yazının cinsi de değişirdi. Özel mektuplarda resmî mektuplar gibi büyük ebatta kâğıtlar ve divanî yazı kullanılma kuralı yoktu. Bununla beraber XIX. yüzyılda resmî mektupların da gerek kâğıt büyüklüğü gerekse yazı cinsinin zaman içinde değişikliğe uğradığı, ebat küçülürken divanî yazının da yerini rik‘aya bıraktığı dikkati çeker.

Arîza, tahrirat, şukka gibi mektuplar önceleri bir keseye konulurken XIX. yüzyılda bir zarf içine konmaya başlandı. Bunların üzerine de gönderilenin adresi yazılırdı. Buraya ekseriya “bi-mennihî teâlâ”, bazan da “inşâallāhu teâlâ” duaları eklenirdi. Zarflarda gönderilenin makamıyla birlikte adı da zikredildiği gibi sadece “sultanım, paşa, karındaşım” kelimelerinin yer aldığı da olurdu. Genellikle üst makama gönderildiği takdirde sadece vazifesi yazılır, isim konmazdı. Alta yazılanlarda isim de bulunurdu.

Gönderilenin sıfatları belgedeki elkābda kullanılan sıfatlarla hemen hemen aynıdır. Tanzimat sonrasında elkābda yapılan sadelik üzerine adreslerin de basitleştirildiği görülür. Ancak adreslerde ihmal edilmeyen bir kelime vardır: “Bedûh.” Bir rivayete göre bedûh yazışmaları yerlerine ulaştırmakla görevli meleğin adıdır. Kelime bazan bedûh olarak açıkça yazılır, bazan da bedûh yazılı bir mühür basılır. Bedûh kelimesi yerine adresin altına konulan helezonî şeklin içine “2, 4, 6, 8” rakamlarının yazıldığı zarflar ve mektup arkalarına da rastlanır. Bedûh kelimesi ebced hesabıyla bu rakamları verir. Fakat hepsinden çok kullanılan şekil adresin kâğıdın arkasına yazılması halinde hemen bitimine, zarflanması durumunda adresin altına

konan bedûh kelimesinin stilize biçimidir. XVIII. yüzyıl sonlarına kadarki yazışmalarda adreslerin daha çok belgenin arkasına yazılmasına karşılık XIX. yüzyılda çoğunlukla ince uzun zarfların kullanıldığı dikkati çeker. Adresler ise genellikle dar kenarlarına paralel bir şekilde ve üstten dörtte birlik kısmı boş bırakılarak yazılmıştır. Bugün olduğu gibi zarfın geniş kenarına paralel olarak yazılan adresler de vardır. Elkāb gibi adresler de yazılan ve yazan şahsın mevkiine göre değişiklik göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.AMD, dosya nr. 12/35, 13/31; BA, A.MKT, dosya nr. 58/22, 30, 53; BA, A.ÇVB, dosya nr. 1/8; BA, A.DVN.MHM, dosya nr. 1/35, 55; 1/45, 55; BA, A.NŞT, dosya nr. 25/33, 55; 1251/25, 29, 51, 54, 59; BA, A.RST, dosya nr. 2/9, 36; BA, YEE, nr. 18-526/1-13-142; BA, D.BŞM.KGB, dosya nr. 67/107, 70/131; TSMA, nr. E. 148/30, 5448, 5876; Public Record Office, State Papers, nr. 102/61; Feridun Bey, Münşeât, II, 239, 243, 245; Münşeât Mecmuası, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 760, vr. 24b-25a; İnşâ-i Mergūb, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 36, s. 60-61; İbrâhim Fevzi, İlm-i İnşâ, İstanbul 1316, tür.yer.; Mehmed Rifat, Zübdetü’l-münşeât, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 37-40, 42, 68-71; Muallim Cevdet, Zamanımızda Usûl-i İnşâ ve Muhabere, İstanbul 1925, s. 432-439; L. Fekete, Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy, 1606-1645, Budapest 1932, tür.yer.; S. Skilleter, “Three

Letters from the Ottoman ‘Sultana’ Safiye to Queen Elizabeth I.”, Documents from Ottoman Chanceries, Oxford 1965, s. 134-135; M. Tayyib Gökbilgin, Osmanlı İmparatorluğu Medeniyet Tarihi Çerçevesinde Osmanlı Paleografya ve Diplomatik İlmi, İstanbul 1979, s. 91-94, 108; a.mlf., “Venedik Devlet Arşivindeki Vesikalar Külliyatında Kanunî Sultan Süleyman Devri Belgeleri”, TTK Belgeler, I/2 (1964), s. 119-220; Bekir Kütükoğlu, “Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti”, Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri-Bildiriler, İstanbul 1988, s. 169-176; Mübahat S. Kütükoğlu, “Cevdet Paşa ve Âile İçi Münâsebetleri”, a.e., s. 199-222 (aynı yazı için bk. a.mlf., Osmanlı Belgelerinin Dili: Diplomatik, İstanbul 1994, s. 221-229).

Mübahat S. Kütükoğlu

TASAVVUF.

Tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren sûfîler mektup yazmayı irşad ve eğitim faaliyetinin bir parçası olarak görmüşlerdir. İçerikleri dikkate alındığında sûfîlerin mektupları yöneticileri uyarmak ya da onlara bazı istekleri iletmek, ilim ehli kimselerle görüş alışverişinde bulunmak, soruları cevaplamak, yanlarında olmayan müridlerin seyrü sülûk esnasında karşılaştıkları problemleri çözmek ve rüyalarını yorumlamak gibi amaçlarla kaleme aldıkları görülür.

İlk zâhid sûfîlerden Hasan-ı Basrî’nin başta Ömer b. Abdülazîz olmak üzere devrin âlim ve yöneticilerine mektup yazarak bazı tavsiyelerde bulunduğu bilinmektedir. İbrâhim b. Edhem’in de kendisine sorulan sorulara cevap niteliğinde mektuplar yazdığı, ayrıca Süfyân es-Sevrî ve Evzâî ile zaman zaman mektuplaştığı nakledilmektedir. III ve IV. (IX-X.) yüzyıllarda yaşayan sûfîlerin mektuplarında dinî nasihatlerin yanı sıra ağırlıklı olarak tasavvufun inceliklerine, bazı makam ve hallerin açıklanmasına yer verilmiştir. Serrâc bu dönem sûfîlerinden Amr b. Osman el-Mekkî, Serî es-Sakatî, İbn Atâ, Ebû Bekir eş-Şiblî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Mimşâd ed-Dîneverî, Zünnûn el-Mısrî, Ebû Abdullah er-Rûzbârî, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Yahyâ b. Muâz, Şah b. Şücâ‘ el-Kirmânî, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ca‘fer el-Huldî gibi şahsiyetlerin dostlarına, müridlerine ya da birbirlerine yazdıkları mektupların muhtevalarına işaret etmiş; ayrıca Cüneyd-i

Bağdâdî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd el-Harrâz, Ürmevî, Dükkî gibi sûfîlerin mektuplarından bölümler kaydetmiştir (el-Lümaʿ, s. 305-317). Yine bu dönem sûfîlerinden Hallâc-ı Mansûr'un hapisteyken İbn Atâ'ya iki mektup yazdığı (Aḫbârü'l-Ḥallâc [ed. L. Massignon - P. Kraus], Paris 1957, s. 118-120), Hakîm et-Tirmizî'nin de Muhammed b. Fazl el-Belhî ve Ebû Osman el-Hîrî ile mektuplaştığı bilinmektedir (Sviri, XI [2003], s. 465). Mektuplarında tevhid, fenâ, mîsak gibi konuları ele alan Cüneyd-i Bağdâdî kapalı ve rumuzlu bir dil kullanmaya özen göstermiş, bunu Ebû Bekir el-Kisâî'ye gönderdiği bir mektupta (el-Lümaʿ, s. 312) başkasının eline geçerse yazdıklarının yanlış anlaşılabileceği endişesiyle yaptığını belirtmiştir.

İmam Gazzâlî'nin mektupları da yöneticileri uyarmak ve ilim ehli kimselere tavsiyelerde bulunmak amacıyla yazılan mektuplara örnek olarak zikredilmelidir (Feżâʾilü'l-enâm min resâʾili Ḥücceti'l-İslâm, Tahran 1333 hş.; Letters of al-Gazzali [İng. trc. Abdul Qayyum], New Delhi 1992). Açık ve samimi bir üslûpla yazılan bu mektuplar arasında dinî içerikli olanlarla birlikte tasavvufî mahiyette olanları da vardır. Yine bu çerçevede Ahmed er-Rifâî'nin Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'a (DİA, II, 128), İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a ve Fahreddin er-Râzî'ye (DİA, XX, 494-495, 498), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin II. İzzeddin Keykâvus'a (Mektûbât Mevlânâ'nın Mektupları [nşr. M. F. Nafiz Uzluk], İstanbul 1356/1937), Evhadüddîn-i Kirmânî'nin Halife Müstansır-Billâh'a (DİA, XI, 519), Zeynüddin el-Hâfî'nin dönemin yöneticilerine (Ali Şîr Nevâyî, s. 396-397), Ubeydullah Ahrâr'ın Sultan Ebû Saîd'e ve Ali Şîr Nevâî'ye (Tosun, s. 166-167), Abdüllatîf el-Kudsî'nin Cüneyd-i Safevî ile ilgili Karamanoğlu İbrâhim Bey'e (Âşıkpaşazâde, s. 265-266), Şeyh Abdülkuddûs'ün İskenderi Lûdî (1488-1517), Bâbür ve Hümâyun ile bazı Afgan ve Bâbür soylularına (DİA, VIII, 344-345), İmâm-ı Rabbânî'nin dönemin birçok yöneticisine ve ilim adamlarına yazdığı mektupları örnek olarak kaydedilebilir.

Değişik sebeplerle yöneticilere yazılan mektup örneklerine Osmanlı dönemi sûfîlerinde de sıkça rastlanmaktadır. Akşemseddin İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'e (mektuplar için bk. Halil İnalcık, Fâtih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954, s. 217-219),

Sofyalı Bâlî Efendi Bedreddin Simâvî aleyhine Kanûnî Sultan Süleyman'a, Şeyh Mehmed Dâğî kendisinden nasihat isteyen III. Murad'a (Âlî Mustafa, vr. 12b-13a), Aziz Mahmud Hüdâyî III. Murad, I. Ahmed ve II. Osman ile bazı devlet erkânına, Mehmed Nasûhî III. Ahmed'e ve Enderun Kâhyası İbrâhim Ağa'ya (Şeyh Muhammed Nasûhî, Hayatı, Eserleri, Dîvânı, Mektupları Mürâselât / Vâridât-ı Kudsiyye, nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu, İstanbul, ts., s. 85-155), Hasan Sezâî ile (Mektûbât-ı Hazreti Sezâyî, İstanbul 1289) Abdullah Salâhî de (Muslu, s. 117) devlet ricâline bazı öğütleri içeren mektuplar yazmışlardır. Şeyhlerin yöneticilere ihtiyaçlarını bildirmek ya da ihtiyaç sahiplerine aracı olmak maksadıyla da mektup yazdıkları görülmektedir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin mektuplarının çoğu bu niteliktedir. Osmanlılar döneminde de birçok şeyhin halkın ihtiyaçları için yöneticilere mektup yazdığı bilinmektedir. Meselâ Şeyh Muslihuddin Tavîl'in Kastamonu bölgesinde halka yapılan zulmü önlemek için II. Bayezid'e mektup yazdığı (Taşköprizâde, s. 362), Beşiktâşî Yahyâ Efendi'nin Kanûnî'ye ve diğer devlet erkânına (Atâî, s. 149), Şeyh Mehmed Dâğî'nin III. Murad'a birçok ihtiyaç sahibi için mektup gönderdikleri (Âlî Mustafa, vr. 13a) görülmektedir.

Sûfilerin ilim ehli kimselerle görüş alışverişinde bulunmak için yazdıkları mektuplara örnek olarak Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile İbn Sînâ'nın mektuplaşmaları zikredilebilir. Bu mektuplaşmadan sonra gerçekleştiği kaydedilen görüşmenin ardından İbn Sînâ'nın, "Benim bildiklerimi o görüyor", Ebû Saîd'in de, "Benim gördüklerimi o biliyor" dediği, böylece hakikate akılla da keşifle de ulaşılabileceğine işaret ettikleri belirtildiğine göre (DİA, X, 221) mektupların tasavvuf ve felsefe konularını içerdiği söylenebilir. Sadreddîn-i Konevî ile Nasîrüddîn-i Tûsî arasındaki yazışmalar da varlık, bilgi, hakikat gibi konularda tasavvuf ehliyle felsefecilerin yaklaşımları çerçevesinde cereyan etmiştir. Son dönem mutasavvıflarından Ahmet Avni Konuk ile Muhammet İhsan Oğuz arasındaki mektuplaşmalarda ise vahdeti vücûd ile vahdeti şühûd konuları tartışılmıştır.

Tasavvuf çevrelerinde müridlere nasihat etmek ve tasavvufun inceliklerini öğretmek maksadıyla yazılan mektuplar daha yaygındır. Bu tür mektup yazma geleneği hemen bütün tasavvuf ehli tarafından benimsenmiş, tarikatların yaygınlaşmasından sonra da genellikle uzakta olan müridlerin

şeyhle irtibatı bu şekilde sağlanmıştır. Erken dönemlerden itibaren yazılmaya başlanan bu mektupların yüzlerce örneğine rastlanmaktadır. Serrâc'ın kaydettiklerinden başka (el-Lümaʿ, s. 305-317) bu tarzda mektup yazan önemli sûfîler şunlardır: Aynülkudât el-Hemedânî (Nâmehâ, I-II [nşr. Ali Nakī Münzevî - Afîf Useyrân], Tahran 1362; III [nşr. Ali Nakī Münzevî], Tahran 1377 hş.); İbnü'l-Arîf (Miftâḥu's-saʿâde ve taḥḳīḳu ṭarîḳi's-saʿâde [derleyen Ebû Bekir Atîk b. Mü'min], Beyrut 1993); Abdülkādir-i Geylânî (Mektûbât-ı Geylânî [trc. Abdülkadir Akçiçek], İstanbul 1966); Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (EI2 [İng.], IX, 171); Necmeddîn-i Kübrâ (bk. M. Takī Dâniş Pejûh, s. 161-162); Mecdüddin el-Bağdâdî (a.g.e., s. 168-174; ayrıca bk. Köprülü Ktp., nr. 1589, vr. 422b); Şerefeddin Mânerî (Paul Jackson, The Way of A Sufi, Delhi 1987, s. 3-4, 122-124, 260) ve halifeleri Muzaffer Şems Belhî ile Hüseyin Muiz Belhî (a.g.e., s. 258); İbn Abbâd er-Rundî (Letters on The Sûfî Path [trc. John Renard], New York, Mahwah, Toronto 1986; Lettres de direction spirituelle: The Rasāil as Sughrā of Ibn Abbād [nşr. Paul Nwyia], Beyrut 1958, 1974 [ilâvelerle]); Ubeydullah Ahrâr (DİA, VII, 94); Alâeddin Attâr (Reşehât Tercümesi, s. 150-151); Muhammed Pârsâ (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 698, vr. 79b-81a), Abdullah Kutb (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1418); Bâkī-Billâh (Tosun, s. 203); Sârbân Ahmed; Hüsâmeddin Ankaravî; Hasan Kabâdûz; Beşir Ağa (son dördü için bk. Abdülbaki [Gölpınarlı], s. 67, 71, 78, 159-160, 204), Abdülmecid Sivâsî (Gündoğdu, s. 231-233); Niyâzî-i Mısrî (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 384, vr. 97a-98a); Atpazarî Osman Fazlı (DİA, IV, 85) ve halifesi İsmâil Hakkı Bursevî (Namlı, s. 176); İbrâhim Hakkı Erzurûmî (DİA, XXI, 311); Mustafa Müştak (Yücer, s. 360); Kuşadalı İbrâhim (Yaşar Nuri Öztürk, Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları, İstanbul 1982, s. 125-276) ve halifesi Tevfik Bosnevî (Yaşar Nuri Öztürk, Muhammed Tevfik Bosnevî, Hayatı, Mektupları, Halifeleri, İstanbul 1981, s. 33-152); Mulây Ali el-Cemel ve halifesi Mulây el-Arabî ed-Derkāvî (Bir Mürşidin Mektupları [Resāil; İng. nşr. Titus Burckhardt; T. trc. İbrahim Kalın], İstanbul 1995); Ahmed b. İdrîs (The Letters of Ahmad Ibn Idris / Resâʾilü Aḥmed bin İdrîs [Arapça aslı ve İngilizce tercümesiyle birlikte nşr. Einar Thomassen - Bernd Radtke], Londra 1993).

Şeyhle müridleri arasındaki mektuplaşmaların bir kısmı doğrudan müridin seyrü sülûküyle alâkalıdır. Meselâ Mevlânâ'nın mektuplarından biri seyrü

sülûk erkân ve şartlarını soran bir âlime cevap olarak yazılmıştır. Necmeddîn-i Kübrâ'nın, müridi Seyfeddin el-Bâharzî'ye seyrü sülûkü esnasında yapması gerekenleri mektupla bildirdiği, yaşadığı halleri ve gördüğü rüyaları yine bu yolla tabir ettiği (bk. Meier, s. 325), Mecdüddîn-i Bağdâdî'nin Şerefeddin el-Belhî'ye (mektuplar için bk. a.g.e., s. 353-366), Mehmed Nasûhî'nin İbrâhim b. Osman'a (Süleymaniye Ktp., Tâhir Ağa, nr. 410), son dönem sûfîlerinden Mehmet Nusret Tura'nın (ö. 1979) gemi kaptanı olan müridi Sabri Nebioğlu'na yazdığı mektupları (Mektuplar, İstanbul 1995) bu türdendir. Bu sonuncusunda mektup yazmanın ve okumanın usulüne de ilk mektupta işaret edilerek mânevî tesirin gerçekleşmesi için bunun sabahın erken saatinde aç karnına okunmasının uygun olacağı belirtilmiştir. Yine Nûreddin Abdurrahman el-İsferâyînî'nin, müridi Alâüddevle-i Simnânî'ye sülûkü esnasında yapması gerekenleri ilk zamanlar mektupla bildirdiği (bk. Meier, s. 325-326; Correspondence spirituelle échangée entre Nuroddin Esfarayeni et son disciple Alaoddawleh Semnani [nşr. H. Landoldt], Tahran-Paris 1972), Abdüllatîf el-Kudsî'nin Câm şehrinde girdiği erbaîn sırasında yaşadığı halleri Herat'ta bulunan şeyhi Zeynüddin el-Hâfî'ye düzenli olarak yazdığı mektuplarla aktardığı ve sonunda Şeyh Hâfî'nin kendisine icâzet yazıp gönderdiği (Lâmiî, s. 551-552; Taşköprizâde, s. 66-67), Kastamonulu Şa'bân-ı Velî'nin vefatına yakın Gelibolu'daki müridi Muhyiddin Mehmed Dâğî'ye yazdığı mektupla bir üst zikre geçmesi için izin verdiği (Âlî Mustafa, vr. 3a-6a) belirtilmektedir, Son dönem Nakşî şeyhlerinden Muhammet İhsan Oğuz ise şeyhi Seyyid Ahmed Çapakçurî'yi görmeden kendisine mânevî yolla intisap etmiş, şeyhten gelen mektuplarla sülûkünü tamamlayıp icâzet almıştır (Muhammet İhsan Oğuz, Mektuplar, I, İstanbul 1994, eserin başında yer alan müellifle ilgili biyografi). Bunun kadın sûfîlerden iki örneği XVII. yüzyıl dervişlerinden Üsküplü Âsiye Hatun ile Hindistanlı Cihanârâ Begüm'dür. Âsiye Hatun, bir halifesi vasıtasıyla kendisini görmeden intisap ettiği Muslihuddin Efendi'ye yaşadığı halleri ve gördüğü rüyaları düzenli olarak yazmış ve şeyhinden aldığı yazılı tâlimatlarla sülûküne devam etmiştir (Rüya Mektupları [nşr. Cemal Kafadar],

İstanbul 1994). Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'ın kızı Cihanârâ Begüm ise erkek kardeşinden dinleyerek etkilendiği Molla Şah Bedahşî'ye yazdığı mektuplar yoluyla yine görmeden mürid olmuştur (Smith, s. 154-155).

İmâm-ı Rabbânî'nin yöneticilerle âlimlere ve müridlerine yazdığı, tasavvuf meseleleri ve kelâm terminolojisi ağırlıklı mektuplarından sonra (bk. MEKTÛBÂT) Nakşibendî-Müceddidî tarikatında mektup geleneğinin daha da yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. İmâm-ı Rabbânî'den sonra geleneği oğlu Muhammed Ma'sûm (Mektûbât, İstanbul 1277), Muhammed Murad Buhârî (İÜ Ktp., FY, nr. 327, vr. 52a-87b), Beyzâde Mustafa Ahıskavî (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 135, vr. 40a-42a, 84a-b, 86b, 91b-92b), Köstendilli Süleyman Şeyhî gibi şeyhler devam ettirmiş, bu gelenek Hâlid el-Bağdâdî (Buġyetü'l-vâcid fî mektûbâti'l-Mevlânâ Ḫâlid, Şam 1334) ve takipçileri Abdurrahman et-Tâğî (Şeyh Abdurrahman Tağî'nin Mektupları [trc. Ahmed Yıldırım - Enbiya Yıldırım], İstanbul 1995), Muhammed Sâmî (Ünal Tuygun, Muhammed Sâmî-i Erzincanî [Pîr-i Sâmî Hazretleri] Hayatı ve Sohbetleri, İstanbul 1997, s. 93-129), Şeyh Fethullah (a.g.e., s. 107-122), Muhammed Ziyâeddin, Ahmed Haznevî (Şeyh Muhammed Ziyâeddin - Şeyh Ahmed el-Haznevî, Yeni Mektûbât [trc. Feyyaz Karabel], Ankara 1982), Esad Erbîlî (Mektûbât, İstanbul 1341), Osman Hulûsi Ateş (Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî [nşr. Mehmed Akkuş], Ankara 1996) ve Muhammet İhsan Oğuz (Mektuplar, I-II, İstanbul 1994) vasıtasıyla günümüze kadar gelmiştir.

Hindistan'da da özellikle Çiştiyye tarikatında mektup yazma yoluyla irşad geleneği oldukça yaygındır ve belli başlı örnekleri şunlardır: Ṣaḥâʾifü's-sülûk (Ahmed Fakīr'in mektupları, Cihaccar, ts.); Baḥrü'l-meʿânî (Seyyid Ca'fer Mekkî'nin mektupları, Muradâbâd 1889), Mektûbât-ı Kelîmî (Şah Kelîmullah-ı Cihânâbâdî'ye ait mektuplar, Delhi 1301), Mektûbât-ı Mânerî (Şerefüddin Mânerî'nin mektupları, Delhi 1987); Mektûbât-ı Eşrefî (Seyyid Eşref Cihangîr-i Simnânî'nin mektupları); Mektûbât (Seyyid Nûr Kutb-i Âlem'in mektupları); Mektûbât-ı Ḳuddûsî (Şeyh Abdülkuddûs Gengûhî'nin mektupları; bk. DİA, VIII, 344-345).

Mektuplar çoğunlukla düz yazı şeklinde kaleme alınmış olmakla birlikte içlerinde manzum ya da manzum-mensur karışık olarak yazılanlar da vardır. Abdurrahman-ı Câmî bazı mektuplarını manzum (Münşeʾât, Kalküta 1811; Leknev 1264/1847; Kanpûr 1873), II. Bayezid'e yazdığı iki mektubu ise manzum-mensur karışık olarak kaleme almıştır (Tercüme [mektup özel sayısı], sy. 77-80 [1964], s. 78-80). Tâhir Olgun'un çile çıkardığı 1896-1899 yılları arasında Ahmet Remzi Akyürek'e gönderdiği mektuplarla

(Çilehâne Mektupları / TâhirülMevlevî'nin Mevlevî Çilesi, Hâtırât ve Tahassüsâtını Hâvî Olarak Ahmed Remzi Dede'ye Mektuplar [nşr. Cemâl Kurnaz - Gülgün Erişen], Ankara 1995) Osman Hulûsi Ateş'in mektupları da (Mektûbât-ı Hulûsî-i Dârendevî) manzum-mensur karışıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Serrâc, el-Lümaʿ, s. 305-317; Mevlânâ, Mektuplar (trc. ve nşr. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1963; Sadreddin Konevî, Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 265-266; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 396-397; Reşehât Tercümesi, s. 150-151; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 551-552; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 66-67, 362; Âlî Mustafa, Risâle-i Menâkıb-ı Mevlânâ Şeyh Mehmed eş-şehîr bi'd-Dâğî, India Office Library and Records, Or., nr. 12795, vr. 3a-6a, 12b-13a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 149; Derkāvî, Bir Mürşidin Mektupları (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995, Martin Lings'in önsözü, s. 10; M. Smith, Rābiʿa The Mystic Her Fellow-Saints in Islām, Cambridge 1928, s. 154-155; Abdülbaki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 67, 71, 78, 159-160, 204; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), II, 233-234, 324-334; Süleyman Ateş, Cüneyd-i Bağdâdî: Hayatı, Eserleri ve Mektupları, İstanbul 1970, s. 107-162; M. Takī Dâniş Pejûh, Ḫırḳa-i Hezârmîḫî (Mecmûʿa-i Süḫenrânîhâ ve Maḳālehâ der Bâre-i Felsefe ve ʿİrfân-ı İslâmî içinde, nşr. Mehdî Muhakkık - H. Landolt), Tahran 1349/1971, s. 160-162, 165-174; F. Meier, "Ein briefwechsel zwischen Šaraf ud-dîn-i Balḫî und Mağd ud-dîn-i Bagdâdî", Mélanges offerts à Henry Corbin (ed. Seyyed Hossein Nasr), Tehran 1977, s. 321-366 (Şerefeddin Belhî ile Mecdüddin Bağdâdî'nin mektuplarının metni); Ali Yılmaz, Köstendilli Süleymân Şeyhî, Ankara 1989, s. 215-226; Dilâver Gürer, Abdülkādir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 1999, s. 115-116, 373; Cengiz Gündoğdu, Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecîd Sivâsî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, Ankara 2000, s. 231-233; Ali Namlı, İsmâil Hakkı Bursevî: Hayatı, Eserleri, Tarîkat

Anlayışı, İstanbul 2001, s. 176; Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşibend: Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı, İstanbul 2002, s. 118, 166-167, 203; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 117, 212-213; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 360; Tercüme, XVI/77-80, Ankara 1964, s. 78-106 (mektup özel sayısı; Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ ve Molla Câmî'nin mektuplarından örnekler); Reşat Öngören, "Osmanlılar'da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî'nin Şeyh Mehmedi Dâğî ile Alâkalı Menâkıbı", İslâm Araştırmaları Dergisi, I, İstanbul 1997, s. 109, 112; a.mlf., "İbrâhim b. Edhem", DİA, XXI, 294; a.mlf., "Konuk, Ahmet Avni", a.e., XXVI, 181; Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî" (trc. Salih Çift), Tasavvuf, XI, Ankara 2003, s. 465; P. Lory, "al-S̲h̲ād̲h̲ilī", EI^2 (İng.), IX, 171; Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", DİA, II, 128; M. Nazif Şahinoğlu, "Alâüddevle-i Simnânî", a.e., II, 345; Hasan Kâmil Yılmaz, "Aziz Mahmud Hüdâyî", a.e., IV, 339-340; a.mlf., "Esad Erbilî", a.e., XI, 348; Sâkıb Yıldız, "Atpazarî Osman Fazlı", a.e., IV, 85; Mustafa Kara, "Bâlî Efendi, Sofyalı", a.e., V, 21; a.mlf., "İbn Abbâd er-Rundî", a.e., XIX, 267; Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", a.e., VII, 94-95, 98; K. A. Nizami, "Çiştiyye", a.e., VIII, 344-345; Tahsin Yazıcı, "Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr", a.e., X, 221; Nihat Azamat, "Evhadüddîn-i Kirmânî", a.e., XI, 519; Hamid Algar, "Hâlid el-Bağdâdî", a.e., XV, 285; a.mlf., "İmâm-ı Rabbânî", a.e., XXII, 198-199; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", a.e., XX, 494-495, 498; Mustafa Çağrıcı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", a.e., XXI, 311.

Reşat Öngören

MELÂ’

(الملاء)

Halânın karşıtı olarak kullanılan felsefe terimi

(bk. HALÂ).

MELÂHÎ

(bk. OYUN).

MELÂHİDE

(bk. İLHÂD).

MELÂHİM

(bk. FİTEN ve MELÂHİM).

MELÂİKE

(bk. MELEK).

MELÂİKE SÛRESİ

(bk. FÂTIR SÛRESİ).

MELAKA

(bk. MALAKA).

MELÂMET

(ملامت)

Bir tasavvuf terimi; III. (IX.) yüzyılda Horasan bölgesinde ortaya çıkıp daha sonra bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanan tasavvuf anlayışı.

Sözlükte "kınamak, kötülemek, ayıplamak" gibi anlamlara gelen melâmet kelimesinin tasavvuf literatüründe bir terim, bir makam ve bir tasavvuf anlayışının adı olarak yaygın bir kullanım alanı bulunmaktadır. III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat, Belh ve Nîşâbur şehirlerini içine alan Horasan'da ortaya çıkıp özellikle Nîşâbur'da yaygınlık kazanan ve etkisini günümüzde de sürdüren bu tasavvuf anlayışını benimseyenlere ehl-i melâmet, melâmî, melâmetî; bu akıma da Melâmetiyye, Melâmiyye (Melâmetîlik) denilmiştir. İlk dönem kaynaklarında dil bilgisi kurallarına aykırı olarak genellikle melâmetî ve melâmetiyye kelimelerinin kullanıldığı, Osmanlı devrinde ise Bayramiyye tarikatı mensuplarından bir gruba melâmî, tarikatlarına da Melâmiyye adı verildiği görülmektedir.

Melâmet konusu bir tasavvuf terimi ve tasavvuf akımı olarak birbiriyle bağlantılı olmakla birlikte iki ayrı düzlemde ele alınabilir. Melâmetin terim olarak kullanımı kökü olan levm kelimesinin geçtiği iki âyete (el-Mâide 5/54; el-Kıyâme 75/2) dayandırılmaktadır (aynı kökten türeyen kelimelerin yer aldığı diğer âyetler için bk. İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/29, 39; es-Sâffât 37/142; ez-Zâriyât 51/40; el-Kalem 68/30; el-Meâric 70/30). Bu âyetlerin, "Ey müminler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah yakında öyle bir topluluk getirecektir ki O onları sever, onlar da O'nu severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı onurlu ve şiddetlidirler. Allah yolunda cihad ederler, kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu Allah'ın bir lutfudur, onu dilediğine verir. Allah'ın lutfu geniştir. O her şeyi en iyi bilendir" anlamına gelen ilkinde (el-Mâide 5/54) müminler arasından çıkacak bir grubun özellikleri anlatılırken kullanılan, "Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar" ifadesi melâmet teriminin içerdiği anlamı vurguladığı şeklinde yorumlanmış, ayrıca, "Allah onları, onlar da Allah'ı severler" şeklindeki ifadeden hareketle melâmet ve muhabbet terimleri

arasında ilişki kurulmuştur. Âyette geçen cihad kelimesi, Cenâb-ı Hakk'ın kendisini kınayan nefsi yemin ederek övdüğü diğer âyetle (el-Kıyâme 75/2) birlikte düşünülüp "nefisle cihad" (mücadele) mânasında ele alındığında melâmet ve melâmetî terimlerinin kavramsal çerçevesi Allah tarafından sevilmek, Allah'ı sevmek, O'nun yolunda nefisle mücahede etmek ve bu mücahede sırasında kendisini kınayanların kınamasından korkmamak şeklinde belirlenmiş olmaktadır. Melâmet akımına dair ilk bilgileri veren Nîşâburlu iki sûfî Hargûşî (ö. 406/1015) ve Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'den (ö. 412/1021) ilkinin yukarıdaki birinci âyete vurgu yaptığı, diğerinin ise bu âyete bir işarette bulunmadığı, sadece ilk melâmetîlerden Hamdûn el-Kassâr'dan aktardığı bir sözde "kınayanın kınamasından korkmamak" ifadesinin geçtiği görülmektedir.

Nîşâbur bölgesinden olmakla birlikte bu akımı benimsemeyen ve mensuplarına eleştiriler yönelten Hücvîrî tasavvuf yolunun önde gelenlerinden bir kısmının melâmet yolunu tuttuğunu ve bu yolda halkın kınamasına mâruz kaldığını söyler. Hz. Peygamber'i misal göstererek kendisine vahiy gelmeden önce herkesin onu örnek bir şahsiyet olarak kabul ettiğini, ancak Cenâb-ı Hak tarafından dostluk tacı giydirilince halkın ona şair, mecnun, kâhin diye dil uzatıp kınamaya başladığını belirtip, "Onlar kınayanın kınamasından korkmazlar" ifadesinin geçtiği âyete atıfta bulunur. Allah'ın kendisine yönelenleri halka levmettirdiğini, fakat kınanan kişilerin kalplerini bu eleştirilerle meşgul olmaktan muhafaza ettiğini söyleyen Hücvîrî'ye göre böylece Cenâb-ı Hak o kişileri başkalarını mülâhaza etmekten koruduğu gibi kendilerindeki güzellikleri görüp kibirlenme ve kendini beğenme âfetinden de korumuştur. Hücvîrî, Allah'ın kendisinden razı olduğu kimselerden halkın razı olmadığını belirtir ve bu görüşünü meleklerin Âdem'i beğenmeyip, "Yâ rab, yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?" dediklerini haber veren âyetle (el-Bakara 2/30) destekler.

Terim anlamı kazanarak içeriğinin zenginleşmesi aynı adla anılan akımın doğuş ve gelişmesiyle paralellik arzeden melâmet konusu, bu akıma mensup olmayan bazı müelliflerce ortaya çıktığı dönem ve bölgeden bağımsız biçimde ele alınmıştır. Meselâ XIII. yüzyıl Kübrevî şeyhlerinden Necmeddîn-i Dâye, Hücvîrî'nin temas ettiği âyeti zikrederek Hz. Âdem'in ilk melâmetî olduğunu söyler. Sevâniḥ adlı eserinin birinci bölümüne

âyetteki, “Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler” ifadesiyle başlayan Ahmed el-Gazzâlî eserin dört, beş ve altıncı bölümlerinde melâmet konusunu muhabbetle ilişkilendirmiş, ancak Melâmetîlik’ten bağımsız olarak açıklamıştır. Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın da konuyu aynı bağlamda ele aldığı görülmektedir (Muhammed b. Münevver, I, 287-288).

Melâmetin tasavvuf makamlarından bir makam olduğunu belirten ilk sûfî müellif Sülemî (Derecâtü’s-sâlikîn, s. 143) onun muhtevasına dair bilgi vermemiştir. Melâmet konusunu akımın ortaya çıktığı dönem ve bölgeden soyutlayarak bir tasavvuf makamı olarak temellendiren Muhyiddin İbnü’l-Arabî sâlikleri âbidler, sûfîler ve melâmetîler şeklinde üç gruba ayırır. Ona göre âbidlere zühd, takvâ ve nefsi kötü amellerden temizleme gibi davranışlar hâkimdir. Fakat onların haller, makamlar ve sırlar hakkında hiç bilgileri yoktur. Sûfîler, bütün fiillerin Allah’a ait olduğunu ve kendilerinin hiçbir fiile sahip bulunmadığını müşahede ederler. Ancak onların zühd, takvâ ve tevekkül konusunda âbidlerden bir farkı yoktur. Halka keramet göstermekten ve Allah katındaki derecelerini belirten hallerini izhar etmekten çekinmezler. Sûfîlerin müridleri de kendileri gibi dava sahibi olduklarından kendilerini halktan üstün görürler.

İbnü’l-Arabî’ye göre sâliklerin en üst derecesinde bulunan melâmetîler Allah’ın kendisine yönelttiği ehlullahtan bir gruptur. Allah bir göz ilişir de kendisinden alıkoyar diye onları kıskançlıkla korumuştur. Onlar sadece Allah ile beraberdir, bir an bile O’na ibadetten geri kalmazlar. Rubûbiyet kalplerini istilâ ettiğinden dolayı riyâsete karşı bir istek duymazlar (Fütûḥât, III, 45-46). İbnü’l-Arabî, “ümenâ” diye adlandırdığı melâmetîlerin bâtınlarındaki hali asla zâhirlerinde izhar etmediklerini, bu sebeple hallerine hiç kimsenin vâkıf olamayacağını ve eğer insanlar melâmetîlerin Allah katındaki değerini bilecek olsalardı onları ilâh edineceklerini söyleyerek onların kendilerini insanlardan gizlemelerinin sebebini açıklar. Ona göre belli bir coğrafya ve zaman diliminde değil bütün zaman ve mekânlarda yaşayan, kendilerine has özellikleri olan, sayıları ortaya çıktıkları zamanın durumuna göre artıp eksilen melâmetîlerin vatanı Horasan ve Nîşâbur gibi bölge, pîrleri Melâmetîliğin kurucuları olarak tanınan Hamdûn el-Kassâr veya Ebû Hafs el-Haddâd değildir.

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî farklı dönem ve bölgelerde yaşayan Ebû Saîd el-Harrâz, Bâyezîd-i Bistâmî, Şiblî, Abdülkādir-i Geylânî gibi isimlerin yanında diğer Nîşâburlu pîrleri melâmet makamına ulaşan velîler arasında zikretmiştir. Melâmet makamının Hz. Peygamber'in, "Sonra yakınlaştı ve sarktı, ok ile yay mesabesi (kābe kavseyn) gibi oldu" âyetinde (en-Necm 53/8-9) ifade edilen kurbiyet makamı olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî melâmet makamını makamların en üstünü kabul eder ve melâmetîlerin velâyetin en üst derecesinde olduklarını, bu makamın üstünde sadece nübüvvet makamının bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 235).

İbnü'l-Arabî bu görüşleriyle melâmet konusunu Hargûşî, Sülemî ve Hücvîrî gibi kendisinden önce gelen, Şehâbeddin Sühreverdî ve Abdurrahman-ı Câmî gibi çağdaşı olan veya kendisinden sonra yaşayıp bu konuyu tarihî Melâmetîlik bağlamında ele alan sûfî müelliflerden tamamen farklı bir çerçevede değerlendirmiştir. Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî melâmeti onun çizgisinde tanımlarken Rûzbihân-ı Baklî tasavvuf terim ve makamlarına dair Meşrebü'l-ervâḥ adlı eserinde melâmete yer vermemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "Melâmetiyye" md.; Sülemî, er-Risâletü'l-Melâmetiyye (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde), Kahire 1364/1945, s. 91; a.mlf., Derecâtü's-sâlikîn (nşr. Süleyman Ateş, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risaleleri içinde), Ankara 1981, s. 143; Hargûşî, Tehẕîbü'l-esrâr (haz. İrfan Gündüz, basılmamış doçentlik çalışması, 1990), İSAM Ktp., nr. 16.971, s. 25; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 68-69; a.e. (Uludağ), s. 143-145; Ahmed el-Gazzâlî, Kitâb-ı Sevâniḥ (nşr. H. Ritter), İstanbul 1942, s. 4, 12-20; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Şefîî Kedkenî), Tahran 1366 hş., I, 287-288; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 181, 235-236; II, 16, 20-22; III, 44-46; a.mlf., Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye (Dâvûd-i Kayserî, Muḳaddemât içinde), Kayseri 1997, s. 75; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1366 hş., s. 81; Abdürrezzâk el-Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh),

Kahire 1996, s. 236; Ebü'l-Alâ Afîfî, el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve, Kahire 1364/1945, s. 18-22; a.e. (trc. Ekrem Demirli, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler içinde), İstanbul 2000, s. 144-146; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 1003, 1004; M. Chodkiewiez, "Les malâmiya dans la doctrine d'Ibn Arabi", Melâmis-Bayrâmis, İstanbul 1998, s. 15-24; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2003, s. 162-165; Nasrullah Pürcevâdî, "Menbaʿî Kühen der Bâb-ı Melâmetiyân-ı Nîşâbûr", Maʿârif, XV/1-2, Tahran 1377 hş./1988, s. 4-6.

Nihat Azamat

MELÂMİYYE

(ملاميّه)

Melâmet anlayışını benimseyenlerin oluşturduğu tasavvuf akımı ve tarikat.

XIX. yüzyıl sûfî müelliflerinden Harîrîzâde Kemâleddin Efendi, tarikatlar ansiklopedisi ve tasavvuf metinleri antolojisi niteliğindeki Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserinde "Melâmiyye" başlığı altında üç tarikattan bahsetmiş, tarikatlar öncesi dönemde III. (IX.) yüzyılda Horasan'da Sûfîlik'ten ayrı bir akım olarak ortaya çıkıp IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllar boyunca etkili olduktan sonra VI. (XII.) yüzyıldan itibaren tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmesi sürecinde bunların içinde bir neşve halinde varlığını sürdüren Melâmetiyye'yi Hamdûn el-Kassâr'a (271/884) nisbetle bir tarikat olarak (Kassâriyye) değerlendirmiş, ardından Ömer Dede Sikkînî'ye (ö. 880/1475) izâfe ettiği Bayramiyye tarikatının bir kolu olan Melâmiyye ile (Melâmiyye-i Bayramiyye) Muhammed Nûrü'l-Arabî'ye (ö. 1305/1888) nisbet ettiği Melâmiyye (Melâmiyye-i Nûriyye) kolunu zikretmiştir. Harîrîzâde'nin tasnifinden hareket eden Sâdık Vicdânî de Tomar-ı Turuk-ı Aliyye'nin Melâmiyye'ye ayırdığı cildinde Melâmiyye'yi ilk, orta ve son devir Melâmîliği şeklinde üç bölümde incelemiş, Abdülbaki Gölpınarlı da Melâmîlik ve Melâmîler adlı eserinde bu üçlü tasnife uyarak konuyu ilk devre Melâmîler'i (Melâmetîler), ikinci devre Melâmîler'i (Bayramîler) ve üçüncü devre Melâmîler'i diye ele almıştır.

Melâmetiyye. Dini daha derin ve içten bir şekilde yaşama arzusunda olan zâhidlerin III. (IX.) yüzyıldan itibaren Bağdat, Şam, Mısır ve Nîşâbur'da odaklaşmaya, dinî hayata dair iç yaşantılarını, kendilerine has düşüncelerini yine kendilerine has terimlerle ifade etmeye başladıkları görülmektedir. Bu faaliyetler giderek bölgesel nitelikler kazanmaya başlamış ve o bölge zâhidlerine has görüşleri ve davranış biçimlerini yansıtan birer akım haline dönüşmüştür. Sûfî ve tasavvuf kelimelerinin henüz yaygın biçimde kullanılmadığı tasavvuf müessesesinin kuruluş aşamasını oluşturan bu dönemde, Bağdat merkez olmak üzere Irak'ta, İran'ın Horasan bölgesinde ve bu bölgenin merkezi Nîşâbur'da gelişen iki zühd akımı dikkati

çekmektedir. IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Nîşâbur'da yaşayan Tehẕîbü'l-esrâr müellifi Hargûşî Irak bölgesinde gelişen akıma Sûfiyye, Horasanlı zâhidlerin takip ettikleri yola ve akıma ise Melâmetiyye (Melâmetîlik, Melâmîlik) adı verildiğini söyler.

Nîşâbur, Melâmetiyye akımının doğduğu III. (IX.) yüzyılda Merv, Herat ve Belh ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük şehrinden biri ve Abbâsîler'e bağlı olarak bölgeyi yöneten Tâhirîler hânedanının yönetim merkeziydi. Çeşitli dinî akımların yaygın olduğu bu bölgede Melâmetîliğin ortaya çıkmasından önce İbrâhim b. Edhem, Abdullah b. Mübârek, Fudayl b. İyâz, Şakīk-ı Belhî, Hâtim el-Esam gibi tanınmış zâhidler yetişmişti. III. (IX.) yüzyılda Horasan'da mezhep taassubu ve dinî çatışmalar sebebiyle huzur bozulmuş, bu durum o döneme kadar refah içinde yaşayan Nîşâbur'a da yansımıştır. Melâmetîlik Nîşâbur'da Mâlikî, Zâhirî ve Hanbelîler'in azınlıkta olduğu, Hanefîler'le Şâfiîler arasında yoğun bir düşmanlığın yaşandığı, Şiî gruplarıyla Kerrâmiyye mensupları, Mutatavvia ile Hâricî bakiyeleri gibi bazı aşırı gruplar arasında çatışmaların meydana geldiği bir ortamda zuhur etmiş ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren İslâm dünyasının diğer bölgelerine de yayılmıştır.

İlk dönem Melâmetiyye akımına temas eden ve temsilcileri hakkında bilgi veren sûfî tabakat kitaplarıyla diğer tasavvuf klasiklerinin ve bu akım üzerinde yapılan modern çalışmaların temel kaynağı, akımın önde gelen isimlerinden Ebû Osman el-Hîrî'nin talebesi Ebû Amr İsmâil b. Nüceyd'in torunu Nîşâburlu müellif Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) Risâletü'l-Melâmetiyye adlı eseridir. Ancak ondan altı yıl önce vefat eden hemşehrisi Hargûşî'nin Tehẕîbü'l-esrâr'ının üçüncü bölümünde Melâmetiyye konusunda verdiği bilgiler Sülemî'nin eserinin önceliğini tartışmalı kılmaktadır. Arthur John Arberry ve Nasrullah Pürcevâdî Tehẕîbü'l-esrâr'ın daha evvel yazılmış olduğu görüşündedir.

Hargûşî Melâmetîler'in önceleri "mahzûnîn" diye anıldıklarını, Allah yolunda "kınayanın kınamasından korkmamanın" (el-Mâide 5/54) temel ilkeleri olması sebebiyle halkın beğenisini kazanmak için dış görünüşlerini süslemeye, toplum arasında ayırt edilmelerini sağlayan bir görünüşe sahip olmaya önem vermediklerini, gönül dünyalarını ve sırlarını bezemek amacıyla Allah'a yöneldiklerini, hayrı gizleme ve şerri açığa vurmanın,

Kaderiyye'nin havfı ve Mürcie'nin recâsı üzere olmanın temel özelliklerinden olduğunu,

bâtınlarında iddia, zâhirlerinde riya bulunmadığını ve Allah ile aralarında bir sır olan gönül dünyalarından kendilerinin bile haberdar olmadıklarını söyler.

Melâmetîlik ile sûfîliğin birbirinden farklı oluşuna muhtemelen ilk defa temas eden Hargûşî'ye göre Melâmetîler'in metodu ilme, sûfîlerin metodu hale dayanmaktadır. Hargûşî, Melâmetîler'in çalışmayı ve kendi el emekleriyle geçinmeyi tercih ve teşvik etmelerine karşılık sûfîlerin çalışmayı bırakıp zühd ve tevekkül üzere yaşadıklarını, Melâmetîler'in mârifetin çalışma ve şahsî gayretle elde edilebileceğine inandıklarını, sûfîlerin ise mârifetin rabbânî bir mevhibe olarak tecelli edeceği görüşünde olduklarını ve Melâmetîler'in sûfîlerin vecd ve tevâcüd halinde ortaya koydukları raks ve semâ gibi halleri doğru bulmadıklarını belirtir.

Hargûşî'ye göre Melâmetîler'in başlıca özellikleri şunlardır: Bâtınlarındaki "nefsin kendisine ait olmayan bir şeyi kendine izâfe etmesi" anlamına gelen her türlü iddiayı terkedip yalnızca gönüllerini terakki ettirmeye çalışırlar. Başkalarının kusurlarıyla ilgilenmeyi bırakarak kendi kusurlarıyla meşgul olurlar. Onların halleri Allah ile kendi aralarında sımsıkı sakladıkları sırlardır; bunları başkalarından gizleme konusunda çok titiz davranırlar. Çarşıda, pazarda, sokakta halk ile iç içe yaşar, ancak gönüllerindeki mânevî halleri onlardan saklamaya özen gösterirler. Zâhirleriyle bâtınlarını, bâtınlarıyla zâhirlerini kınamaya devam ederler. Seyrü sülûk metotları "halk ile tahalluk, Hak ile seyr", yani halk içinde onlardan biriymiş gibi hareket etmek, fakat Hak'tan bir an bile gafil olmamaktır. İbadet ve taatleri ifa ettikten sonra hemen unuturlar, çünkü onları unutmamak onlara değer vermek anlamına gelir; bu da kibir, ucb ve riyaya sebep olur. Hargûşî'nin verdiği bilgilerin bir kısmı Sülemî'nin söyledikleriyle örtüşmekle birlikte Melâmetîler'e başlangıçta "mahzûnîn" denildiğini belirtmesi ve Melâmetîler'le sûfîler arasındaki görüş farklılıklarına dikkat çekmesi önemli ve özgün bilgiler olarak kabul edilmektedir.

Melâmetiyye'nin tarihi üzerine ilk ciddi çalışmaları yapmış olan Richard Hartmann'ın ayrıntılı biçimde tanıttığı Risâletü'l-Melâmiyye'yi ("as-

Sulamī's Risālāt al-Malamatia", Isl., VIII [1917-1918], s. 157-203) daha sonra bir makale şeklinde yayımlayan Ebü'l-Alâ el-Afîfî (Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI/1 [Kahire 1942], s. 47-105), "el-Melâmetiyye ve'ş-şûfiyye ve ehlü'l-fütüvve" başlıklı makalesinde (a.g.e., I [Câmiatü Fârûk elevvel, Kahire 1943], s. 10-67) Melâmetiyye akımını Sülemî'nin eserini esas alarak Hartmann'ın görüşleri çerçevesinde genişçe incelemiştir (Afîfî'nin bu iki makalesi el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve adıyla kitap halinde yayımlanmıştır [Kahire 1945]; Ömer Rıza Doğrul'un İslâm Tarihinde İlk Melâmet adlı kitabı [İstanbul 1950] Afîfî'nin eserinin tercümesinden ibarettir). Son zamanlarda gerçekleştirilen bir çalışmada bu alanda yapılan ve melâmetin tasavvuf, fütüvvet ve zühd kavramlarıyla ilişkisini inceleyen diğer bütün çalışmaların kaynağı olan eseri Sülemî'nin tarihî bir belge oluşturmak amacıyla kaleme almadığı, onun amacının Melâmetiyye'yi eserin yazıldığı dönemde İslâm dünyasında artık yaygınlık kazanmış olan tasavvuf geleneği içine yerleştirmek, Nîşâbur şeyhlerini yüceltmek ve onların görüşlerini tasavvuf geleneği içerisindeki en saf öğretiler olarak değerlendirmek ve Melâmetîler'i ahlâk kurallarına karşı gelme suçlamasından temize çıkarmak olduğu ileri sürülmüştür (Sviri, s. 449).

Sülemî ilim ve hal sahiplerini dinî hükümlerin zâhirleriyle meşgul olan şeriat ulemâsı; Allah'a yönelen, dünyevî şeylere karşı zühdü seçen, mârifetullah tâlibi sûfîler ve Allah'ın vuslat ve kurbiyetiyle bâtınlarını süslediği Melâmetîler olarak üç gruba ayırmış, Allah'ın bu mazhariyetine ulaşan Melâmetîler'in artık O'ndan ayrılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Allah'ın onların mânevî hallerini insanların bilmesini istemediğini, bu sebeple kendisiyle onlar arasındaki halin selâmette olması için onları zâhirî özellikleriyle insanlara gösterdiğini, zâhirleri bâtınlarına yansıdığında insanların fitneye düşmemesi için Cenâb-ı Hakk'ın onlara böyle davrandığını belirtir. Allah ile ilişkilerinde sûfîleri Hz. Mûsâ'ya, Melâmetîler'i Hz. Peygamber'e benzeten Sülemî, Hz. Mûsâ'nın rabbiyle konuşurken bâtının tesirinin yansıdığını, Resûl-i Ekrem'in mi'racda nâil olduğu kurbiyetten sonra bile bâtını zâhirine yansıtmadığını, halka döndüğünde onlardan biriymiş gibi dünyevî işlerine devam ettiğini ve bunun en üstün ubûdiyyet hali sayıldığını kaydeder.

Sûfî ile Melâmetî arasındaki temel fark üzerinde duran Sülemî'ye göre

sûfînin zâhiri bâtınını anlattığı ve sırlarının nuru fiil ve sözlerinde zâhir olduğu için o Hallâc-ı Mansûr ve benzerlerinin yaptığı gibi iddialarda bulunmaktan, Allah'ın kendisine keşfettiği gayb sırlarını açıklamaktan ve Allah'ın onun eliyle gerçekleştirdiği kerametleri insanlara göstermekten çekinmez. Melâmetî ise Allah'ın emini olup kendisiyle rabbi arasındaki hali kendisine saklar. Öte yandan Melâmetî hiçbir iddia sahibi değildir. Çünkü ona göre iddia cahillik ve münasebetsizlikten ibarettir ve eksiklikten kurtulamamış olmanın delilidir. Melâmetî, Allah'ın kendisini kerametle imtihan etmesinden ve insanların bu kerametten dolayı fitneye düşmesinden çekindiği için keramet göstermez.

Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Osman el-Hîrî gibi ilk Melâmetîler'le IV. (X.) yüzyılda yaşayan Melâmetîler'in ve Melâmetî eğilime sahip diğer sûfîlerin sözlerini nakleden Sülemî, her biri "onların ilkelerindendir" ifadesiyle başlayan kırk beş cümlede (paragraf) Melâmetîler'in görüşlerini anlatmaya çalışmıştır. Ancak bütün bunların Melâmetîler tarafından konulmuş, kesin, uyulması zorunlu ilkeler değil Sülemî'nin tesbitleri olarak değerlendirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Zâhirin ibadetlerle süslenmesini şirk, bâtının hallerle süslenmesini irtidad saymak; kendilerine lutuf olarak verilen şeyi kabul etmeyip nefsi aşağılamak için onu zillet içinde talep etmek, başkalarının haklarını vermek, fakat hak peşinde koşmamak, nefis bir şeye çaba göstermeden sahip olmayı isterse onu o şeyi çalışarak elde etmeye yöneltmek, bu amaçla o şeye bir değer atfetmeyi ve ondan nefsin lezzet almasını önlemek, isyan da etse itaat de etse nefsi her halde itham etmek; taatlerden lezzet almaya engel olmak; Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri her hâlükârda yüceltmek, kendilerinden kaynaklanan itaat ve amelleri küçük görmek, nefsinde bir varlık görmemek ve dolayısıyla bir iddiada bulunmamak, ilim hakkında konuşmayı, ilimle övünmeyi ve ehli olmayana Allah'ın sırlarını açıklamayı terketmek; halktan farklı giyinmemek; hizmet ve hürmet edilmeyi hor görmek; kerametleri gizlemek, bunları istidrâc, Hak yolundan ayıran hileler olarak değerlendirmek; semâ, zikir ve ilim meclislerinde ağlamayı terketmek, ancak hüznü elden bırakmamak; ilim ve işaretlerin incelikleri hakkında konuşmayı bırakıp emir ve nehiy sınırlarını gözetmek; insanlardan yardım istememek, duası kabul olunca üzülmek ve bunu bir hile olarak görmek Sülemî'nin zikrettiği ilkeler arasında sayılabilir. Sülemî'nin her birinin kitap, sünnet ve bir Melâmetî ve

bir sûfînin sözüne dayandığını söylediği bu ilkelere bakılarak ilk dönem Melâmetîler'inin temel ilkesinin riya, kendini beğenme ve şöhret düşkünlüğü gibi nefsin tezâhürlerine karşı nefsi kınama (levm) yöntemiyle mücadele etme ve ihlâsı gerçekleştirme olduğu söylenebilir. Bu anlayışın sonucu olarak Melâmetîler amellerini gizleme taraftarı olmuşlar, kalbî ve fiilî amellerinin başkaları tarafından bilinmesini hoş karşılamadıkları gibi kendilerini farkettirecek özelliklerle ortaya çıkmaktan sakınmışlar, bu sebeple sûfîler gibi özel kıyafetler giyinmeyip halktan biriymiş gibi görünmeyi tercih etmişlerdir. İbn Teymiyye'nin bile takdirle andığı bu anlamdaki Melâmetîlik, sûfîlerin âdâb-erkân ve kıyafetlerine muhalif bir hareket olarak değerlendirilmiştir. Sûfîlerin, daha sonraki dönemlerde tarikatlar şeklinde örgütlenip kendilerine özgü yaşam tarzı ve kıyafetlerle halktan ayrılmalarına karşılık melâmet ehli bunlara gerek duymamış ve kendilerine toplum içinde ayrı bir zümre görünümü vermeyi uygun bulmamıştır.

Risâletü'l-Melâmetiyye'de herhangi bir ismi ön plana çıkarmayan Sülemî'nin Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sinde (s. 123) Hamdûn el-Kassâr için kullandığı, "Melâmet ondan yayıldı" ifadesi sonraki dönemlerde onun Melâmetiyye'nin kurucusu olduğu görüşünün yaygınlık kazanmasına sebep olmuş ve adı giderek Melâmetiyye ile özdeşleşmiştir. Hamdûn el-Kassâr, Melâmetî unvanıyla tanınan ilk Nîşâburlu pîr olmakla birlikte ondan önce de Horasan ve Nîşâbur'da Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859), Yahyâ b. Muâz (ö. 258/872) ve özellikle Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848) gibi Melâmetî eğilimlere sahip zâhidlerin yetiştiği bilinmektedir. 300 (912) yılından önce vefat eden Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Şah Şücâ-ı Kirmânî (ö. 270/883) ve Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) ilk kuşak Melâmetîler'i olarak tanımlanabilir. Bunlardan zâhire yansıyan bütün mânevî hallerin gizlenmesi gerektiğini, nefsini firavunun nefsinden hayırlı zanneden kimsenin kibirli olduğunu gösterdiğini söyleyen ve, "Ne yaparsan yap benim kendimi kınadığım kadar beni kınayamazsın" diyerek nefsini kınama ilkesine ısrarla vurgu yapan Hamdûn el-Kassâr'ın Melâmetiyye akımında bir çizgiyi, bu konudaki ılımlı görüşleriyle Ebû Hafs el-Haddâd ve talebesi Ebû Osman el-Hîrî'nin de diğer bir çizgiyi temsil ettiği görülmektedir. Zâhirî edebi bâtınî hallerin güzelliğinin delili sayan, zâhirle bâtının tam bir uyum içinde olması gerektiğine inanan Ebû Hafs'a göre edebe riayet etmeyen Hak'tan uzaktır. Öte yandan Ebû Hafs, Melâmet

yoluna yeni girenleri amel ve mücâhedeye özendirmek amacıyla onların amel ve iyiliklerini başkalarına göstermelerine izin verilebileceğini söyler.

Melâmetiyye'nin Bağdat sûfîliğinin de benimsediği yiğitlik, başkalarını kendine tercih etme, fedakârlık anlamındaki ahlâk ilkesi fütüvvet kavramıyla, Horasan'ın dinî ve içtimaî hayatının bir parçası olan meslekî-sûfî fütüvvet geleneğiyle ilişkisi Melâmetiyye hakkında çalışan Richard Hartmann, Taeschner, Afîfî, Trimingham, Nasrullah Pürcevâdî gibi modern araştırmacıların üzerinde önemle durdukları bir konu olmuştur. Hargûşî Tehẕîbü'l-esrâr'da bu konuya temas etmemiş, Sülemî ise Risâletü'l-Melâmetiyye'de "fetâ"lardan bahsetmekle birlikte fütüvveti Melâmetîliğin ilkeleri arasında saymamış, ancak diğer eserlerinde (meselâ bk. Tasavvufta Fütüvvet, s. 34, 74) Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Osman el-Hîrî gibi Melâmetî pîrlerinin sözlerini nakletmiştir. Bu sözlerden Melâmetîler'in fütüvveti bir ahlâk ilkesi veya mânevî bir makam (recüliyet / erlik) olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Öte yandan onların "haddâd" (demirci), "kassâr" (çamaşırcı), "haccâm" (tellâk) gibi meslek bildiren unvanlarla tanınmalarından hareketle meslekî anlamdaki fütüvvet geleneğine bağlı, yani esnaf / halk tabakasından oldukları ileri sürülmüştür. Ancak meslekî fütüvvete mensup olanların kendilerine has kıyafetler giydikleri, Melâmetîler'in ise başkalarından ayırt edilmeyi sağlayan özellikler taşımayı reddettikleri dikkate alındığında bu görüşün doğru olmadığı anlaşılır. Nitekim Hamdûn el-Kassâr ile Nîşâbur fetâlarının reisi Nûh el-Ayyâr arasında geçen konuşmada Nûh el-Ayyâr'ın kendisine fütüvveti soran Hamdûn'a, "Benim fütüvvetimi mi senin fütüvvetini mi?" demesi (Hücvîrî, s. 228), Melâmetî fütüvvet anlayışıyla meslekî-sûfî fütüvvet anlayışının farklı şeyler olduğunu, Melâmetîler'in meslekî fütüvvete mensup olamayacaklarını göstermektedir. Nûh, Hamdûn'un kendisinden her iki fütüvveti de tanımlamasını istemesi üzerine kendisinin kaftanı çıkarıp hırka ve yamalı elbise giydiğini, bu elbiseden dolayı halktan utanarak günahlardan uzak durmaya çalıştığını, böylece sûfî olmayı ümit ettiğini, onun ise halk vasıtasıyla fitneye düşmemek ve halkın da kendisi vasıtasıyla fitneye düşmesine engel olmak için hırka ve yamalı elbise giymediğini söylemiş, kendi fütüvvetinin şeriatı hırkayla yani zâhirine uyarak korumak, Hamdûn'un fütüvvetinin ise hakikati ruhunda muhafaza etmek olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Nûh'un bu ifadelerinden meslekî fütüvvetle sûfî (tasavvufî) fütüvvetin iç içe olduğu anlaşılmaktadır.

Afîfî, Sülemî'nin dedesi İbn Nüceyd'den naklen rivayet ettiği, Hamdûn el-Kassâr'ın hocası Bârûsî ile aşırı zâhidâne davranışlarıyla tanınan vâiz ve kelâm âlimi Muhammed b. Kerrâm arasında geçen konuşmayı Sem'ânî'nin Kitâbü'l-Ensâb'ından aktararak "melâmetî zühd" ile "yalancı zühd" dediği İbn Kerrâm ve mensuplarının zühd anlayışları arasındaki farka dikkat çekmek istediğini söylemiştir. Sem'ânî'nin Sülemî'nin günümüze ulaşmayan Târîḫu'ṣ-ṣûfiyye'sinden aldığını belirttiği bu metne göre İbn Kerrâm, Bârûsî'ye mensuplarını nasıl bulduğunu sormuş, Bârûsî de, "Bâtınlarındaki arzu zâhirlerinde, zâhirlerindeki zühd de bâtınlarında olsaydı ricâlden olurlardı" demiş ve onların çok namaz kılıp çok oruç tutmalarına ve huşû içinde olmalarına rağmen bu amellerinde İslâm'ın nurunu göremediğini bildirmiştir (el-Ensâb, II, 32). Benzer bir rivayet Sem'ânî'den seksen yıl kadar önce vefat eden Herevî'nin eserinde de yer almakta (Ṭabaḳāt, s. 122), ancak burada "İslâm'ın nuru" yerine "imanın nuru" ifadesi bulunmaktadır. Wilfred Madelung, Jacqline Chabbi, Hamid Algar, Sara Sviri ve Nasrullah Pürcevâdî gibi araştırmacılar Bârûsî'nin sözüne dayanarak zühd, takvâ, ibadet ve riyâzetini göstermeyi âdet haline getiren, kendisi için düzenlenen özel meclislerde düşünceleriyle ilgili olarak bir şey sorulduğunda bunların ilham ürünü olduğunu söyleyen İbn Kerrâm (Sübkî, II, 304-305) ve Horasan'da manastıra benzeyen hankah diye adlandırdıkları yapıyı ilk inşa eden müridleriyle bütün bu uygulamalara karşı olan Melâmetîler arasında bir zıtlaşma olduğu konusu üzerinde durmuşlardır. Bunlardan Nasrullah Pürcevâdî, Bârûsî ile İbn Kerrâm arasındaki bu diyalogun gerçekleştiği dönemde Melâmetiyye ve Kerrâmiyye'nin henüz teşekkül etmediğini, Hargûşî ile Sülemî'nin eserlerinde bu konuya dair bir şey bulunmadığını ve Sülemî'nin el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf adlı eserinde İbn Kerrâm'ın bir sözünü iktibas ettiğini söyleyerek konuya daha ihtiyatlı yaklaşmak gerektiğine dikkat çekmiştir.

Ebû Hafs el-Haddâd, Şah Şücâ-ı Kirmânî ve Hamdûn el-Kassâr'ın yanı sıra Muhammed b. Ömer el-Verrâk, Ebû Ali Cürcânî, İbrâhim b. Yûsuf ez-Züccâcî, Ebû Hamza el-Horasânî, Ebû Abdullah es-Siczî, Ebû Bekir Muhammed b. Hâmid et-Tirmizî ve Ebû Osman el-Hîrî gibi III. (IX.) yüzyılda yaşayan ilk Melâmetî neslinden sonra IV. (X.) yüzyılda çoğunluğunu Hamdûn el-Kassâr ve Ebû Osman el-Hîrî'nin talebeleriyle

onların yetiştirdiklerinin oluşturduğu Mahfûz b. Mahmûd, Yûsuf b. Hüseyin er-Râzî, Ebü'l-Hasan el-Kânnâd, Ebû Ca'fer Ahmed b. Hamdân el-Hîrî, Muhammed b. Fazl el-Belhî, Ebü'l-Hüseyin el-Verrâk, Ebû Bekir el-Vâsıtî, Muhammed b. Abdülvehhâb es-Sekafî, Abdullah b. Muhammed b. Münâzil, Mürtaiş, Ebü'l-Hasan el-Bûşencî, Ebû Abdullah et-Turûgbezî, Abdullah b. Muhammed er-Râzî, İbn Nüceyd gibi ikinci ve üçüncü nesil Melâmetîler'i yetişmiş, bu yüzyılda Melâmetîlik Mâverâünnehir, Mekke, Bağdat gibi çeşitli bölgelere gidip oralara yerleşen bazı Melâmetîler vasıtasıyla Horasan sınırlarının dışına taşarak bütün İslâm dünyasında yaygın hale gelmiştir.

Öte yandan Melâmetîlik, Horasan bölgesinde doğup gelişmekle birlikte aynı yüzyıllarda İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde Zünnûn el-Mısrî, Sehl et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ruveym b. Ahmed, Hallâc-ı Mansûr, Semnûn el-Muhib, Ebû Ali er-Rûzbârî, Dükkī ve Ali b. İbrâhim el-Husrî gibi Melâmetî eğilimlere sahip sûfîler de yetişmiştir. İlk dönem Melâmetîliğinin ana çizgisi nefsin arzularına ve riyakâr davranışlara karşı sürekli mücadele etmek ve iyiliklerini gizlemeye, ihlâsı gerçekleştirmeye çalışmak iken IV. (X.) yüzyılda yaşayan Muhammed b. Ahmed el-Ferrâ gibi bazı Melâmetîler bu ilkenin uygulanmasında aşırıya kaçmışlar ve mensuplarından insanların kınamasını, öfkelerini ve kızgınlıklarını celbedecek davranışlar sergilemelerini istemişlerdir. Bu tavır sonraki dönemlerde Melâmetî anlayışın bir parçası haline gelmiş ve kendilerine yöneltilen eleştirilere zemin hazırlamıştır. Melâmetîlik IV. (X.) yüzyılda Mâverâünnehir bölgesine nüfuz etmiş, İslâmiyet Buhara, Semerkant, Fergana gibi bölge ve şehirlerde, Horasanlı Melâmetîler'in ve Horasan'a gidip onlara intisap ettikten sonra memleketlerine dönen Melâmetî Türk dervişlerinin faaliyetleri sonucu Türkler arasında yayılmaya başlamıştır (Ocak, s. 23).

Melâmetîliğin Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkıp gelişmesinin buraların eski Hint-İran mistik geleneğinin taşıyıcı bölgeleri olmasıyla ilgili olduğu, fakr ve tecerrüdü esas alan bu tasavvuf mektebinin toplumu ve dünyayı alabildiğince dışladığı, aynı temel felsefeyi benimsemiş olan eski Hint-İran mistik geleneğinin üzerine inkişaf ettiği ileri sürülmüştür (a.g.e., s. 12). Ancak Melâmetîliğin esasları arasında fakr ve tecerrüd bulunmadığı gibi Melâmetîlik'te dünyanın dışlanması olarak anlaşılabilecek bir yaklaşım

da yoktur. Melâmetîliğin eski Hint-İran mistik geleneğinin taşıyıcı bölgelerinde ortaya çıkması da İslâmiyet'in putperest Arap toplumunda ortaya çıkması kadar tabii bir hadisedir. Ebü'l-Alâ Afîfî'nin Melâmetîliğin temelinin karamsarlık ve kötümserlik olduğu, bunların Zerdüştîlik'te de bulunduğu ve İslâm dışı olduğu iddiası da (el-Melâmetiyye, s. 56) Melâmetî tavra bakış açısından kaynaklanmaktadır. Öte yandan Melâmetîlik'teki gizlilik ilkesinin Şîa'daki takıyye prensibiyle ilgili olduğuna (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, I, 552), Sülemî'nin zikrettiği Melâmetîlik ilkelerinin Hz. Îsâ'nın "dağ vaazı"ndaki sözlerine benzediğine (Matta, 5-7. bablar) dikkat çekilmiştir (Seale, LVIII [1968], s. 16).

Melâmetîler'in ahlâk kurallarına aykırı davranışlarda bulunduğu iddiası Melâmetiyye teriminin geçtiği en eski kaynak olan Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî'nin muhtemelen 355 (966) yılında kaleme aldığı el-Bedʾ ve't-târîḫ adlı eserine (V, 148) dayanmaktadır. Makdisî "Tasavvufî Cemaatler" başlığı altında zikrettiği Hüseyniyye, Melâmetiyye, Sûkıyye, Maʻzûriyye mensuplarının kendi hayallerine göre hükümler verdiklerini, bunlardan bazılarının hulûle kani olduklarını, bazılarının da her şeyin mubah olduğuna inandıklarını, fıkhî hükümlere aldırmadıklarını kaydeder. Ancak Melâmetiyye dışında adı geçen üç grup hakkında başka kaynaklarda hiçbir bilgi bulunmadığı, ileri sürülen iddiaların hangi gruba ait olduğunun bilinmediği, müellifin tasavvufa bütün olarak olumsuz baktığı dikkate alınarak bu bilgiler ihtiyatla karşılanmalıdır.

Tasavvufa dair ilk eserleri kaleme alan IV. (X.) yüzyıl müelliflerinden Serrâc el-Lümaʿda, Kelâbâzî et-Taʿarruf'ta melâmet ve Melâmetiyye konusuna, Melâmetî ricâline yer vermemiş, V. (XI.) yüzyıl sûfî müelliflerinden Abdülkerîm el-Kuşeyrî de Nîşâburlu ve Sülemî'nin talebesi olmasına rağmen bu hususa temas etmeyip Hamdûn el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd gibi ilk Melâmetîler'i zikretmekle yetinmiştir. Bunun sebebi ilk bakışta bu müelliflerin Melâmetiyye'ye karşı Sûfiyye taraftarı oldukları şeklinde açıklanabilir. Fakat bu müelliflerin itikadî konularda Sünnî anlayışı benimsedikleri ve tasavvufa Sünnîlik içinde meşruiyet kazandırmaya çalıştıkları, öte yandan Hargûşî ve Sülemî'nin Melâmetîler'in itikadî meselelerdeki görüşlerine hiç temas etmedikleri, bu konudaki tek istisnanın her iki müellifin de zikrettiği Hamdûn el-Kassâr'ın "Kaderiyye'nin havfı, Mürcie'nin recâsı" şeklinde tarif ettiği melâmet tanımı olduğu dikkate

alınarak asıl sorunun itikadî yaklaşım farkından kaynaklandığı ve Melâmetîler'in gayri Sünnî görüşlere sahip oldukları söylenebilir. Nitekim melâmetî kelimesinin ilk defa geçtiği Makdisî'nin el-Bedʾ ve't-târîḫ'indeki eleştiriler de (yk. bk.) bununla ilgili olmalıdır. Keşfü'l-maḥcûb'da melâmet konusuna, bazı Melâmetîler'e ve tasavvufî fırkalar arasında Hamdûn el-Kassâr'a nisbet ettiği Kassâriyye'ye yer veren Hücvîrî ise Melâmetîliği Sünnî bir kökene dayandırmış, ancak dönemindeki Melâmetîler'i şeriata muhalefet etmekle suçlamıştır.

Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyye'de Melâmetî-sûfî ayırımına dikkat çekmesine rağmen yukarıda adı zikredilen Melâmetîler'e Ṭabaḳātü'ṣ-ṣûfiyye'sinde genişçe yer vermesi ve bu isimlerin daha sonra yazılan sûfî tabakat kitaplarında da yer alması Melâmetîler'in sonraki yüzyıllarda sûfiymiş gibi algılanmasına yol açmış, Melâmetîler'in "gizlenme" ilkesi gereği kendilerine has tabakat kitabı yazmamış olmaları da bu yanlış algılamanın bir sebebini oluşturmuştur. V. (XI.) yüzyıldan itibaren tasavvufun bütün İslâm dünyasında yaygınlık kazanıp VI. (XII.) yüzyılda tarikatlar vasıtasıyla örgütlenme sürecine girmesinden sonra Melâmetîlik tasavvufun içinde ayrı bir damar ve bir neşve olarak etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Bununla birlikte sûfî-Melâmetî ayırımına temas eden Sühreverdî'nin ifadelerinden VII. (XIII.) yüzyılda bu ayırımın henüz sürmekte olduğu anlaşılmaktadır. Aynı müellif bu dönemde Irak'ta kendilerine Melâmetî denilen bazı grupların bulunduğunu da kaydetmektedir.

Melâmetîliğin Kalenderîlik'le ilişkisi yine ilk defa Sühreverdî tarafından ele alınmıştır. Sühreverdî'nin bu konuya yaklaşım

tarzı, Melâmetîliğin XIII. yüzyılda Sünnî tasavvuf çevrelerinde nasıl anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Sühreverdî Melâmetîler'in hallerinin yüce, makamlarının aziz olduğunu, hadislere ve sünnete bağlı bulunduklarını, amellerinde ihlâsı gerçekleştirmeye çalıştıklarını, fitneye kapılmış olanların zannettikleri kötülüklerin onlarda bulunmadığını, Kalenderîler'in ise kalp temizliğinin verdiği sarhoşlukla şer'î sınırları aştıklarını, Melâmetîler'in kılık kıyafet, hareket ve davranışlarında sıradan insanlar gibi görünerek mânevî hallerini gizlemeye gayret ettiklerini, Kalenderîler'in ise bilinmeye ve bilinmemeye aldırış etmediklerini söyler.

Bu yüzyılda Cemâleddîn-i Sâvî tarafından bir tarikat haline dönüştürüldüğü kabul edilen Kalenderîlik akımının Melâmetîlik'le aynı dönemde ve coğrafyada ortaya çıktığı, adları kalender olmasa da ilk Kalenderî sûfîlerin Melâmetî şeyhlerinin müridleri arasından belirmeye başladığı öne sürülmüşse de (Ocak, s. 17) tarihî ve tasavvufî kaynaklarda bu görüşü doğrulayacak bilgi yoktur. Öte yandan Melâmetî ve Kalenderî uygulamaları arasında derin farklılıklar bulunması da bu görüşün kabulünü zorlaştırmaktadır. Kalenderîler'i Melâmetîler'in samimi taklitçileri olarak tanımlayan ve onların bir de sahtekâr taklitçilerinin bulunduğunu belirten IX. (XV.) yüzyıl müelliflerinden Abdurrahman-ı Câmî'nin bu sözleri konuyu aydınlatan önemli tesbitlerdir.

Yukarıda belirtildiği gibi tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenmeye başladığı VI. (XII.) yüzyıldan itibaren onun içinde bir neşve ve bir meşrep olarak varlığını sürdüren Melâmetîlik bu dönemde ortaya çıkan başta Hâcegân tariki-Nakşibendiyye, Kübreviyye ve Mevleviyye olmak üzere büyük tarikatları etkiledikten sonra XV. yüzyılda Anadolu'da Hacı Bayrâm-ı Velî tarafından kurulan Bayramiyye tarikatı içinde yeniden zuhur etmiş ve günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, el-Bedʾ ve't-târîḫ, V, 148; Sülemî, er-Risâletü'l-Melâmetiyye (nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî, el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve içinde), Kahire 1364/1945, s. 86-120; a.mlf., Ṭabaḳāt, s. 96, 123-129; a.mlf., el-Muḳaddime fi't-taṣavvuf (nşr. Süleyman Ateş, Tasavvufun Ana İlkeleri: Sülemî'nin Risâleleri içinde), Ankara 1981, s. 108; a.mlf., Tasavvufta Fütüvvet (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1977, s. 34, 74, 77; Hargûşî, Tehẕîbü'l-esrâr (haz. İrfan Gündüz, basılmamış doçentlik çalışması, 1990), İSAM Ktp., nr. 16.971, s. 21; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 68-69, 228; Kuşeyrî, er-Risâle, I, 96, 103-104, 109; a.e. (Uludağ), s. 99, 102-103, 105-106; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 122; Sem'ânî, el-Ensâb, II, 32; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1991, s. 414-427; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Kahire 1358/1939, s. 53-59;

İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 61; XXX, 164; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), II, 304-305; Muhammed Pârsâ, Tevhide Giriş: Faslü'l-hitâb Tercümesi (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 464-467, 600; Câmî, Nefeḥât, s. 8-10, 14-15; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 140a-143b; Tomar-Melâmîlik, s. 14-20; Abdülbakî [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 3-16; Ebü'l-Alâ Afîfî, el-Melâmetiyye ve'ṣ-ṣûfiyye ve ehlü'l-fütüvve, Kahire 1364/1945; a.e. (trc. Ekrem Demirli, İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler içinde), İstanbul 2000, s. 135-192; J. S. Trimingham, The Sufi Orders in Islam, Oxford 1971, s. 24; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Erziş-i Mîrâs̱-ı Ṣûfiyye, Tahran 1353 hş., s. 90; a.mlf., Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 340-379; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, I, 544-552; W. Madelung, Religious Trends in Early Islamic Iran, Albany 1988, s. 44; Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar), Ankara 1992, s. 12-15, 17, 23; Sara Sviri, "Hakīm Tirmidhī and the Malāmatī Movement in Early Sufism", Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London-New York 1993, s. 583-613 (aynı makale, trc. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hakîm Tirmizî", Tasavvuf, sy. 11, Ankara 2003, s. 445-468); R. Deladrière, "Les premiers malâmitiyya: Les gardiens de secret (al-umanâ)", Melâmis-Bayrâmis, İstanbul 1998, s. 1-14; Hamid Algar, "Eléments de provenance malâmati dans la tradition primitive naqshbandî", a.e., s. 27-36; a.mlf., "Malāmatiyya", EI² (İng.), VI, 224-225; Ali Bolat, Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik, İstanbul 2003, s. 78-81; R. Hartmann, "As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīja", Isl., VIII (1918), s. 157-203 (aynı makale, trc. Köprülüzâde Ahmed Cemal, "Sülemî'nin Risâletü'l-Melâmetiyyesi", DEFM, III/6 [1924], s. 267-322); A. J. Arberry, "Khargushi's Manual of Sufism", BSOAS, XIX (1938), s. 345-349; Fr. Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuvva: Fütüvvet Teşkilâtı" (trc. Fikret Işıltan), İFM, XV/1-4 (1953-54), s. 6-25; M. S. Seale, "The Ethics of Malāmatīya Sufism and the Sermon on the Mount", MW, LVIII (1968), s. 12-23; J. Chabbi, "Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", St.I, XLVI (1977), s. 55; Mustafa Kara, "İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Istılahlarına Bakışı", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1, Bursa 1986, s. 54; a.mlf., "Melâmetiye", İFM, XLIII/1-4 (1987), s. 561-598; Nasrullah Pürcevâdî, "Menbaʿî Kühen der Bâb-ı Melâmetiyân-ı

Nîşâbûr”, Maʿârif, XV/1-2, Tahran 1377 hş./1998, s. 1-50; F. de Jong, “Malāmatiyya”, EI² (İng.), VI, 223.

DİA

Melâmiyye (İkinci Devre Melâmîleri, Bayramîler):

Bayramî Melâmîliği'nin kuruluşu Hacı Bayrâm-ı Velî'nin önde gelen müridlerinden aşk ve cezbesi galip Ömer Dede Sikkînî ile (Emîr Sikkînî) ilim, zühd ve takvâ sahibi Akşemseddin arasında geçtiği rivayet edilen ve Emîr Sikkînî'nin tarikat taç ve hırkasını terkedip melâmet neşvesini izhar etmesiyle sonuçlanan olaya dayandırılmaktadır. XVI. yüzyıl müelliflerinden Kefevî'nin, bir Hanefî tabakat kitabı olan Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr'ında olayın geçtiği Göynük'te halktan dinlediğini söyleyerek naklettiğine göre Emîr Sikkînî'nin zikir meclislerine katılmayıp mescidin bir köşesinde oturmayı tercih etmesi Hacı Bayram'ın vefatının ardından posta oturan Akşemseddin'i rahatsız etmiş, Akşemseddin zikre katılmadığı takdirde taç ve hırkasını alacağını söyleyince Emîr Sikkînî onları cuma namazından sonra teslim edeceğini bildirmiş, namazın ardından yaktırdığı büyük bir ateşin içine girmiş, taç ve hırka yanmış, ancak vücuduna bir şey olmamıştır. Kefevî ayrıca Hacı Bayram'ın vefat edeceği sırada müridlerinden su istediğine, çeşitli kimselerin verdiği suyu reddedip Emîr Sikkînî'nin verdiği suyu içtiğine dair bir rivayeti nakleder.

Sarı Abdullah Efendi ve La'lîzâde Abdülbâki Efendi gibi XVII ve XVIII. yüzyıl Melâmî müelliflerinin muhtemelen Ketâʾib'den alarak farklı şekillerde naklettikleri Emîr Sikkînî'nin ateşe girme olayı, Melâmî kutublarından Pîr Ali Aksarâyî'nin müridlerinden Abdurrahman el-Askerî'nin 957'de (1550) ve muhtemelen Kefevî'nin Ketâʾib'inden önce tamamladığı Mir'âtü'l-ışk'ında da yer almakta, ancak burada Akşemseddin'in adı geçmemektedir. Bayramiyye tarikatında taç ve hırka giymeyen ilk kişinin Ömer Dede Sikkînî olduğunu söyleyen Abdurrahman el-Askerî'ye göre olay Hacı Bayrâm-ı Velî'nin öldüğü gece meydana gelmiştir. Bazı dervişler Emîr Sikkînî'nin gönlünü incitmişler, bunun üzerine Sikkînî, "Dervişlik taç ve hırka ise biz ondan geçtik" demiş ve aşçıların yanına gidip yanmakta olan ateşe "Bismillâh yâ sırr-ı Hacı Bayram" diyerek girmiş oturmuş, taç ve hırka yanıp kül olmuş, kendisine ve üzerinde bulunan Hacı Bayram'ın verdiği ak çuhaya bir şey olmamıştır.

Askerî, Sikkînî'nin "sırrı fâş, feyzi nihan ettiği" bu olaydan sonra onun ve mensuplarının tarikat tacı giymediğini söyler (Erünsal, s. 201). Ait olduğu dönemden yüzyılı aşkın bir sürenin ardından yazıya geçirilmiş olan bu rivayetlerin Akşemseddin hakkında en doğru bilgileri içerdiği söylenen Enîsî'nin menâkıbnâmesinde bulunmadığı ve diğer kaynaklarca teyit edilmediği ileri sürülmüş, ancak bu

menâkıbnâmenin de aynı dönemde ve muhtemelen Ketâʾib'den sonra kaleme alındığı (yazılışı 977/1569'dan sonra; Enîsî, s. 130) hesaba katılmamıştır.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin mensuplarının bir kısmı vefatının ardından onun ilâhî aşk, cezbe ve melâmet yanını temsil eden Emîr Sikkînî'ye, zühd ve takvâya temayülü olan diğer bir kısmı ise Akşemseddin'e tâbi olmuş, böylece Bayramîlik iki ayrı çizgide gelişmiştir. Bu bağlamda yukarıdaki rivayetlerin gerçek olup olmaması da o kadar önemli değildir.

Bayramî Melâmîliği, Bayramiyye'den doğan bir kol olarak kabul edilmekle birlikte tarikat mensupları kendilerini bu tarikatın bir kolu değil tâbi bir devamı olarak görmüşler, Bayramî nisbesinin dışında kendilerini herhangi bir sıfatla nitelendirmemişlerdir. XVI. yüzyılda Abdurrahman el-Askerî'nin, mürşidi Pîr Ali Aksarâyî için "Bayramî-tarik idi" ifadesini kullandığı, İsmâil Ma'şûkī'nin mezar taşında "tarîkat-ı aliyye-i Bayrâmiyye" ibaresinin bulunduğu, XVII. yüzyılda Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin tarikat mensuplarından sık sık "tâife" diye bahsettiği (Sun'ullah Gaybî, vr. 8b) ve bir yerde de Bayramî kelimesini kullandığı görülmektedir. İdrîs-i Muhtefî'nin dervişlerinden Hakîkî Bey de tarikatı özel bir isimle tanımlamamış, melâmeti kelime anlamıyla kullanarak dervişin kınanmaya sebep olan, şeriat ve tarikat âdâbına aykırı davranışlardan çekinmesi gerektiğini söylemiştir (İrşadnâme, vr. 50b). İsmâil Ma'şûkī'nin, "Terkedip nâm u nişânı giy melâmet hırkasın / Bu melâmet hırkasında nice sultan gizlidir" beytinde "melâmet hırkası" ifadesiyle tarikata değil Melâmî tavra işaret edilmektedir.

Melâmet kavramını Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tanımladığı şekilde tasavvuf makamlarının en üst derecesi, Melâmî'yi de bu makama ulaşan kişi olarak anlayan tarikat mensupları Melâmî sıfatını kullanmanın bir iddia

ifade ettiği, bu makama ulaşmanın çok zor olduğu ve ulaşılmış olsa bile bunu söylemenin mümkün olmadığı inancıyla bu sıfatı kendileri için kesinlikle kullanmamışlardır. Sârbân Ahmed, Lâmekânî İbrâhim Efendi ve Gaybî gibi tarikata mensup şairlerin eserlerinde bu ismi benimseyip buna yer verdiklerine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Tarikatın adını ilk defa XVIII. yüzyılda La'lîzâde Abdülbâki Efendi "tarîkat-ı aliyye-i Bayrâmiyye'den tâife-i Melâmiyye, tarîkat-ı Melâmiyye, Bayramiyye Melâmiyyesi" şeklinde zikretmiştir (Sergüzeşt, s. 1, 4, 8).

Tarikatın pîri Hacı Bayrâm-ı Velî, Anadolu'da siyasî otorite boşluğunun yaşandığı Fetret devrinde Anadolu'ya melâmet neşvesini taşıyan mürşidi Somuncu Baba'nın emriyle Ankara'ya gelip melâmet anlayışı gereği çiftçilik yaparak irşad faaliyetine başlamış, çevresinde iktidar çekişmelerinin olumsuz yönde etkilediği sıkıntılar içinde bulunan reâyâ kesiminden geniş bir mürid halkası oluşmuştu. Bu durum, Şeyh Bedreddin Simâvî hadisesinin ardından iktidara gelen II. Murad'ı saltanata yönelik olayların meydana geleceği endişesine sevketmiş, halkı sapıklığa yönelttiği, saltanat davasına kalkışma ihtimali bulunduğu ileri sürülerek kendisine şikâyet edilmesi üzerine Hacı Bayram'ı Edirne'ye çağırıp bizzat görüşünceye kadar bu endişeden kurtulamamıştı.

Bayramî Melâmîliği, 880 (1475) yılında doğum yeri olan Göynük'te vefat eden Emîr Sikkînî'den sonra Bünyâmin Ayâşî tarafından sürdürüldü. XVII. yüzyıl Melâmî müelliflerinden Sarı Abdullah Efendi onun bazı suçlamalar yüzünden Kütahya Kalesi'ne hapsedildiğini kaydeder. Fâtih Sultan Mehmed'in başlattığı, reâyâ arasında sıkıntılara sebebiyet veren toprak reformunun, II. Bayezid ile Cem Sultan arasındaki iç savaşın ve XVI. yüzyılın başlarında İran kaynaklı Şahkulu ve Nur Ali Halîfe isyanlarının Anadolu halkı üzerinde yaptığı etki sebebiyle halkın devlete güveninin sarsıldığı bir ortamda Hacı Bayram gibi ilgi odağı olması muhtemel olan Bünyâmin Ayâşî'nin kendisine yöneltilen suçlamalarla hapsedildiği söylenebilir. Ancak bu konuda Osmanlı resmî kaynaklarında bilgi bulunmamaktadır (Ocak, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî, s. 17-19).

Bünyâmin Ayâşî'nin ardından Bayramî Melâmîleri'nin irşad makamına Pîr Ali Aksarâyî geçti. Bayramî-Melâmî kaynaklarında Pîr Ali'nin mehdîlik iddiasında bulunduğu söylenerek merkeze şikâyet edildiği, dönemin

padişahı Kanûnî Sultan Süleyman'ın hakkında araştırma yaptırdığı, ayrıca olayın gerçeklik derecesini öğrenmek için Irakeyn Seferi'ne giderken Aksaray'a uğrayıp tebdilikıyafetle Pîr Ali'yi ziyaret ettiği, "Mehdîlik iddiasını ve cennetin dört ırmağı bendedir" sözünün ne anlama geldiğini sorduğu, "Zâhiren mehdî sizsiniz, cennetin dört ırmağı ilim, mârifet, aşk ve hakikattir" cevabını aldığı, bunun üzerine, "Sohbetinizle müşerref oldum" diyerek kendisine hürmet gösterdiği kaydedilmektedir (Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-fuâd, s. 247-248; La'lîzâde Abdülbâki, s. 23-27; Müstakimzâde, vr. 10b-11a). Atâî'nin Pîr Ali'nin ölüm tarihi olarak kaydettiği 934 (1527-28) yılını Abdülbaki Gölpınarlı 935 (1528) diye vermiş ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'ni 940-942 (1533-1535) yılları arasında gerçekleştirdiğine göre bu görüşmenin mümkün olamayacağını söylemiş (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 45), bu görüş Ahmet Yaşar Ocak tarafından da tekrar edilmiştir (Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 271). Ancak, Gölpınarlı'nın 935 tarihini daha sonra 945 (1539) olarak düzeltmiştir (100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, s. 264).

Ahmet Yaşar Ocak, Abdülbaki Gölpınarlı'nın Pîr Ali Aksarâyî'nin 935 (1528) yılında mehdîlik iddia ettiğinden dolayı öldürülmüş olabileceği görüşüne katılarak bu tarihten bir yıl önce yine mehdîlik iddiasıyla ayaklanan Şah Kalender hakkında Osmanlı resmî kaynaklarında bilgi bulunduğu halde Pîr Ali'den söz edilmemesinin ilginç olduğunu söyleyip bu durumun onun mehdîlik iddiasını uygulama alanına geçiremeden öldürülmüş olabileceği anlamına geldiğini ileri sürmüştür (Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 272). Fakat bugün artık Pîr Ali'nin 26 Şâban 945'te (17 Ocak 1539) Kayseri'de vefat ettiği ve naaşının Aksaray'a götürülüp orada defnedildiği kesin olarak bilinmektedir (Erünsal, s. 200).

Bayramî Melâmîleri için bilinen en erken kaynak olma vasfına sahip bulunan Mir'âtü'l-ışk'ın dışındaki Melâmî kaynakları Pîr Ali'den sonra kutbiyyet makamına oğlu İsmâil Ma'şûkī'nin geçtiğini kaydetmektedir. Halbuki olaylara diğerlerinden daha yakın olan Mir'âtü'l-ışk müellifi Abdurrahman el-Askerî, İsmâil Ma'şûkī'nin icâzet almadan şeyhliğe kalkıştığını ve asıl yetkinin Pîr Ahmed Edirnevî'ye verildiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 237). Pîr Ahmed'in vahdetin sınırsız telakkilerini ifşâdan çok takvâ ve azîmet yolunu tercih ettiği belirtilmektedir (Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, s. 47). Onun Müstakimzâde tarafından kaydedilen

bir mektubunda da (Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, vr. 13b-14a) bu özelliği açıkça görülmektedir.

Bayramî Melâmîliği, Pîr Ali Aksarâyî'nin 939'dan (1532-33) itibaren göndermeye başladığı dervişlerle birlikte kuruluşunun üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçtikten sonra devletin merkezi İstanbul'a ulaşmıştır. Daha sonra İstanbul'daki dervişlerin talebi üzerine Pîr Ali, oğlu İsmâil Ma'şûkī'yi de İstanbul'a yollamıştır.

Abdurrahman el-Askerî'nin ifadesine göre çok genç yaşta bulunan İsmâil'i babası İstanbul'a ilim tahsili için göndermiş ve kesinlikle şeyhlik yapmaya kalkışmaması hususunda uyarmıştır. Ancak o İstanbul'da şeyhlik yapmaya başlayınca (Erünsal, s. 215-223) bazı şathiyeleri sebebiyle fitne çıkmış ve sonunda idam edilmiştir (Atâî, s. 89). İsmâil Ma'şûkī'yi idama götüren fetvanın metni günümüze ulaşmadığından idamın hangi gerekçelere dayandırıldığı bilinmemektedir. İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği Mahkemesi'ne ait defterde yer alan (nr. 4/2, s. 35) ve Mustafa Akdağ tarafından tesbit edilip özeti verildikten sonra (Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, II, 64-65) Ahmet Yaşar Ocak tarafından yayımlanan mahkeme sicilinde (Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 354-356) sekiz şahidin İsmâil Ma'şûkī hakkında ağır suçlamalarda bulunduğu görülmektedir. Mahkeme sicilinden ve kurulan komisyonda üye bulunan Ebüssuûd Efendi'nin bir ifadesinden (Atâî, s. 88) İsmâil Ma'şûkī'nin mülhidlik suçlamasıyla idam edildiği anlaşılmaktadır. İdam fetvası ise Şeyhülislâm Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi tarafından verilmiştir (Öngören, s. 296). Ayrıca bazı Melâmî kaynakları onun idamına şathiyelerinin sebep olduğunu belirtmiş, La'lîzâde bu şathiyeleri gençliği sebebiyle mânevî yükü kaldıramamış olmasına bağlamıştır (Sergüzeşt, s. 28-29). Abdurrahman el-Askerî ise icâzetsiz şeyhlik yapmaya kalkışmasını sebep göstermiştir (Erünsal, s. 237). İstanbul'da ilk Melâmî tekkesi İsmâil Ma'şûkī'nin idamının ardından Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılmış, meşihatını da Pîr Ali Aksarâyî'nin halifelerinden Yâkub Helvaî üstlenmiştir. İlk şeyhinden dolayı burası Helvaî Tekkesi olarak bilinmektedir (Hulvî, s. 600-601; Hüseyin Vassâf, II, 289). İsmâil Ma'şûkī'den sonra kutbiyyet makamına Pîr Ali Aksarâyî'nin mensuplarından Hayrabolulu Sârbân Ahmed geçmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Irakeyn Seferi'nde padişahın maiyetinde sârbânbaşı olarak

görev yapan ve bu sefer sırasında Pîr Ali'ye intisap eden Sârbân Ahmed faaliyetlerini Hayrabolu'da sürdürmüş ve orada vefat etmiştir (952/1545). Aynı zamanda iyi bir şair olan ve şiirlerinde Hz. Ali'yi övüp on iki imamı tebcil eden Sârbân Ahmed'in görüşlerini öğrenme imkânı veren, biri Hüsâmeddin Ankaravî'ye hitaben yazılmış iki mektubu günümüze ulaşmıştır (Müstakimzâde, vr. 16a-20b). Sârbân Ahmed'in mensupları arasından Hüsâmeddin Ankaravî, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'nin dedesi Taptap Ali Şah ve Kaygusuz Vizeli Alâeddin'in adları geçmektedir. Kaygusuz'dan feyiz alan Gazanfer Dede soruşturma geçirmişse de Ebüssuûd Efendi'nin ihtiyatlı tavrı sayesinde idam edilmekten kurtulmuştur (Atâî, s. 88). Kasımpaşa'da bir zâviye açan Hâşimî Emîr Osman Efendi de Kaygusuz'un ve Gazanfer Dede'nin yanında yetişmiştir.

Sârbân Ahmed'e vâris olan Hüsâmeddin Ankaravî, Ankara'da Haymana'nın Kutluhan köyünde çiftçilikle meşgul iken Atâî'nin ifadesiyle "cezbesi galip olduğundan" merkezî yönetim tarafından hakkında soruşturma açılması istenmiş, yapılan muhakeme sonunda Ankara Kalesi'ne hapsedilmiş, ancak ertesi sabah ölü olarak bulunmuştur (a.g.e., s. 70). Melâmî kaynaklarında hapsedilme sebebi hakkında ayrıntılı bilgi vardır. Sarı Abdullah Efendi'ye göre köyünde yaptırmakta olduğu caminin inşaatını tamamlamaya çalıştığı sırada Ankara haslar voyvodası, Hüsâmeddin Ankaravî'den oğluna ait bir atın kendisine verilmesini istemiş, isteği reddedilince caminin inşaatında müridlerinin yanında birçok sipahinin de çalıştığını, bunların bir fesat hareketine girişmelerinin muhtemel olduğunu söyleyerek onu merkeze şikâyet etmiştir (Semerâtü'l-fuâd, s. 256-257). Ahmed Refik'in (Altınay) yayımladığı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 975 (1568) ve 976 (1569) tarihli iki mühimme kaydının ilkinde Haymana taraflarında Şeyh Hüsam adlı bir mülhidin zuhur ettiği, ikincisinde şeyhin idam edildiği belirtilerek metrûkâtının İstanbul'a gönderilmesi istenmektedir (Râfızîlik ve Bektaşîlik, s. 24-25). Bosna kadısı ve müderris Münîrî Belgradî de idam edildiğini söylediği ve "revişi ma'lûl" olarak nitelendirdiği Hüsâmeddin Ankaravî'nin dervişlerinde şeriata aykırı bir hareket müşahede edilmediğini, ibadetleri yerine getirdiklerini, nûrânî hicap olarak gördüklerinden evrâd ve ezkâra rağbet etmediklerini bildirmektedir (Silsiletü'l-mukarrebîn, vr. 139b). Resmî belgelerde de Hüsâmeddin Ankaravî'nin mehdîlik iddiasında bulunduğuna ve bu sebeple idam edildiğine dair bilgi yoktur. Buna rağmen onun, uzun yıllar süren

savaşlar ve iktisadî bazı problemler yüzünden sosyal düzenin bozulduğu Kanûnî'nin son yıllarında mehdîlik iddiasıyla bir ayaklanma başlatabileceğini sezen merkezî yönetimin emriyle idam edildiği ileri sürülmüştür (Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 274).

Hüsâmeddin Ankaravî'den sonra kutbiyyet makamına müridi Hamza Bâlî geçmiştir. Aslen Bosnalı olan Hamza Bâlî, Bayramî Melâmîliği'nin en önemli isimlerinden biridir. Mürşidi Hüsâmeddin Ankaravî'nin vefatının ardından bir süre İstanbul'da faaliyet gösterdikten sonra takibata uğrayacağını anlayınca Bosna'ya gidip faaliyetini orada sürdürmüştür. Bosna meşâyihinin onun ümmî olduğunu ve irşada yetkili bulunmadığını söylemesi ve bir kısım zâhir ulemâsının bazı hallerini istidrâc olarak yorumlayıp kadıya başvurması, kadının da durumu merkeze bildirmesi üzerine Bosna'ya gönderilen bir mübâşir tarafından İstanbul'a getirilerek sorgulanmış, Ebüssuûd Efendi'nin fetvasıyla Süleymaniye'de boynu vurularak idam edilmiştir (980/1572-73). Münîrî Belgradî ise onun sorguya çekildikten sonra gizlice öldürüldüğünü söyler (Silsiletü'l-mukarrebîn, vr. 139b). Hamza Bâlî'nin yargılanması esnasında Ebüssuûd Efendi'nin ulemâ ve meşâyihi mahkemeye davet ederek onların fikirlerini aldığı, ilhâdına kani olduktan sonra öldürülmesine fetva verdiği anlaşılmaktadır (Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 297). Ancak Hamza Bâlî'nin bazı müridleriyle görüştüğünü belirten Münîrî Belgradî, Hamza Bâlî'nin müridleri arasında saray mensuplarından, yeniçerilerden ve devlet ricâlinden önemli kişiler bulunduğunu, onun yolunu takip edenlerin aşk ve muhabbetten başka ilkeleri olmadığını kaydeder. Ayrıca Hamza Bâlî'nin zındıklık ve ilhâdı gerektirecek bir şeyle suçlanmadığını, "İstesem İstanbul'dan vebayı defederim" dediği için idam edildiğini, bunun da idamı gerektiren bir suç teşkil etmediğini söyler. Bununla birlikte mensuplarının sıkı şekilde takip edilmesi için Bosna'ya gönderilen fermanlarda ondan ve mensuplarından "mülhid" diye bahsedilmektedir (Okiç, II, 279-286). Abdülbaki Gölpınarlı, Hamza Bâlî'nin idamından sonra Bayramî Melâmîleri kendileri için Melâmî tabiri yerine iftiharla Hamzavî tabirini kullanmaya başladıklarını söylemekteyse de Sâdık Vicdânî böyle bir isimlendirmenin doğru olmadığını belirtmektedir (Tomar-Melâmîlik, s. 56). Nitekim La'lîzâde, Hamzavî tabirinin Melâmîler'i töhmet altında bırakmak için düşman çevrelerce uydurulduğunu kaydetmiştir (Sergüzeşt, s. 40). XVII. yüzyıl Halvetî şeyhlerinden Abdülmecid Sivâsî'nin "Hamzavîler'in

ve İdrîsîler'in cümlesinin kâfir olduklarını" söylemesi de (Dürerü'l-akāid, vr. 68b) Hamzavî tabirinin o dönemde

oldukça menfi anlam taşıdığını göstermektedir. Bununla beraber son dönemlerde bu adı kullananların olduğu da bilinmektedir.

Hamza Bâlî'nin ardından kutbiyyet makamına Hüsâmeddin Ankaravî'nin diğer müridi Hasan Kabâdûz'un geçtiği belirtilmekteyse de bu hususta Melâmîliğe dair kaynaklarda fikir birliği yoktur. La'lîzâde ile (Sergüzeşt, s. 40) Sâdık Vicdânî (Tomar-Melâmîlik, s. 56) Hamza Bâlî'den sonra İdrîs-i Muhtefî'yi kaydetmiş, eserlerinde Hasan Kabâdûz'dan hiç söz etmemiştir. Hasan Kabâdûz temkinli hareket ederek İstanbul'a gitmeyip memleketi Bursa'da oturmuş ve orada vefat etmiştir (1010/1601). XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde İstanbul'da tasavvuf çevrelerinin önemli simalarından Lâmekânî Hüseyin Efendi ile daha çok İstanbul dışında bulunup Konya'da vefat eden Fuṣûṣ şârihi Abdullah Bosnevî, Hasan Kabâdûz döneminde tarikata intisap etmişlerdir. Bunlardan Lâmekânî Hüseyin Efendi, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'yi, o da Sun'ullah Gaybî'yi yetiştirmiştir.

Hüsâmeddin Ankaravî'nin mensupları arasında kutbiyyet makamına gelen son isim İdrîs-i Muhtefî'dir. Mürşidi Hüsâmeddin Ankaravî ve pîrdaşı Hamza Bâlî'nin âkıbetine şahit olan İdrîs-i Muhtefî, kendisini ve mensuplarını devletin takibatından korumak için İstanbul'da faaliyetlerini son derece gizli bir şekilde yürütmüştür. Tarikatın İstanbul'da özellikle fütüvvet ehli esnaf arasında yayılması, mensupları dışında Tüccar Ali Bey diye tanınan İdrîs-i Muhtefî döneminde gerçekleşmiştir. Öte yandan Hacı Bayrâm-ı Velî döneminden itibaren Bayramî Melâmîliği merkezî yönetimin en üst kademelerine nüfuz etmiş, Şeyhülislâm Ebülmeyâmin Mustafa Efendi, I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murad zamanında sadrazamlık yapan Kayserili Halil Paşa ve XVII. yüzyılın önemli ilim ve kültür adamlarından Reîsülküttâb Sarı Abdullah Efendi, şair Tıflî Ahmed Çelebi, İdrîs-i Muhtefî'ye derviş olmuşlardır. İdrîs-i Muhtefî, irşad yetkisi olmamasına rağmen Sarı Abdullah Efendi'nin çevresinde Edirne Mevlevîhânesi şeyhi Neşâtî ve Galata Mevlevîhânesi postnişini İsmâil Ankaravî'nin dervişlerinden hattat ve şair İbrâhim Cevrî'yi etkileyerek onların melâmet neşvesiyle tanışmalarını, böylece Bayramî Melâmîleri ile Mevlevîler arasında bir ilişkinin kurulmasını sağlamış, ayrıca İstanbul

kadılığı ve Anadolu kazaskerliği pâyesine ulaşan yeğeni ve Bayramî Melâmîliği tarihinin önemli kaynaklarından Sergüzeşt'in müellifi La'lîzâde Abdülbâki Efendi'yi yetiştirmiştir.

İdrîs-i Muhtefî'den sonra kutbiyyet makamına Kapalı Çarşı'da Sandal Bedesteni'nde elbisecilik yaptığı için "Kabâyî" diye anılan Hacı Kabâyî Efendi geçmiş (ö. 1036/1626), onun on bir yıl kadar süren kutbiyyeti zamanında İdrîs-i Muhtefî döneminde başlayan gizlenme ve içe kapanma ilkesine titizlikle uyulduğundan tarikat mensupları devletle bir sorun yaşamamıştır. Bu durum, gençliğinde Bostancılar Ocağı'nda çalışırken İdrîs-i Muhtefî'ye Hacı Kabâyî Efendi vasıtasıyla intisap eden ve ardından kutub olan Beşir Ağa'nın otuz beş yıl süren kutbiyyet döneminin sonlarına kadar devam etmiştir. Bostancılar Ocağı'nda uzun yıllar görev yaptıktan sonra emekli olduğunda Silivri'de satın aldığı çiftliğinde inek yetiştirip sütçülük yaptığı için "Sütçü" lakabıyla tanınan Beşir Ağa, son dönemlerine doğru hakkında zındık ve mülhid olduğuna dair şâyialar çıkması üzerine Sadrazam Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa'nın emriyle başlatılan tahkikat neticesinde Şeyhülislâm Sun'îzâde Seyyid Mehmed Emin Efendi'nin fetvasıyla Fenerbahçe koyunda boğularak idam edilmiş ve cesedi denize atılmıştır (1073/1663). La'lîzâde'nin ifadelerinden, bu olayın ardından Sun'îzâde'yi protesto eden otuz kırk müridinin de şeyhülislâmın fetvasıyla idam edildiği anlaşılmaktadır (Sergüzeşt, s. 45). Yine La'lîzâde'ye göre bu idamlar müridlerin ve halkın yanı sıra ulemânın da tepkisine yol açmış, "şer'an sabit olmaksızın töhmetle otuz kırk adamın katline fetva vermekle" suçlanan Şeyhülislâm Sun'îzâde azledilerek yerine Minkārîzâde Yahyâ Efendi getirilmiştir (a.g.e., s. 55-56).

Beşir Ağa'nın ardından kutbiyyet makamına geçen Bursalı Seyyid Hâşim Efendi'nin (ö. 1088/1677) gizliliğe son derece riayet ettiği, kendisini tarikat mensuplarından bile gizlediği ve sadece müderris Gedâî Ali Efendi'yi Şeyhülislâm Paşmakçızâde Ali Efendi'nin "kalbine bakmaya" memur ettiği kaydedilmektedir (a.g.e., s. 56). Aynı gizlilik Paşmakçızâde Seyyid Ali Efendi'nin (ö. 1124/1712) otuz beş yıl süren kutbiyyet döneminde de devam etmiş, bu devrin ardından Paşmakçızâde Ali Efendi'nin irşad ettiği Sadrazam Şehid Ali Paşa kutbiyyet makamına ulaşmıştır. Onun Petro Varadin savaşında (1128/1716) şehid düşmesinden sonra bu çizgi

aynı gizlilik içinde Seyyid Ali Ağa (ö. 1134/1722), Dilâverzâde Ömer Vâhid (ö. 1172/1759), Zaîm Ali Ağa (ö. 1178/1765), Şeyh Abbas Efendi (ö. 1806), Hâfız Ali Efendi (ö. 1831), İbrâhim Bâbâ-yi Velî (ö. 1848), Seyyid Bekir Reşad Efendi (ö. 1875), Abdülkādir-i Belhî (ö. 1923) ile devam etmiştir.

Tarikatın Hacı Bayrâm-ı Velî'den sonraki kutubları Ömer Dede Sikkînî ve Bünyâmin Ayâşî'nin görüşleri hakkında bilgi yoktur. Bünyâmin Ayâşî'nin ardından kutbiyyet makamına gelen Pîr Ali Aksarâyî'nin müridi olduğunu söyleyen Abdurrahman el-Askerî'nin bizzat Pîr Ali'den naklettiği, "Tarikimiz tarîk-i Hak'tır, ışkî tariktir, serçeşme-i ışk-ı Hazreti Ali'dir. Sârbânımız Aziz Veys'tir. Şefaatimiz rûh-ı Mustafa'dır. Şeriat fiilimiz, tarikat kavlimiz, hakikat halimiz, mârifet re'simalımız, fazl kârımız, muhabbet yârımız bünyâdımız, şevk merkebimiz, havf refikimiz, ilim silâhımız, hilim sahibimiz, tevekkül ridâmız, kanaat gencimiz, sıdk menzilimiz, fakr fahrimizdir" sözü (Erünsal, s. 193) ve, "Ahlâk-ı hamîde ile ârâste ve şeriat ile müzeyyen olun. Eğer üzerimize cilve eden sırrın sebatını ve zâhir olan hallerin devamını talep ederseniz şeriattan dışarı çıkmayın. Erenler şeriattan dışarı çıkan bizden değildir dediler. Şeriattan dışarı çıkanı iki gözümden birisi dahi olursa çıkarırım. Tarikime ilhâd karışmasını istemem" şeklindeki ifadesiyle şeriata yaptığı vurgu, Pîr Ali'nin ve tarikat mensuplarının XVI. yüzyıldaki fikir yapısını gösteren önemli metinlerdir. Aynı şekilde Pîr Ali'nin halifesi Sârbân Ahmed'in de bir mektubunda "şeriat, şeriat, yine şeriat" diyerek (Müstakimzâde, vr. 16b) şeriata dikkat çektiği görülmektedir. Bayramî Melâmîleri'nden XVII. yüzyılda idam edilen Sütçü Beşir Ağa'nın, "Her kim hilâf-ı şer' hareket ederse bizden değildir" şeklindeki sözü de (La'lîzâde Abdülbâki, s. 52) Bayramî Melâmîleri'nin şeriata bağlılıklarını gösteren delillerdendir. Bununla birlikte, "Ey Ali! Senin etin benim etimdir, senin cismin benim cismimdir, senin kanın benim kanımdır" (Sârbân Ahmed'in mektubundan, Müstakimzâde, vr. 19a) ve, "Ali ve ben aynı nurdanız" (Hakîkî Bey, vr. 56a) hadislerini zikrederek Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihadından bahsetmeleri, on iki imamı tebcil etmeleri, vahdeti vücûd anlayışları, hakîkat-i Muhammediyye ve kutub (insân-ı kâmil) hakkındaki inançları (a.g.e., vr. 52a-55b), kendilerini itikadî ve fıkhî hiçbir mezhebe bağlı görmemeleri, hatta Ebû Hanîfe'yi "dinin önünü art eyleyen bir kişi" olarak tanımlamaları (Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, vr. 26a), tevellâ ve teberrâ

sahibi olmaları, şer‘î cezaları kendi içlerinde uygulamaları gibi özellikleri, Sünnî temeller üzerine kurulan Osmanlı Devleti’nin ve ulemânın hiçbir şekilde kabul etmesi mümkün olmayan tavırları Bayramî Melâmîleri’nin üstüne gidilmesine sebebiyet vermiş olmalıdır. Bu görüşleri yüzünden Abdülbaki Gölpınarlı olanları “Şîa-i ûlânın hayrü’l-halefi” olarak nitelendirmekte (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 199), bazı araştırmacılar da “Şiîliğe eğilimli gizli bir mezhep” şeklinde tanımlamaktadır (İnalcık, s. 200).

Bayramî Melâmîleri’nin fikir yapısının esasını Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin temellendirdiği vahdeti vücûd, ona bağlı olarak hakîkat-i Muhammediyye ve kutub inancı oluşturur. Onların bu konulardaki görüşlerini içeren risâlesinde Hakîkî Bey, vücûd-ı mutlakın bilinmeye muhabbet ettiğinde ilk olarak zât nûrundan hakîkat-i Muhammediyye’yi yarattığını, hakîkat-i Muhammediyye’nin aslının Hak olduğunu, ezelde bütün ruhların hakîkat-i Hakk’ın hakîkat-i Muhammediyye’den ve hakîkat-i Muhammediyye’nin Hak’tan ayrı olmadığını, bütün mevcudatın zât-ı Hak’ta mâdum bulunduğunu, ikiliğin kesret âleminde ortaya çıktığını söyler. Hakîkat-i Muhammediyye’ye mazhar olan kişiye kutub denir. Bütün peygamberler zamanlarının kutublarıdır. Kutbun Âdem’den kıyamete kadar her devirde bir tek olduğunu, onun bu dünyada ömrünü tamamlamasıyla hakîkat-i Muhammediyye sırrının bir başka insân-ı kâmilde tecelli ettiğini, bütün mahlûkat ve mevcudatın onun vücuduyla hayat bulduğunu, hakîkat-i Muhammediyye olmasaydı hiçbir şeyin vücudu olmayacağını, bütün ruhların hakîkat-i Muhammediyye sebebiyle vücut bulup insan sûretine geldikten sonra Hakk’ın hidayetine mazhar olarak kâmil imana eriştiğini, hakîkat-i Muhammediyye’yi bilmeyen ve onu müşahede etmeyen kişinin âhirete kâmil imanla gidemeyeceğini söyleyen Hakîkî Bey’e göre zamanın kutbunu bulup ona teslim olmadıkça kâmil imana erişmek mümkün değildir. Şeriat ulemâsının mümin kabul ettiği bu kişiler hakikat ve tarikat ehlince küfür ve şirk içindedir (İrşadnâme, vr. 52a-53b). Zâhir ulemâsının küfür ve dalâlet olarak göreceği bu ifadelerden sonra Hakîkî Bey, Hz. Âdem’den Hz. Peygamber’e kadar bütün peygamberlerin hakîkat-i Muhammediyye’ye mazhar olarak bütün mahlûkatı İslâm dinine davet ettiklerini, Resûl-i Ekrem’den sonra “serçeşme-i evliyâ” Hz. Ali’den kıyamete kadar Hz. Peygamber’in vârisi olan velîlerin insanlığı beşeriyet zulmetinden kurtarıp küfür ve şirk kirlerinden temizleyerek imanın nuruna

ulaştırmak için geldiklerini ve geleceklerini söyler (a.g.e., vr. 57a). Taç, hırka, zikir, vird, âyin, riyâzet, halvet gibi uygulamalara itibar etmemeleri, tekke kurmamaları, türbe yapmamaları, vakıf gelirleriyle geçinmeyi ve dünyaya sırt çevirmeyi reddetmeleri, Bayramî Melâmîleri'ni diğer tarikatlardan ayıran özelliklerdir.

Bayramî Melâmîleri'nin "berzahiyye" veya "esmâ tariki" dedikleri, Allah'ın belirli isimlerinin zikredilmesini seyrü sülûk esası olarak kabul eden tarikatlarda her tarikatın irşad yetkisine sahip birçok şeyhi ve onların icâzet verdiği halifeleri bulunmaktadır. Bu durum tarikatların çeşitli kollara ayrılmasına sebep olmuştur. Bayramî Melâmîliği'nde ise irşad yetkisi bir tek kişiye, Hz. Peygamber'in vârisi, zamanın kutbu kabul edilen mürşide aittir, bundan dolayı tarikatta şeyhlik, halifelik ve icâzet müessesesi yoktur.

Son zamanlarda yapılan bazı çalışmalarda Bayramî Melâmîleri'nin kutub anlayışının temelini oluşturan vahdeti vücûd meselesi vahdeti mevcûd (panteizm) olarak yorumlanmış, kutub kavramı da mânevî-metafizik bağlamından koparılıp dünyevî-siyasî alana taşınmış, böylece kutbu temsil eden ve tarikatın irşad makamında bulunan kutubların siyasî iktidara karşı mehdîci (mesiyanik) hareketlerin liderleri oldukları iddiasının fikrî zemini hazırlanmıştır (Ocak, Osmanlı Toplumunda Zındıklar, s. 258-268; Toplum ve Bilim, sy. 83 [2000], s. 48-55). Ancak "Kıble-i hakîkî ve Kâ'be-i ma'nevî" olduğuna inanılan kutbun (Hakîkî Bey, vr. 52b) ve Allah'tan başka her şeyi gönüllerinden çıkarmakla yükümlü olan Bayramî-Melâmî dervişlerinin dünyevî iktidara yönelik girişimde bulunduklarını kabul etmek oldukça zordur. Öte yandan kutubların, mehdîlik iddiasıyla siyasî iktidara karşı hareket başlattıkları veya başlatacakları gerekçesiyle değil zındıklık ve ilhâd suçlamasıyla idam edildikleri bilinmektedir. Böyle bir suçlamayı gerektirecek en önemli sebeplerden birinin, İsmâil Ma'şûkī ile ilgili şahitlerin ifadeleri dikkate alındığında özellikle vahdeti vücûd meselesinin cahil müridler tarafından yanlış

anlaşılması ve mahiyetini iyi anlayamadıkları bu telakkileri tartışarak halk arasında kargaşa ve fitneye sebep olmalarıdır denilebilir.

Osmanlı Devleti'nin Bayramî Melâmîler'e baskısının sebebi olarak XVI. yüzyılda Anadolu'da meydana gelen kızılbaş isyanlarının arkasında Safevî

Devleti'nin bulunması dolayısıyla silsilesi Safeviyye tarikatına ulaşan Bayramî Melâmîleri'nin Safevîler'e eğilim göstermeye başlamış olmaları kaydedilmişse de (İnalcık, s. 200) Melâmîler'in Safevîler'e eğilim gösterdiklerine dair bir delil ortaya konulamamıştır.

Âdâb-erkân, tekke-vakıf örgütlenmesi, şeyh, dede, baba, halife ve icâzet sistemiyle klasik bir tarikat özelliği gösteren ve II. Mahmud tarafından kapatılıncaya kadar devlet himayesinde resmî bir tarikat olarak faaliyette bulunan Bektaşîlik ile Bayramî Melâmîliği arasında Ehl-i beyt muhabbetine yaptıkları vurgu ve XVIII. yüzyılda Celvetî-Bektaşî şeyhi Hâşim Baba'nın Melâmîliğe intisap etmemekle birlikte Melâmî olduğunu bir risâle yazarak ilân etmesi dışında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır.

Üçüncü Devre Melâmîliği (Melâmiyye-i Nûriyye). Üçüncü devre Melâmîliğinin kurucusu Seyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî'dir (ö. 1305/1888). Kurucusuna nisbetle Melâmiyye-i Nûriyye olarak da bilinen üçüncü devre Melâmîliği, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin Hz. Ali'ye nisbet edilen Nokta Risâlesi'ni şerhetmesinden sonra "Noktacı" adıyla da anılmıştır. Ayrıca Bayramî Melâmîleri'nden bazı hususlarda ayrıldığı için Bayramîler'ce, "mütelâmiyye" (Melâmîlik taslayanlar) diye adlandırıldıkları da belirtilmektedir. Müceddidiyye-i Nakşibendiyye, Şa'bâniyye-i Halvetiyye, Ekberiyye ve Üveysiyye olmak üzere dört tarikattan hilâfet alan Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin melâmet çizgisi, müntesiplerinden Harîrîzâde tarafından Tibyânü vesâʾili'l-ḥaḳāʾiḳ'te Nakşibendiyye'nin bir kolu olarak değerlendirilmiştir.

Melâmiyye-i Nûriyye daha çok İstanbul, Batı Anadolu ve Rumeli'de yayılmış; tarikat adına Manastır, Üsküp, Prizren, Tikveş, İştip, Köprü, Avrathisar'a bağlı İsnefçe köyü, Doyran, Selânik gibi şehirlerde tekkeler kurulmuştur. İstanbul'da da Mevlevîhâne Kapısı Tarsus Rifâî Tekkesi ile Şehremini Rifâî Tekkesi zamanla Melâmî Tekkesi haline gelmiştir. Nûrü'l-Arabî'nin İstanbul'da Hamzavî kutbu olarak tanınan Abdülkādir-i Belhî'yi sık sık ziyaret ederek tarikatını ona tasdik ettirmeye çalıştığı, ancak bunda başarılı olamadığı belirtilmektedir (DİA, I, 232).

İçine belli nisbette âdâb ve erkânın girdiği belirtilen üçüncü devre Melâmîliğinin görüşleri Muhammed Nûrü'l-Arabî tarafından kaleme alınan

eserlerde ortaya konmuştur. Buna göre Bayramî Melâmîleri'nde olduğu gibi Nûriyye Melâmîliği'nde de tasavvuf düşüncesinin temelini vahdeti vücûd anlayışı oluşturmaktadır. Bununla birlikte Nûrü'l-Arabî'nin irili ufaklı altmışı aşkın olan eserlerindeki bazı görüşleri arasında ciddi çelişkilerin bulunduğu dikkat çekmektedir. Bu çelişkilerin Nûrü'l-Arabî'nin görüşlerinde zamanla meydana gelen değişikliklerden kaynaklandığı düşünülebileceği gibi eserlerin bir kısmının sohbetler sırasında müridler tarafından tutulan notlardan meydana gelmesinden kaynaklandığı da düşünülebilir. Selânik-Usturumca'daki dergâhta Ehl-i sünnet inançlarının temel eserlerinden ʿAḳāʾidü'n-Nesefî'yi okutması (Şerh-i Akāid, s. 5) ve Nakşibendiyye ile Melâmiyye'nin seyrü sülûk esaslarını ele aldığı Risâle-i İcmâliyye fî sülûki's-sâdâti'n-Nakşibendiyye ve'l-Melâmiyye adlı eserinde (s. 456), "Müridin zikir almadan önce Ehl-i sünnet ve'l-cemâat itikadına göre ibadetlerini yerine getirebilecek kadar bilgisi olması gerekir" şeklindeki tavsiyesi ve diğer birçok çalışmasında ortaya koyduğu görüşleri onun Ehl-i sünnet inancını benimsediğini göstermektedir. Yusuf Ziya İnan eserlerinde Nûrü'l-Arabî'nin Ehl-i sünnet'e bağlılığına özellikle dikkat çekmiş, farz ibadetlerin yanı sıra sürekli nâfilelerle de meşgul olduğunu, Melâmîlik öğretisini Nakşibendiyye'nin temel teşkil ettiği bir sistem üzerine kurduğunu, düşünce olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdeti vücûd görüşüyle İmâm-ı Rabbânî'nin vahdeti şühûd görüşünü tavır ve mertebe farkı şeklinde tanımlayarak telif etmeye çalıştığını vurgulamıştır (Seyyidü'l-Melâmî, s. 30-31; 20. Asırda Bir Vahdeti Vücûd Öğretisi, s. 287, 295, 298). Nûrü'l-Arabî'nin bu görüşleri sebebiyle üçüncü devre Melâmîler'inin Ehl-i sünnet çizgisini benimsedikleri anlaşılmaktadır. Öte yandan Niyâzî-i Mısrî'nin divanına yazdığı şerhte Nûrü'l-Arabî, on birinci imamın oğlu İmam Mehdî el-Muntazar'ın yaşadığını ve 1400 senesinden sonra zuhur edeceğini söylemekte (Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi, s. 131), Abdülbaki Gölpınarlı da onun Risâle-i Saîdiyye adlı eserine dayanıp gulât-ı Şîa'nın iddia ettiği gibi Hz. Ali'nin göğe kaldırıldığına ve halen yaşadığına inandığını belirtmektedir (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 276-277). Ayrıca Nûrü'l-Arabî'nin Şiîlik yönüne eserlerinde hiç temas etmeyen Yusuf Ziya İnan'ın da Risâle-i Saîdiyye hakkında "Bu risâle birçok muhipte mevcut olup Ali hakikatini anlatır" şeklinde not düşmesi (Seyyidü'l-Melâmî, s. 74), eserin Nûrü'l-Arabî'ye aidiyetini kuvvetlendirmekte, dolayısıyla onun ve üçüncü devre Melâmîler'inin bu görüşlere sahip olduğunu göstermektedir. Bu ise zamanla Nûrü'l-Arabî'nin fikirlerinde değişiklik meydana geldiğini

akla getirmektedir. Gölpınarlı'ya göre Nûrü'l-Arabî, melâmeti benimsedikten sonra zâhir-i şeriata tam riayet eden Nakşibendiyye'nin görüşlerinden uzaklaşmıştır (Melâmîlik ve Melâmîler, s. 233).

Üçüncü devre Melâmîler'i arasında Türk sanat ve edebiyat tarihi bakımından önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Harîrîzâde, Bursalı Mehmed Tâhir, Ali Örfî, Abdürrahim Fedâî, Hacı Maksud Efendi, Fâik Muhammed, Sâlih Rifat, Abdullah Hulûsi, Hâfız Abdürraûf, Vehbi Efendi, Abdülkerim Rûhi Efendi, Ali Rızâ Efendi ve halk şairi Âşık Vasfi bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

İsmail E. Erünsal, XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı, Ankara 2003; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi mez̠hebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 263, vr. 524b-526a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 65, 70, 83, 88-89; Abdülmecid Sivâsî, Dürerü'l-akāid, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 300, vr. 46a; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 591, 599-601; Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 333; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 374; Sarı Abdullah Efendi, Cevheretü'l-bidâye ve dürretü'n-nihâye, İÜ Ktp., TY, nr. 175, vr. 161a-164b; a.mlf., Mirʾâtü'l-aṣfiyâ fî melâmiyyeti'l-aḫfiyâʾ, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2294; a.mlf., Semerâtü'l-fuâd, İstanbul 1288, tür.yer.; Sun'ullah Gaybî, Sohbetnâme, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137; Hakîkî Bey, İrşadnâme, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 203, vr. 43a-58b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 465; II, 437; La'lîzâde Abdülbâki, Sergüzeşt, İstanbul, ts.; Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357; Enîsî, Menâkıb-ı Akşemseddin (haz. Ali İhsan Yurd - Mustafa Kaçalin, Akşemseddin, Hayatı ve Eserleri içinde), İstanbul 1995, s. 129-149; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 140a-145a; Muhammed Nûrü'l-Arabî, Risâle-i İcmâliyye fî sülûki's-sâdâti'n-Nakşibendiyye ve'l-Melâmiyye (Külliyât içinde), İSAM Ktp., yazma, nr. 82588, s. 454-458; a.mlf., Şerh-i

Akāid (nşr. Usturumcalı Şahkuluszâde Ömer), İstanbul, ts. (Manzûme-i Efkâr Matbaası),

s. 5; a.mlf., Mısrî Niyâzî Dîvânı Şerhi (nşr. Mahmut Sadettin Bilginer), İstanbul 1976, s. 131; Münîrî Belgradî, Silsiletü'l-mukarrebîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2819, vr. 139b-141a; Bursalı Mehmed Tâhir, Menâkıb-ı Şeyh Hoca Muhammed Nûrü'l-Arabî (Külliyât içinde), İSAM Ktp., yazma, nr. 82588, s. 473-509; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 552-556; Tomar-Melâmîlik, s. 24-106; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 260-285, 289; Abdülbâki [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 233, 276, 277; a.mlf., 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul 1969, s. 262-267; Ahmed Refik [Altınay], Râfızîlik ve Bektaşîlik, İstanbul 1932, s. 17, 24-25; Tayyib Okiç, "Quelques documents inédits concernant les hamzavites", Proceeding of the Twenty Second Congress of Orientalists (haz. Zeki Velidi Togan), Leiden 1957, II, 279-286; Yusuf Ziya İnan, Seyyidü'l-Melâmî Muhammed Nurü'l-Arabî: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri, İstanbul 1971, s. 30-31, 71, 74, 79-83; a.mlf., 20. Asırda Bir Vahdeti Vücûd Öğretisi: Melâmet ve Tarîkatlar, İstanbul 2000, s. 287, 295, 298; Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihi, İstanbul 1974, II, 64-66, 466; Sabri F. Ülgener, Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din, İstanbul 1981, s. 80-87; M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, İstanbul 1983, s. 85-86, 196; Baki Yaşar Altınok, Hacı Bayram Veli Bayramîlik Melâmîler ve Melâmîlik, Ankara, ts. (Oba Kitabevi), s. 236-269; Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, Hz. Pîr Seyyid Muhammed Nûr el-Melâmî el-Arabî: Hayatı, Şahsiyeti ve Bazı Tasavvufî Görüşleri, İzmir 2001; Osman Türer, "Melamîliğe Dair", Türk Dünyası Araştırmaları, XXXIX (1985), s. 25-51; Mustafa Kara, "Melametiye", İFM, XLIII/1-4 (1987), s. 561-598; Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolusu'nda Mesiyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi", V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi-Tebliğler, Ankara 1990, s. 817-825; a.mlf., "Bünyâmin Ayaşî ve Bayramî Melâmiliği", Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî, Ankara 1993, s. 15-19; a.mlf., Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar), İstanbul 1998, s. 251-313; a.mlf., "Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı Resmî Düşüncesine Karşı Bir Tepki Hareketi: Oğlan Şeyh İsmail-i Mâşûkî", Osm.Ar., X, İstanbul 1990, s. 49-58; a.mlf., "XVI.-XVII. Yüzyıllarda Bayrâmî (Hamzavî) Melâmîleri ve Osmanlı Yönetimi", TTK Belleten, LXI/230 (1997), s. 93-110; a.mlf.,

“Kutb ve İsyanı Mehdici (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arkaplanı Üzerine Bazı Düşünceler”, Toplum ve Bilim, sy. 83, İstanbul 2000, s. 48-55; Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufîler, Devlet ve Ulema (XVI. yüzyıl), İstanbul 2000, s. 167-178, 286-300; Halil İnalcık, Osmanlı İmparatorluğu: Klâsik Çağ: 1300-1600 (trc. Ruşen Sezer), İstanbul 2003, s. 200-202; Hamid Algar, “The Hamzeviye: A Deviant Movement in Bosnian Sufism”, IS, XXXVI (1997), s. 2-5; Rüya Kılıç, “Bir Tarikatın Gizli Direnişi: Bayramî Melâmîleri veya Hamzavîler”, Tasavvuf, sy. 10, Ankara 2003, s. 251-270; Nihat Azamat, “Abdülkadir-i Belhî”, DİA, I, 232; a.mlf., “Hamza Bâlî”, a.e., XV, 502-505; a.mlf., “İdrîs-i Muhtefî”, a.e., XXI, 489-491.

DİA

MÉLANGES de l'INSTITUT DOMINICAIN d'ÉTUDES ORIENTALES du CAIRE

Kahire'de 1954 yılından beri yayımlanan ilmî dergi.

Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire, 1928 yılında A. Jaussen'in Kahire'de kurduğu Dominiken Manastırı bünyesinde yer alan ve kilise yetkililerince şarkiyat araştırmalarına katkı sağlaması istenen bir merkez olup araştırma alanları Mısır, Arap dünyası ve İslâm dinidir. Bilimsel çalışmaları Dominiken Manastırı'ndaki din adamları tarafından yürütülen enstitünün temel faaliyetlerinden biri konu edinilen medeniyet ve kültürlerin felsefî ve dinî cephelerinin incelenmesidir. Dikkatlerini bilhassa Arap dünyasının düşünce ve doktrin tarihine, şu andaki durumuna ve Batı ile ilişkisine teksif etmişlerdir. Enstitünün özellikle önem verdiği bir faaliyet alanı da eski ve modern Mısır'ın tarihi, doktrini ve kültürüydü. Ayrıca İslâm'ın kaynakları, teolojisi ve tasavvufu üzerine araştırmalar yapılırken müslüman entelektüellerle diyaloga önem veriliyordu (Anawati, V, 1736).

Enstitü, kendi programları çerçevesinde Georges C. Anawati ve Louis Gardet'nin ortaklaşa hazırladıkları Introduction à la théologie musulmane (Paris 1948), Anawati'nin Essai de bibliographie avicennienne (Kahire 1950), J. Jomier'nin Bible et Coran'ı gibi eserleri yayımlamış, Arapça öğrenmek ve ilgili alanlarda uzmanlaşmak isteyenlerin yetişmesiyle meşgul olmuş ve Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales (MIDEO) dergisini çıkarmaya başlamıştır. Önceleri yılda bir cilt olarak yayımlanan dergi daha sonra düzensiz çıkmaya başlamış, ancak iki veya üç yılda bir cilt yayımlanabilmiştir (XXIV. cildi 2000 yılında çıkmıştır).

Mélanges de l'institut dominicain d'études orientales du Caire enstitünün kuruluş gayesine uygun olarak üç alanda faaliyet göstermektedir. Öncelikle

Dominiken araştırmacılarından teşekkül eden bir ekibin faaliyeti olduğu ve araştırma alanları dinî ve felsefî konulara yönelik bulunduğundan genel anlamda Arap dünyasındaki düşünce tarihine özel bir katkı sağlama çabasındadır. İkinci olarak eski ve modern Mısır'ın tarihi, doktrinleri ve kültürel problemlerini ele alıp işlemektedir. Nihayet dergi genel anlamda müslümanların düşüncelerini tanımak, bu konuda derinleşmek, Mısır'daki kültürel akımlarla ilişki kurmak, kendi uzmanlık alanlarındaki Arap meslektaşları hakkında bilgi sahibi olmak isteyenlere yardım etmek amacındadır. Derginin ilk on üç sayısı Kahire'deki Dârü'l-maârif, 14-18. sayılar Beyrut'taki Librairie au Liban tarafından yayımlanmıştır, 19. sayıdan itibaren bu faaliyeti Editions Peeters yürütmektedir. Derginin ilk on üç sayısının indeksini J. M. Fiey hazırlamıştır (Beyrouth 1980).

Dergide yazıları çıkanlar arasında Georges C. Anawati, Ferîd Cebr, Jacques Jomier, de Beaurecueil, D. J. Boilot, İbrâhim Medkûr, Guy Monnot, A. Cortabarria ve E. Platti gibi araştırmacılar anılabilir. Dergide Kur'an ve Kur'an'daki bazı temel kavramlar, Fahreddin er-Râzî, Tantâvî Cevherî, M. Reşîd Rızâ gibi müfessirler, Mısır'daki tefsir çalışmaları, tasavvuf, Halvetiyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlar, kelâm ve felsefeye dair meseleler, ayrıca Kindî, Bîrûnî, Gazzâlî gibi şahsiyetler ve muhtelif dinlerle ilgili makaleler yanında Mısır'da yayımlanan Arapça eserlerin bibliyografyası, kitap tanıtımları yer almaktadır. Bunun yanında ilk sayısından itibaren Mısır'daki ilmî ve kültürel faaliyetlere de dergide yer verilmiştir. Dergi çeşitli dinî konularda hıristiyan bakış açısını yansıtması bakımından oldukça önemlidir.

BİBLİYOGRAFYA

MIDEO, I-XXIV (1954-2000); G. C. Anawati, "Institut dominicain d'études orientales", Catholicisme, V, 1736-1737.

Ömer Faruk Harman

MÉLANGES de l’UNIVERSITÉ SAINT JOSEPH

Beyrut Saint Joseph Üniversitesi tarafından çıkarılan dergi.

Saint Joseph Üniversitesi, Cizvitler’ce (Society of Jesus) Lübnan’da papaz yetiştirmek amacıyla kurulan bir öğretim kurumunun 1875’te üniversite statüsü kazanmasıyla oluşmuş, 1881’de papalık tarafından onaylanmış, felsefe ve teoloji alanında Roma Gregorien Üniversitesi gibi lisans ve lisans üstü eğitim verme yetkisi almış, aynı yıl bünyesinde bir ilâhiyat fakültesi açılmıştır. Diğer fakültelerle daha da genişleyen üniversitede 1902 yılında

Faculté Orientale öğretime başlamış, I. Dünya Savaşı’nda kapanan fakülte 1937’de Institut de Lettres Orientales adıyla yeniden faaliyete geçmiş, Arapça, Süryânîce, İbrânîce gibi klasik Sâmî dillerle Kıbtî ve Habeş dillerinde, ayrıca bölgenin tarih ve coğrafyası ile Doğu arkeolojisi ve epigrafisi alanlarında öğrenci yetiştirmiştir. Fakülte, 1906’da Mélanges de la faculté orientale de l’universite Saint Joseph adıyla el-Meşriḳ dergisinin yayınlarını tamamlayacak bir dergi çıkarmaya başlamış, dergi sekizinci sayıdan itibaren (1922) Mélanges de l’université Saint Joseph adıyla yayımına devam etmiştir.

Mélanges de la faculté orientale 1906-1913 yılları arasında altı cilt sekiz sayı olarak neşredilmiştir. VII. cilt 1914-1921 tarihini taşımaktadır. Sekizinci sayıdan itibaren Mélanges de l’université Saint Joseph adını alan derginin bazan bir yıl içinde sekiz sayı, bazan da altı yılda bir sayı (cilt) olmak üzere toplam elli beş cilt halinde çeşitli sayılarıyla yayımı devam etmiştir. Derginin 1997-1998 yıllarına ait LV. cildi 2002 yılında basılmıştır.

Gerek Mélanges de la faculté orientale gerekse Mélanges de l’université Saint Joseph, Lübnan ve Ortadoğu merkez olmak üzere Yakındoğu ve Anadolu’yu filoloji, arkeoloji, tarih, coğrafya ve dinler tarihi açısından incelemektedir. Dergide filoloji alanında İbrânîce, Arapça, Kıbtîce, Habeşçe, Türkçe ve Grekçe konusunda araştırmalar, Kitâb-ı Mukaddes

İbrânîcesi uzmanı Paul Joüon'un makaleleri, ayrıca Eski Ahid hakkında metin tenkidi çalışmaları yer almaktadır. Arkeolojiyle ilgili olarak prehistorik, Doğu, Grek-Roma, hıristiyan ve Anadolu arkeolojilerine dair makaleler bulunmaktadır. Bunlar arasından L. Speleers, Rene Mouterde, A. Mallon'un Suriye ve Filistin'le, Jenphanion'un Anadolu arkeolojisiyle ilgili makaleleri zikredilebilir. Derginin yazarları için Suriye ve Arap tarihi başlıca inceleme alanıdır. Cizvit rahip Henri Lammens'in Muâviye ve Yezîd dönemi yönetimi (I-II, IV), ayrıca İslâm'dan önceki Mekke ve Tâif'le (VIII/4, IX/3) ilgili müstakil çalışmaları bu çerçevede yer alır. Dergide Suriye, Arap ve Anadolu coğrafyasına dair yazılar da bulunmaktadır. Diğer taraftan Eski ve Yeni Ahid'in metin tenkidi, kilise tarihi, İslâm-hıristiyan karşılaştırmaları ve dinler tarihiyle ilgili makaleler de dikkat çekmektedir. Derginin önemli bir bölümünü de katalog çalışmaları oluşturmakta, Luvîs Şeyho'nun (Louis Cheikho) Bibliothèque Orientale'deki yazma eserlere, özellikle İslâm-hıristiyan polemiklerine dair katalog çalışmaları (XIV, 41-106) önemli bir yer tutmaktadır.

Dergide Kitâbü'n-Naʿam ve'l-behâʾim, Buhtürî'nin Kitâbü'l-Ḥamâse'si (III [1909], s. 556-712; IV [1910], s. 1-196; V [1911], s. 37-70), Ali b. Rabben et-Taberî'nin er-Redʿale'n-Naṣârâ'sı ile (XXXVI, 113-148) İbn Haldûn'un Şifâʾü's-sâʾil li-tehẕîbi'l-mesâʾil (XXXV, 1-156), Fârâbî'nin Kitâbü'l-Ḫaṭâbe ve Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Kitâbü'l-Lümaʿ fî uṣûli'l-fıḳh adlı eserleri ya neşredilmiş veya haklarında bilgi verilmiştir. Ortaçağ'da Latinler'in tanıdığı müslüman filozoflar konusu Maurice Bouyges tarafından ele alınmış, Aristo'nun metafiziğinin metin tenkidi yapılmıştır (VIII/1, IX/2, XXVII. ciltler). Dergide ayrıca Palmir ve Kudüs gibi yerlerle ilgili araştırmalar yer almaktadır. Derginin yayın kadrosunda Doğu konusunun önemli otoriteleri bulunmaktadır. Luvîs Şeyho, Henri Lammens, Maurice Bouyges, Rene Mouterde, Maurice Durand bunlardan bazılarıdır; son ikisi için hâtıra sayıları çıkarılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges de la faculté orientale ve Mélanges de l'université Saint Joseph dergilerinin koleksiyonları; H. Jalabert, "St. Joseph University (Beirut)", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, XII, 902.

Ömer Faruk Harman

MELE’

(الملأ)

Peygamberlere karşı çıkan gruplardan bazılarını ifade etmek için kullanılan bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “dolmak, doldurmak; yardım etmek, danışmak” mânalarına gelen mel’ kökünden türemiş bir isim olan mele’ kelimesi “bir görüş ve bir inanç etrafında bir araya gelen topluluk, toplumun ileri gelenleri, seçkinler, fikir danışılan ve görüşleri alınan kimseler” anlamına gelmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ml᾽e” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ml᾽e” md.). Fahreddin er-Râzî, Kur’ân-ı Kerîm’de mele’in, kendilerini peygamberlerin karşısına koyan seçkin kimseleri ifade ettiğini, bunların topluluk içinde en önde yer almaları, heybetli görünüşleriyle göz doldurmaları sebebiyle bu şekilde adlandırıldığını belirtir (Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 170). Kur’an’da aynı zamanda fikir danışılan kimseleri ifade eden mele’ kelimesi, çoğu Hz. Mûsâ ve Firavun’dan bahseden âyetlerde olmak üzere özellikle peygamber kıssalarında otuz yerde geçmekte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ml᾽e” md.) hadislerde de kelimenin aynı anlamlarda yer aldığı görülmektedir (bk. Wensinck, el-Muʿcem, “ml᾽e” md.). Kur’an’da mütref (refah yüzünden şımarıp azmış) (el-İsrâ 17/16), sâdât ve küberâ (liderler ve ileri gelenler) (el-Ahzâb 33/67) tabirleri de mele’ kavramına yakın mânalarda kullanılmıştır. Peygamber kıssalarının dışında iki âyette geçen “elmele’ü’l-a‘lâ” (yüce topluluk) ifadesi (es-Sâffât 37/8; Sâd 38/69) melekler âlemi olarak yorumlanmıştır.

Kur’an’da mele’ kelimesi sahip oldukları zenginlik, soyluluk, sosyal statü gibi maddî imkânlara aldanarak hak dine ve onun peygamberine karşı mücadeleye girişen, inananlara zulüm ve baskı uygulayan inkârcı liderler hakkında zikredilmiş; bunların, bâtıl inançları ve haksız menfaat hesapları uğruna, kendilerine gönderilen peygamberlerin getirdikleri yeni inanç esasları ve değerler doğrultusunda toplumda gerçekleştirmek istedikleri değişimi engellemeye çalıştıkları vurgulanmıştır. Bazı âyetlerde kelimenin olumsuz bir anlam yüklenmeksizin “kendilerine danışılan kimseler”

mânasında kullanıldığı da görülür (meselâ bk. Yûsuf 12/43; en-Neml 27/29, 32, 38). Âyetlerin çoğunda ise anılan gruplar inkârcı (el-Mü'minûn 23/33-38), kibirli (el-A'râf 7/75, 88), zalim (el-A'râf 7/103; Yûnus 10/83), küçümseyici (Hûd 11/27), zenginliklerinden dolayı şımarıp azgınlaşan (Yûnus 10/88; el-Kasas 28/32), inatçı (Sâd 38/6) ve alaycı (Hûd 11/38) şeklinde nitelendirilmiş, bunların atalarının bâtıl inançlarına sıkı sıkıya bağlı oldukları (el-Mü'minûn 23/24-25), peygamberi ve ona inananları tehdit ettikleri (el-A'râf 7/88, 90) ifade edilmiştir.

Mele' kelimesinin geçtiği âyetlerden anlaşıldığına göre peygamberlerin toplumlarını uyarma ve dine davet sürecinde kurulu düzeni ellerinde bulunduran varlıklı ve imtiyazlı kişilerden oluşan gruplar, iktidar güçlerini kaybetme ve bazı imtiyazlardan mahrum kalma korkusuyla hareket ederek sahip oldukları otoritenin hak din ve peygamber tarafından yıkılmasına ve çıkarlarının bozulmasına karşı çıkmışlardır. Resûl-i Ekrem'in ilk muhatabı olan Mekkeliler arasında bu kesimi, Resûlullah'ın nübüvvetini reddedip onu susturmaya çalışan Kureyş'in ileri gelenleri temsil ediyordu. Özellikle Mekke döneminin ilk yıllarında Resûlullah'a karşı

şiddetli bir muhalefet gösteren bu kişilerin tavırlarına Kur'an'da temas edilmiştir (meselâ bk. el-En'âm 6/124; ez-Zuhruf 43/31). Diğer taraftan Hz. Peygamber, Kâbe'nin yanında secdeye vardığı bir sırada etrafında bulunan Kureyş müşriklerinden Ukbe b. Ebû Muayt'ın kendisini tâciz etmesi üzerine şöyle demiştir: "Allahım! Kureyş'ten olan bu topluluğun (mele') yaptıklarını sana arzediyorum. Ebû Cehil b. Hişâm'ı, Utbe b. Rebîa'yı, Şeybe b. Rebîa'yı, Ukbe b. Ebû Muayt'ı, Ümeyye b. Halef'i sana havale ediyorum" (Buhârî, "Cizye", 21). Resûl-i Ekrem'e karşı tavırları Kur'an tarafından kınanan Ebû Leheb ve Velîd b. Mugīre de Kureyş'in ileri gelenlerindendir. Ayrıca Kureyş kabilesinin önemli meseleleri görüşüp karara bağladığı toplantı yeri olan Dârünnedve esas itibariyle bir mele' meclisiydi.

Konuyla ilgili âyet ve hadislerin vermek istediği asıl mesaj, bu tür aşağılayıcı ve baskıcı tutumların geçmiş dönemlerle sınırlı kalmayıp her devirde karşılaşılabilecek bir insanlık sorunu olduğunu bildirmek ve müslümanlarda, geçmiş peygamberlerin ve Resûl-i Ekrem'in izlediği yöntemi benimseyerek her türlü despotik anlayış ve tavra karşı bir

mücadele ruhu geliştirmektir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ml˒e” md.; Lisânü’l-˓Arab, “ml˒e” md.; Kāmus Tercümesi, I, 99; Wensinck, el-Mu˓cem, “ml˒e” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Mu˓cem, “ml˒e” md.; Buhârî, “Cizye”, 21; Müslim, “Cihâd”, 107, 125; Taberî, Câmi˓u’l-beyân (Şâkir), V, 291; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VI, 169-170; İbn Kesîr, es-Sîre, II, 472 vd.; Elmalılı, Hak Dini, V, 3446, 3451; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 235-237; İbrahim Çelik, Kur’an’da Peygamberlere Karşıt Güçler, Bursa 2001; a.mlf., “Kur’an’da Mele’ Terimi, Peygamberler ve Onlara Uymak İstemeyenler”, UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 1, Bursa 1986, s. 75-83; Ülker Şiraliyeva, Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Nübüvvete Karşı Direniş ve Sebepleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-12.

İbrahim Çelik

MELEK

(الملك)

Allah'ın emirlerine tam itaat eden iyi nitelikteki ruhanî varlıklara verilen ad.

Melek kelimesi (çoğulu melâike) Ugaritçe, Habeşçe, İbrânîce ve Arapça gibi Sâmî dillerde bulunan "göndermek" anlamındaki "l,ek" kökünden olup "haberci, elçi; güçlü kuvvetli, tasarrufta bulunan, yöneten" mânalarına gelmektedir. Kelime Grekçe'ye aggelos (angelos), Latince'ye angelus, nuncius (elçi) ve legatus (mesajcı), Batı dillerine ange (Fr.), angel (İng.) ve engel (Alm.) şeklinde geçmiştir. İbrânîce mal'ahın (mal'akh) Sanskritçe'deki karşılığı angiras (ilâhî ruh), Pers dilindeki karşılığı angarostur (postacı, haberci) (Vacant, "Ange", DB, I/I, s. 576; Şuşan, I, 795; Davidson, s. 21).

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi vahye dayanan dinlerde Tanrı ile insan arasındaki mesafe vurgulanarak ilişki kurma fonksiyonu meleklere yüklenmiştir. İnsanla tanrılar arasındaki mesafeyi daha da azaltan politeist dinler, kitâbî dinlerde meleklere yüklenen fonksiyonu beşerî varlıklar olarak tasvir ettikleri ilâhlara vermiştir. Monistik dinlerde ise insanla tanrı arasında mesafe bulunmadığı için melek türü aracıların rolü iyice azaltılmıştır. Bununla beraber insanların ilâh ve ruhlarla ilişkilerinde etkin olan, meleklere benzer birtakım ruhanî varlıkların mevcudiyeti inancı bütün dinlerde vardır (ER, I, 282-283). Ruh, melek, cin, şeytan gibi isimler verilen bu varlıkların benzer yönleri olduğu gibi farklı özellikleri de bulunmaktadır. Melekler güçlerini daha üstün bir kaynaktan alan, dolayısıyla bağımsız olmayan, görevlendirilip yollanan, kendilerini gönderen yüce kudretle gönderildikleri insanlar arasında aracı olan iyi nitelikteki ruhanî varlıklardır.

Kuvvet ve derece açısından büyük ilâhlardan daha aşağı bir statüde bulunmakla birlikte insanı iyi veya kötü yönde etkileme gücüne sahip olan, dolayısıyla iyi veya kötü diye nitelenen bazı varlıkların mevcudiyeti inancı çok eski zamanlardan beri çeşitli dinlerde vardır. Bu aracı varlıkların bazısı mahallî ilâh olarak algılanıyor, bazıları büyük tabiat güçleriyle

aynîleştiriliyor, bir kısmı da yukarı veya aşağı dünya ile alâkalı faaliyet gösteriyordu (Dictionary of the Bible, s. 32). Öte yandan politeist dinlerdeki büyük tanrıların daha aşağı seviyedeki bu varlıkları elçi, görevli ve haberci olarak kullandığına da inanılıyordu. Semâvî elçi kavramının menşei Yakındoğu'nun en eski putperest dinlerine kadar gitmektedir. Meselâ Mezopotamyalı ve Hititli her büyük ilâh, derece itibariyle kendisinden daha aşağıda bulunan bazı elçilere (sukkallu) ve taht taşıyıcılarına (guzallu) sahipti. Bir kısım Hitit metinlerine göre ana tanrıçanın emrinde elçilik yapan iyilik ve kötülük melekleri bulunmaktaydı (IDB, I, 129-130). Yahudilik'te Rabbin meleği elçilik görevini ifa etmekte, Hıristiyanlık'ta ve İslâm'da melekler Meryem'e Îsâ'yı müjdelemekte ve İslâm'da ilâhî vahiy melek aracılığı ile peygambere iletilmektedir. Meleklerin bir diğer vasfı koruyuculuk görevidir. Onların herkesi koruyup kollaması, çocukları gözetmesi, insanın mutlu olmasına yardımcı olması söz konusudur. Sumerler Lamma (Udug) adı verilen ve insanları koruyan bir varlığa inanıyorlardı.

Bâbil dininde hem melekler hem cinler vardır. Bâbil'de ve Asur'da tanrılarla insanlar arasında sürekli bir ilişki kurulmaktadır. Her ferdin kendisine ait, biri önden, diğeri arkadan yürüyen veya biri sağında, diğeri solunda olan iki koruyucu meleği bulunur. Şedu ve Lamassu denilen, kanatlı boğa şeklinde tasvir edilen, sarayların ve mâbedlerin girişlerinde bekçilik yapan cine benzer varlıklar mevcuttur (Finet, s. 37-49). Sumer çağında da bu tür varlıklar iyi ve kötü cinler olarak bir ayırıma tâbi tutulmuş, birincilerin insanları koruduğuna, ikincilerin insanlara kötülük yaptığına inanılmıştır. Kötü cinler diye bilinen bu ruhanî varlıklar daha sonra kötü melekler veya şeytanlar olarak kabul edilmiştir. Mâna itibariyle cin, melek ve şeytanın her üçünü de kapsayan bu varlıklar yedi gruba ayrılmıştır. Ayrıca Lilû, Lilîtu ve Ardat Lili isimleriyle belirtilen üçlü bir grup daha vardır ki bütün bunlar Bâbil, Asur ve Sumer dinlerinde mevcut olan, görevleriyle tanıtılmaya çalışılan, cin, melek veya şeytan diye yorumlanan görünmez varlıklardır (Dhorme, s. 46-47, 266-277). Semavî olayların mitolojiyle yorumlandığı en eski çağlarda bereketli yağmur getiren bulutların insan muhayyilesinde yağmur / rahmet meleği şeklinde "iyi anzu / anka", felâket getiren fırtına bulutlarının da "kötü anzu / anka" motiflerini doğurduğu, Sumer menşeli bu efsanenin en az beş bin yıllık bir zaman dilimi içinde bütün Ön Asya'ya ve İran üzerinden Orta Asya'ya,

Güney Sibirya'ya ve Hindistan'a kadar çok geniş bir bölgeye yayılıp günümüze kadar yaşadığı belirtilmektedir (Erdem, VIII [1990], s. 79).

Zerdüştîlik'teki en eski Zend Avesta metinlerinde Ahura Mazda'nın yanında Ameşa Spenta (kutsal ölümsüzler) denilen altı başmeleğin bulunduğu belirtilmektedir. Bunlar Vohu Mânâh (iyi düşünce), Aşa Vahişta (en iyi hakikat), Spenta Armaiti (itaat), Khşatra Vairya (arzu edilen egemenlik), Haurvatat (mükemmeliyet, bütünlük ya da sağlıklı olmak) ve Ameretat'tır (ölümsüzlük). Meleklerin tabiat olaylarını kontrol eden ruhlarla aynı sayılması Zerdüştîlik'te

"Fravaşi" (koruyucu ruh) ve "Yazata" kavramlarıyla tam olarak uyuşmaktadır. Meleklerin, insanlara şefaatçı olması ve onları kötülüklerden uzaklaştırması fikri Avesta'da mevcuttur. Ahura Mazda, meleklerden oluşan ordusuyla Angra Mainyu'ya ve onun şeytanlardan (deva) oluşan ordusuna karşı savaş halindedir. Gökte Tanrı ve melekleri, yeryüzünde insanlar, yerin altında şeytan ve taraftarları bulunmaktadır. Meleklerin temel görevi Tanrı ile insan arasındaki mesafeyi birleştirmek, ilâhî planı, irade ve kanunu bildirmektir. Avesta'da Angra Mainyu kötü, Spenta Mainyu ise iyi ruh rolündedir (Christensen, s. 29; IDB, I, 134; ER, I, 283).

Hinduizm, Budizm, Konfüçyüsçülük, Jainizm gibi dinlerde insana vahiy getiren meleklerden ziyade kötülük simgesi varlıklara inanç yaygındır. Hint dinlerinde semada ikamet eden ve ölümlülere görünmeyen "deva"lar ve "asura" adı verilen kötü güçler vardır. Hintliler'in varlıklar hakkındaki sınıflama ve açıklamalarının karışıklığından ve düzensizliğinden yakınan Bîrûnî deva denilen melekler, bunların bulunduğu yerler ve bunlarla ilgili diğer varlıklar hakkında bilgi verdikten sonra meleklerin başkanının Mahadeva olduğunu, deva isminin ondan geldiğini, Hintliler'e göre 330 milyon melek bulunduğunu ifade etmektedir. Hintliler'in melekler için yeme, içme, ölüm ve diğer beşerî halleri câiz gördüklerini, onların bu dereceye ilimle değil ibadetle varmış olduklarına inandıklarını belirtmektedir (Tümer, s. 161).

Halk dini de denilen ve çok çeşitlilik arzeden mahallî inanç ve uygulamalarıyla yine çok farklı şekilleri bulunan Taoizm'in oluşturduğu Çin dinlerinde genellikle değişik nitelikte ruhlardan oluşan görünmez bir

dünya mevcuttur. Melek inancı özellikle mistik Taoizm'de bulunmaktadır. Shangch'ing denilen en yaygın mistik akıma göre Yang Hsi gökten gelen bir düzine varlık tarafından ziyaret edilmiş ve kendisine birçok kitap yazdırılmıştır. Kitapları yazdıran varlıklardan başka verilenleri muhafaza edenler de vardır (Lagerwey, s. 71-72).

Bütün yahudi mezhepleri meleklerin varlığını kabul etmektedir. Sadûkī mezhebinin meleklerin varlığını reddettiği ileri sürülmekte (Resullerin İşleri, 23/8) ancak bu hatalı görüş onların apokaliptik öğretiyi reddetmelerinden kaynaklanmaktadır (EJd., II, 962). Yahudi kutsal kitabında bilgi ve kudrette insandan daha üstün, bir olan Tanrı'ya bağlı, bir kralının maiyeti gibi O'nun hizmetinde bulunan, mesajını insanlara iletme ve iradesini yerine getirmede elçilik görevi yapan varlıklardan bahsedilmektedir. Eski Ahid'de bu varlıklar için "mal'ah" kelimesinin dışında "ilâhî varlıklar" anlamında Allah oğulları (Tekvîn, 6/2,4; Eyub, 1/6; 2/1; Mezmur, 82/6; 89/6), Allah'ın veya göklerin yahut yüksekte olanların ordusu (Tekvîn, 32/1-2; I. Krallar, 22/19; İşaya, 24/21), mukaddesler (Eyub, 5/1; Mezmur, 89/5; Zekarya 14/5; Daniel, 8/13), kudretliler (Mezmur 78/25), ilâhlar (Mezmur, 82/1, 6; 97/7) ve kullar (Eyub, 4/18) tabirleri de kullanılmaktadır. İbn Meymûn, Eski Ahid metinlerinde geçen ilâhların Allah'ı, rablerin rabbi (Tesniye, 10/17), göklerin Allah'ı (Ezra, 7/23; Nehemya, 1/4-5) ifadelerindeki ilâh, rab ve gök kelimelerinin de "melek" mânasında kullanıldığını belirtmektedir. Çok defa melek yerine "adam" kelimesi de geçmektedir. Tekvîn'deki kıssada (32/24-25) Ya'kūb ile güreşen kişi Hoşea'da (12/5) "malakh" diye anılmaktadır. Diğer taraftan Eski Ahid'de Gabriel ve Mihael gibi melekler ismen zikredilmekte, Kerubim ve Serafim gibi kanatlı varlıklardan, melek gruplarından söz edilmektedir.

Eski Ahid'in Neviîm kısmında pek zikredilmemekle birlikte diğer kısımlarda, özellikle de Bâbil esareti ve sonrasına ait Hezekiel, Zekarya ve Daniel bölümlerinde meleklerin varlığı açıkça belirtilmekte, Daniel bölümünde meleklerden ve ilk defa olmak üzere büyük meleklerin isimlerinden bahsedilmektedir. Ayrıca ölüm meleğinden de (mal'ak ha mot) söz edilmektedir (bk. AZRÂİL). Meleklerin yahudi kutsal kitabının esaret dönemi ve sonrasına ait bölümlerinde sık sık geçmesi Keldânî ve İran etkisini düşündürmektedir. Yahudiler, Bâbil esareti süresince Keldânîler'in ve İranlılar'ın etkisi altında kalmışlardır. Özellikle Zerdüştîlik'teki iyi ve

kötü ruh fikri Yahudiliğe iyi melek ve kötü melek şeklinde intikal ettiği gibi ruhların hiyerarşik tasnifi de Yahudilik'te görülen meleklerin tasnifini ortaya çıkarmıştır. İkinci mâbed döneminde meleklerle ilgili inanç daha da gelişmiş ve girift hale gelmiştir. Bunu apokrif eserlerde ve Essenîler'in yazılarında görmek mümkündür. Bu yazılarda birbirinden farklı ve çeşitli işler gören çok sayıda melek söz konusudur, bu melekler muhtelif kategorilere ayrılmış olup hiyerarşik bir yapı arzetmektedir. Ateş, rüzgâr, bulut gibi tabiat olaylarından, mevsimlerden ve yılın her bir gününden sorumlu melekler vardır. Büyük melekler olarak Uriel, Raguel, Rafael, Mihael, Gabriel, Sariel ve Jeremiel'in adı geçmektedir. Rabbinik literatürde de meleklerden bahsedilmektedir. Mişna'da melekler hiç geçmemekle birlikte Talmud ve Midraşlar'da meleklerin yaratılışına ve tasnifine dair tartışmalar yer almaktadır.

Yahudi inancına göre melekler yaratılışın ikinci veya beşinci gününde ateşten yaratılmış saf ruhlardır. Rabbinik literatürde melekler insanlardan üstün görülmekte, ancak faziletli insanın meleklerden daha üstün olduğu belirtilmektedir. Melekler sınırlı iradeye ve ilâhî bilgiye sahip olmakla birlikte geleceği ve kıyamet saatini bilmezler. "Allah oğulları (melekler) insan kızlarının güzel olduklarını gördüler ve bütün seçtiklerinden kendilerine karılar aldılar" (Tekvîn, 6/2) sözüne dayanılarak meleklere bir cinsiyet atfedilmektedir. Meleklerin kanatlarından ve uçmalarından bahsedilmesi onların kuvvet ve süratlerine işaret içindir. Yahudilik'te ayrıca meleklerin "menn" (kudret helvası) isimli yiyeceklerinin olduğuna inanılmaktadır. "Binlerce binler ve on binlerce on binler" ifadesiyle onların çokluğuna işaret edilmektedir. Her biri üçer sıradan oluşan üç grup melekten söz edilir. Bunlar Tanrı'ya daha yakın olan Kerûbîler, Seraflar, tahtlar; egemenlikler, gerçekler, güçler; prenslikler, baş melekler ve diğer meleklerdir.

Melekler yeryüzünden önce (Eyub, 38/6-7) yaratılmıştır (Nehemya, 9/6); onlar gökte ikamet etmektedir (Tekvîn, 28/12; I. Krallar, 22/19); ruhanî tabiatlı görünmez varlıklardır, insan üstü güçleri ve bilgelikleri vardır. Vizyonda göründüklerinde veya yeryüzünde görev yapmaya geldiklerinde insan şekline girer ve insan gibi konuşurlar (Tekvîn, 19/1; 18/2); yemek yerler (Tekvîn, 18/8). Yahudilik'te meleklerin görevlerini Tanrı'nın yardımcıları olmaları, O'na ibadet etmeleri, vahyi ve şeriatı tebliğ etmeleri,

insanları korumaları, onlara yardım etmeleri, Tanrı ile insanlar arasında aracılık yapmaları şeklinde tesbit etmek mümkündür.

Yahudi kutsal kitabında iki tür melek söz konusudur. Birinci gruptakiler Tanrı'nın mesajını özel bir şahsa iletmek, peygamberî bir haberi açıklamak, ilâhî bir kararı uygulamak gibi görevleri yerine getirirler. Bu melekler yükümlü oldukları işlere göre çeşitli şekillere, çok defa da insan sûretine girerler. Bunlardan bazılarının isimleri sadece Daniel kitabında

geçmektedir (8/16, 10/13). İkinci grup melekler ise Tanrı'nın maiyetini oluşturmakta ve O'na hamdetmektedir. Bunlar Seraflar (İşaya, 6/2), Kerûbîler, Hayyot, Ruh ve Ofaniler (Hezekiel, 2/2; 10/2) gibi ayrı isimler taşıyan birçok alt gruba ayrılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes sonrası dinî literatürde günahkâr meleklerden de (şeytanlar) söz edilmektedir. Apokrif kitaplarda, özellikle de Enoch'un kitabında nakledilen kıssaya göre bu melekler Tanrı'nın emrini çiğnedikleri için huzurdan kovulmuştur.

Yahudi filozofları meleklerin tabiatı ve görevleri konusunda farklı görüşlere sahiptir. İskenderiyeli Philon onları bedenleşmemiş, akıllı ve ölümsüz ruhlar olarak tavsif etmektedir. Melekler Baba'nın emirlerini çocuklarına, çocukların ihtiyaçlarını da Baba'ya iletmektedir. Abraham İbn Ezra'ya göre melekler maddî değildir, fakat yer üzerindeki bütün maddî objelerin arketipleridir. Yahudi mistisizminde önemli bir yeri olan melekler ceza melekleri, lutuf melekleri, kötülük veya hizmet melekleri gibi gruplara ayrılmıştır. Yahudilerin günlük ibadetlerinde ve bayramlarda okunan keduşah duası İşaya'da yer alan ve meleklerin Allah'ı tesbihini ifade eden metindir. Cumartesi akşamı sinagoga girerken yapılan Şalom alehem duasında insanla beraber olan iki meleğe hitap edilmektedir.

Hıristiyanlık'taki melek inancı büyük oranda Yahudilik'tekine benzemekte, bu inancın kaynağını Kitâb-ı Mukaddes metinleri ve kilise geleneği oluşturmaktadır. Yeni Ahid'de iyi ve kötü melek ayırımı yapılmakta (Matta, 25/41; Vahiy, 12/7), iyi meleklerin semada ikamet edip Allah'ı tesbih ettikleri ve O'nun huzurunda bulundukları, O'nun ordusunu meydana getirdikleri, oradan yeryüzüne indikleri belirtilmektedir (Matta, 18/10; Luka, 1/19). Sınırlı bilgiye sahip olan melekler Tanrı'nın emirlerini insana iletmekte, insana muhafızlık yapmakta, onun kurtuluşunu istemektedirler.

Onlar aynı zamanda cezalandırma aracıdır. Rüyada veya uyanıkken insan sûretinde görünmektedirler. Kendi aralarında sınıflanma mevcuttur. Başmelek Mikael'in yanında (Selânikliler'e Birinci Mektup, 4/16; Yahuda'nın Mektubu, 9) tahtlar, hâkimiyetler, riyasetler ve hükümetler olarak adlandırılan gruplar (Koloseliler'e Mektup, 1/15-16; İbrânîler'e Mektup, 9/5; Efesoslular'a Mektup, 1/21), ayrıca Abaddon denilen cehennem meleği ve tabiat olaylarını sevk ve idare eden melekler vardır (Vahiy, 7/1; 9/11). Hıristiyanlık'taki meleklerle ilgili doktrin, temel hedefi Mesîh'in meleklerden, Mesîh'in tesis ettiği yeni şeriatın da Mûsâ şeriatından daha üstün olduğunu ispatlamak olan Pavlus tarafından geliştirilmiştir. Kilise babaları meleklerden çok az bahsetmektedir.

Meleklerin duman ve ateşten yaratıldığı belirtilmekte, yaratılış zamanı ise Eski Ahid'deki "altı gün" anlayışı içerisinde değerlendirilmektedir. Bu anlayışa dayanarak kilise babaları arasında meleklerin yaratılışının dünyanın yaratılışından önce veya aynı anda ya da daha sonra olduğu yönünde görüş ayrılığı vardır (Bartmanne, s. 291). Augustin varlıklar içerisinde ilk yaratılanların melekler olduğunu, Gennade yerin, göğün ve suların yaratılışında Tanrı'nın meleklerin yardımına başvurduğunu söylemektedir (DTC, I, 1193).

İnciller'de meleklerin sık sık belirli şekiller altında görünmeleri kendilerine bir beden atfedilmesine sebep olmuştur. Ancak meleklerin insanlara benzer bir bedenlerinin olmadığı kabul edilir. Eski Ahid'de mevcut, "Allah oğulları" diye nitelenen meleklerin insan kızlarıyla evlendikleri (Tekvîn, 6/2), meleklerin ateş veya rüzgârdan yaratıldığı (Mezmur, 104/4) yönündeki ifadeler sebebiyle onların tamamıyla ruhanî olup olmadıkları tartışılmıştır. Bazı kilise babalarının aksine genel olarak meleklerin cinsiyetinin bulunmadığına inanılır. Hangi yolla çoğaldıkları konusunda ise bir bilgi yoktur. İnciller'de meleklerin ölümsüz olduğuna (Luka, 20/36), imtihana tâbi tutulduklarına (Matta, 25/41; II. Petrus, 2/4; Yahuda, 6), bilgilerinin ve iradelerinin sınırlı olduğuna (Matta, 24/36; Markos, 13/31-32), kendilerine ibadet edilmemesi gerektiğine (Koloseliler'e Mektup, 2/18), Îsâ'dan aşağı (Efesliler'e Mektup, 1/22-23), insandan üstün bulunduklarına (İbrânîler'e Mektup, 2/7), farklı şekillerde görülebildiklerine ve kanatlı olarak zikredilmelerinin mecazi olup bununla Tanrı'nın emirlerini çok çabuk yerine getirmelerinin kastedildiğine (Yuhanna Vahyi, 14/6-8) dair bilgiler

vardır.

Meleklerin sayısı konusunda Eski Ahid'de olduğu gibi Yeni Ahid'de de "binlerce binler" ve "on binlerce on binler" sözleri geçmektedir. Yahudilik'teki hiyerarşik tasnif Hıristiyanlık tarafından da benimsenmiştir. Bu grup isimlerinin meleklerin görevleriyle alâkalı olduğu kabul edilmektedir. Yeni Ahid'de Eski Ahid'de olduğu gibi sadece Michel ve Gabriel adları anılmakta, ancak Rabbin meleği, ölüm meleği, koruyucu melekler, yedi kilisenin melekleri, kendilerinde yedi son belâ olan yedi melek, kendilerine yedi boru verilen yedi melek, iyi ve kötü melekler gibi meleklerden de söz edilmektedir. Görevleri ise genel olarak Tanrı'nın mesajlarını insanlara ulaştırma şeklinde özetlenmektedir. Hıristiyanlık'ta İslâm'daki gibi özel bir vahiy meleği anlayışı yoktur. Hıristiyan kilise geleneğinde meleklerle ilgili açıklamalar hayli sınırlı olup çoğunlukla dolaylı bir şekildedir. Bu konuda IV. Latran (1215) ve I. Vatikan (1870) konsilleri zikredilebilir.

Başlangıçta melek kültü yasaklanmış iken (Koloseliler'e Mektup, 2/18; Vahiy, 22/8-9) Yahudiliğin aksine Hıristiyanlık'ta zamanla melekler bir kült objesi haline gelmiştir. Saint Augustin, tapınmak suretiyle değil sevgi ve saygı yoluyla meleklere tâzimde bulunulması gerektiğini belirtmiştir. XVI. yüzyılda melek kültü gelişmiş ve Papa IV. Pie bir kiliseyi Hz. Meryem ve yedi büyük meleğe ithaf etmiştir. Günümüzde Michel'in 29 Eylül ve 8 Mayıs, Gabriel'in 24 Mart, Rafael'in de 24 Ekim'de bayramları vardır. Hıristiyan sanatı ilk yayılışından itibaren kompozisyonlarda melekleri de konu edinmiş, statülerine göre farklı sayıda kanatlı varlıklar olarak tasvirleri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Vacant, "Ange", DB, I/I, s. 576-590; a.mlf., "Ange", DTC, I, 1193; E. Dhorme, Les religions des Babylonie et d'Assyrie, Paris 1936, s. 46-47, 266-277; A. Christensen, l'Iran sous les sassanides, Copenhague 1936, s. 29; B. Bartmanne, Précis de théologie dogmatique, Mulhouse 1938, s. 291;

J. Danielou, Les anges et leur missions, Paris 1951; P. Auvray - A. Molien, “Ange”, Catholicisme, I, 538-546; Abraham E. Şuşan, Milon Hadeş, Kudüs 1962, I, 795; A. Jeffery, “Angels”, Dictionary of the Bible, Edinburgh 1963, s. 32-33; T. H. Gaster, “Angel”, IDB, I, 128-134; G. Davidson, A Dictionary of Angels, London 1968, s. 20-21; S. G. F. Brandon, A Dictionary of Comparative Religion, London 1970, s. 79-80; G. van der Leeuw, La religion, Paris 1970, s. 137-142; Abdülvehhâb Ahmed, el-Vaḥy ve’l-melâʾike fi’l-Yehûd ve’l-Mesîḥiyye ve’l-İslâm, Kahire 1978; Günay Tümer, Bîrûni’ye Göre Dinler ve İslâm Dini, Ankara 1986, s. 161; A. Finet, “Les anges gardiens du babylonien”, Anges et démons, Louvain-La-Neuve 1989, s. 37-52; J. Lagerwey, “Envoyés et démons dans le taoïsme”, a.e., s. 71-72; Ali Erbaş, İlâhî Dinlerde Melek İnancı, İstanbul 1998; Sargon Erdem, “Çifte Başlı Kartal ve Anka Üzerine”, STAD, VIII (1990), s. 72-80; J. Michl, “Angels”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, I, 506-514; B. J. Bamberger v.dğr., “Angels and Angelology”, EJd., I, 956-977; A. Coudert, “Angels”, ER, I, 282-286.

Ali Erbaş

İslâm İnancında Melek.

“Farklı sûretlere girebilen ve duyularla algılanamayan nûrânî varlıklar” şeklinde tarif edilen melek (et-Taʿrîfât, “mlk” md.), Kur’ân-ı Kerîm’de (el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/136) ve tevâtür derecesine ulaşan hadislerde (Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) inanç esasları arasında sayılmaktadır. Naslarda meleklerin hem özellik ve yetenekleri hem de görevleri hakkında bilgi verilmiştir. İnsanlar ve cinlerden farklı olarak nurdan yaratıldıkları nakledilen meleklerin (Müsned, VI, 168; Müslim, “Zühd”, 60) Âdem’in yaratılışından önce mevcut bulundukları ve Allah’ın hitabına mazhar olup bizzat O’nunla konuştukları anlaşılmaktadır (el-Bakara 2/30-34; el-Hicr 15/28-29). Ayrıca meleklerin yiyip içmedikleri (Hûd 11/69-70; ez-Zâriyât 51/24-28), görevleri icabı iri cüsseli ve güçlü

olabildikleri (en-Necm 53/5; et-Tahrîm 66/6; et-Tekvîr 81/20) belirtilmiş, bu güçlerini temsil eden ellere (el-En‘âm 6/93) ve birden fazla kanada (Fâtır 35/1) sahip bulundukları bildirilmiştir. Âyette geçen “cenâh” (çoğulu ecniha) kelimesi “uçan yaratıklar için kanat” anlamına geldiği gibi “taraf, yan, el” ve mecazi olarak “kudret” mânalarına da alınabilir. Ancak meleklere nisbet edildiğinde bu kelimenin mahiyetini ve niteliğini kesin olarak bilmek mümkün değildir. Kur’an’da ayrıca müşriklerin meleklere dişilik izâfe edişleri ve Allah’ın kızları oldukları yolundaki iddiaları reddedilmiş (es-Sâffât 37/149-150; ez-Zuhruf 43/19), akaid literatüründe de onlarda cinsiyet olgusu ve ayırımının bulunmadığı vurgulanmıştır.

Meleklerin yaptığı işler arasında diğer tabiat varlıklarıyla birlikte sürekli Allah’ı yüceltme (el-A‘râf 7/206; er-Ra‘d 13/13; el-Enbiyâ 21/20), O’na secde etme, emirlerine âmâde olup onları yerine getirme (en-Nahl 16/49-50; et-Tahrîm 66/6), Peygamber’e salât ve selâm getirme (el-Ahzâb 33/56), müminler için dua ve istiğfarda bulunma (el-Mü’min 40/7-9; eş-Şûrâ 42/5) gibi davranışlar sayılmaktadır. Kur’an’da sıkça rastlanan bu genel tasvirlerin yanında bazı meleklerin isim veya görevlerine de yer verilir. Bunların başında kendi adıyla üç defa zikredilen (el-Bakara 2/97, 98; et-Tahrîm 66/4) ve çeşitli âyetlerde “ruh” ve “resul” gibi sıfatlarla anılan, peygamberlere vahiy getirmekle görevli melek gelir (bk. CEBRÂİL). Bir âyette geçen (el-Bakara 2/98) Mîkâîl (Mîkâl) hadislerde rızık ve rahmet meleği olarak tasvir edilmiştir (bk. MÎKÂİL). Eceli gelenlerin ruhunu kabzeden meleğe âyetlerde genelde çoğul sîgasıyla yer verilmiş (en-Nisâ 4/97; el-En‘âm 6/61, 93; el-Enfâl 8/50; Muhammed 47/27), bir yerde de “melekü’l-mevt” şeklinde (es-Secde 32/11) atıfta bulunulmuştur. Yaygın olarak bilinen Azrâil ismine ise sadece bazı zayıf hadislerde rastlanmaktadır (bk. AZRÂİL). Kur’ân-ı Kerîm’de kıyametin kopması ve âhiret hayatının başlaması sırasında sûra üflenme hadisesinden (en-Neml 27/87; ez-Zümer 39/68) ve yeniden dirilişi haber veren bir çağırıcıdan (Kāf 50/41; el-Kamer 54/6) söz edildiği halde bu işle görevli meleğin adı anılmamış, ancak hadislerde söz konusu duyuruyu yapacak olan İsrâfil’in adı büyük melekler arasında sayılmıştır (Müslim, “Ṣalâtü’l-müsâfirîn”, 200; ayrıca bk. İSRÂFİL). Bu dört büyük meleğin dışında Kur’an’da “el-melâiketü’l-mukarrebûn” diye geçen (en-Nisâ 4/172) ulûhiyyet makamına yakın melekler vardır. Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunanlar da (ez-Zümer 39/75; el-Mü’min 40/7; el-Hâkka 69/17) mukarrebîn meleklerine dahildir.

Öte yandan insanların söz ve davranışlarını kaydeden ve Kur'an'da "değerli kâtipler" şeklinde nitelenen yazıcı melekler (ez-Zuhruf 43/80; Kāf 50/17-18; el-İnfitâr 82/11), ayrıca "muakkibât" (takipçiler) (er-Ra'd 13/10-11), "rakîbün atîd" (her an hazır gözetleyiciler) (Kāf 50/18) ve "hafaza" (koruyucular) (el-En'âm 6/61) melekleri de mevcuttur (bk. KİRÂMEN KÂTİBÎN). Kabirde sorgu yapan ve Münker-Nekir adlarıyla bilinen iki melek ise yalnızca hadislerde geçmektedir (Tirmizî, "Cenâʾiz", 70; ayrıca bk. MÜNKER ve NEKİR). Âhirette müminleri selâmlayarak karşılayacak cennet bekçilerine (er-Ra'd 13/23-24; el-Enbiyâ 21/103; ez-Zümer 39/73), cehennemlikleri tahkir edip korkutan ve on dokuz grup oldukları açıklanan görevlilere (ez-Zümer 39/71-72; et-Tahrîm 66/6; el-Müddessir 74/30-31) genel olarak "hâzin" (çoğulu hazene) adı verilmiştir. Cehennem bekçilerini temsil eden melek bir âyette Mâlik (ez-Zuhruf 43/77), cennet meleği ise hadislerde Rıdvân (Süyûtî, s. 67) ismiyle geçer. Cehennem görevlileri ayrıca "zebâni" olarak da adlandırılmıştır (el-Alak 96/18).

Türlerini ve sayılarını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği belirtilen meleklerin (el-Müddessir 74/31) yaratılışında Allah-tabiat ve Allah-insan münasebetleri açısından çeşitli hikmetlerin olduğu anlaşılmaktadır. Ulviyetin ve Allah'a teslimiyetin sembolü olan melekler fizik âlemle zaman ve mekândan münezzeh ulûhiyyet makamı arasında köprü vazifesi görür. Kur'an'da yerde ve gökte Allah'ın ordularının bulunduğu (el-Feth 48/4, 7) ve meselâ gök gürültüsüyle beraber meleklerin de Allah'ı tesbih ettiği (er-Ra'd 13/13) vurgulanırken melekler vasıtasıyla tabiatın yönetiminin Cenâb-ı Hakk'ın kontrolü altında olduğuna işaret edilmektedir. Bu sebeple melekler Allah'ın birliğinin şahitleri sayıldığı gibi (Âl-i İmrân 3/18) O'nun mesajlarının peygamberlere ve dolayısıyla insanlara iletilmesinin de ilk elden gözlemcileridir (en-Nisâ 4/166). Dolayısıyla meleklere, özellikle de Cebrâil ve Mîkâil'e düşmanlık etmek Allah'a ve resullerine düşmanlıkla eşit görülmüştür (el-Bakara 2/97-98). Öte yandan melekler yeryüzünde yaşayan insanlar için dua ve istiğfar eder (eş-Şûrâ 42/5) ve müminlerle dostluğa dayalı bir bağ kurar. Kur'an'da, Allah'a inanıp dürüst bir hayat sürenlere son nefesleri sırasında meleklerin gelip ölümden korkmamalarını, kendilerini mutlu bir hayatın beklediğini ve onların dünya hayatında olduğu gibi âhirette de dostları olduklarını ifade edecekleri belirtilir (Fussılet 41/30-32).

Allah tarafından kendilerine verilen görevleri eksiksiz yerine getirmekle yükümlü olan meleklerin günah işlemedikleri ve mâsum oldukları yönünde âyetlerde beyanlar bulunmaktadır. Onlar, onurlandırılmış kullar olarak söz ve davranışta Allah'ı aşmaz ve sadece O'nun emirleriyle hareket ederler (el-Enbiyâ 21/26-27). Melekler bu özellikleriyle itaatsizlik gösterebilen cinlerden ve insanlardan ayrılmaktadır. Allah'ın Âdem'i ve dolayısıyla insan türünü yaratacağı yolundaki beyanına meleklerin itiraz etmesi (el-Bakara 2/30) onların Allah'a itaat yükümlülüklerine aykırı gibi görünüyorsa da müfessirler, bunun karşı çıkma amacına değil görüş bildirme veya gerçeği öğrenme gayesine mâtuf olduğunu kabul ederler. Nitekim bu âyetin devamında ve konuyla ilgili diğer âyetlerde meleklerin mutlak bir teslimiyet içinde bulundukları açıkça görülmektedir. Bâbil halkına imtihan ve bilinçlendirme maksadıyla sihir öğretmek üzere gönderilen iki melek ise (el-Bakara 2/102) âyette vurgulandığı üzere muhataplarını inançsızlığa karşı uyarma misyonuyla hareket ettikleri için günahkâr olarak nitelendirilemez (bk. HÂRÛT ve MÂRÛT). Meleklerin mâsumiyeti kelâmcılar arasında da tartışma konusu olmuş, Mu'tezile ve Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğu onların günah işlemedikleri yönünde görüş belirtmekle birlikte bu konudaki delillerin zannî olduğunu

vurgulamışlardır (Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, V, 63; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, VIII, 281-283; İbnü'l-Murtazâ, s. 118).

Bazı âyetlerde peygamberlerin gaybı bilmemesiyle melek olmaması arasında bağlantı kurulması (el-En'âm 6/50; Hûd 11/31) ve Âdem neslinin kan dökeceğine dair meleklerin öngörüsüne işaret edilmesi (el-Bakara 2/30) meleklerin gaybı bilme kapasitesini belirtiyorsa da işaret bunun mutlak ve sınırsız olmayıp Allah'ın iznine bağlı kaldığı anlaşılmaktadır. Zira müteakip âyetlerde Allah meleklere bilemeyecekleri hususların bulunduğunu söyleyerek bazı nesnelerin isimlerini sormuş, onlar da Allah'ın öğrettiklerinin dışında bilgilerinin olmadığını itiraf etmişlerdir. Yine meleklerin insanlar hakkındaki şefaatinin bazı durumlarda sonuç vermeyeceğinin bildirilmesi (en-Necm 53/26) kapasitelerinin sınırlı ve Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu gösterir.

Meleklerin bu özellikleri bir taraftan varlıklar arası hiyerarşi, diğer taraftan insana verilen değer açısından meleklerin mi yoksa peygamber ve

insanların mı üstün olduğu (tafdîl) meselesinin tartışılmasına sebep olmuştur. Ancak bu tartışmada ileri sürülen görüşler büyük ölçüde konuyla ilgili nasları anlama ve yorumlamadaki yaklaşım tarzına ve bazı aklî istidlâllere dayanmakta olup itikadî bir bağlayıcılık taşımamaktadır. Mu‘tezile'nin çoğunluğu meleklerin peygamberlerden ve dolayısıyla diğer insanlardan üstünlüğünü savunmuştur (Zemahşerî, II, 458-459; İbnü'l-Murtazâ, s. 118). Önde gelen Mu‘tezile âlimi Ca‘fer b. Harb'in meleklerin insan türüne üstünlüğünü konu alan hacimli bir eser yazdığı da nakledilir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 199). Sözü edilen kelâmcıların delilleri arasında inkârcıların taleplerine karşı peygamberlerin, "Ben gaybı bilmem, size melek olduğumu da iddia etmiyorum" şeklindeki ifadeleri (el-En‘âm 6/50; Hûd 11/31), ayrıca melek mertebesine yükselmemeleri için Âdem ile Havvâ'nın yasak ağaçtan menedildiklerine dair şeytanî telkin (el-A‘râf 7/20) bulunmaktadır. Bunlardan başka meleklerin Allah'a yakınlıkları ve nefsânî arzulardan uzak olmaları da ileri sürülen deliller arasında sayılmıştır. Ruhanî varlıkların üstünlüğünü savunan İslâm filozofları ile Eş‘arîler'den Ebû Abdullah el-Halîmî ve Ebû Bekir el-Bâkıllânî gibi âlimler de bu görüştedir (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 309-315; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal, s. 221-222). Buna karşılık Ehl-i sünnet ve Şîa kelâmcılarının çoğunluğu peygamberlerin, bir kısmı ise ayrıca müminlerin meleklerden üstün olduğu görüşündedir (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 202; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü'l-Erbaʿîn, s. 177; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, s. 35-36). Bu âlimler, peygamberlerin ve insanların diğer yaratıklar içindeki yüksek konumuna dair çok sayıda âyetin yanı sıra meleklere öğretilmeyen bilgilerin Âdem'e verilerek ona secde etmelerinin istenmesi, onların da bu emri yerine getirmesiyle ilgili âyetleri (el-Bakara 2/31-34) delil olarak öne sürmüşlerdir. Ayrıca bu kelâmcılar, insanların tabiatlarındaki olumsuz eğilimlere rağmen bunlarla mücadele edip kendi iradeleriyle ibadet ve iyiliklere yönelme kapasiteleri üzerinde durmuşlardır. Abdülkāhir el-Bağdâdî, meleklerin mutlak üstünlüğü varsayıldığında cehennem görevlisi bir zebâninin peygamberden üstün bir konuma geleceğini belirterek karşı görüşü eleştirmiştir (ʿUṣûlü'd-dîn, s. 166). Ehl-i sünnet ve Şîa âlimleri başta Hz. Peygamber olmak üzere resuller, büyük melekler, nebîler, takvâ sahibi müminler, müminlerin avamı ve en son meleklerin avamı olmak üzere bir üstünlük sıralaması yapmışlardır (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 202). Tafdîl konusunda Kiyâ el-Herrâsî gibi iki görüş arasında tercihte bulunmayan âlimler de bulunmaktadır (Süyûtî, s. 203).

Bazı âyet ve hadislerde, meleklerin özel görevleri veya peygamberlerle diyalogları sırasında çeşitli maddî sûretlere bürünüp (temessül) insanlarla konuştukları haber verilmektedir. Sapıklıklarına karşı Lût kavmini cezalandırmak üzere görevlendirilen meleklerin misafir olarak gittikleri Hz. İbrâhim tarafından insanlardan ayırt edilemeyip kendilerine yiyecek hazırlanması (Hûd 11/69-70) ve Cebrâil'in Meryem'e insan sûretinde görünüp bir çocuğunun olacağını haber vermesi (Meryem 19/17-19) meleklerin farklı kimliklerle insanlara göründüğünü gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber kendisine vahiy getiren Cebrâil'i aslî hüviyetiyle de görmüştür (en-Necm 53/5-7; Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7). Vahyin muhatabı ve insanlara tebliğ edicisi konumunda bulunan peygamberlerin meleklerle doğrudan iletişimde bulunmaları, onları görüp seslerini işitmeleri tabiidir. Diğer insanların melekleri fizikî olarak müşahede etmeleri ise istisnaî hallerle sınırlı olup müjdeleme, ceza verme gibi görevler çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ancak meleklerin Allah'ın lutuf ve inâyetiyle müminlere ve zor durumda kalanlara görünmeden destek vermesi (Âl-i İmrân 3/123-125; el-Enfâl 8/9; et-Tevbe 9/26, 40), mübarek gecelerde inip inananların oluşturduğu mânevî barış ortamını paylaşmaları (el-Kadr 97/4-5) veya Kur'an dinlemeye gelmeleri mümkündür ve dinin metafizik boyutuyla tutarlılık arzetmektedir (Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 15; Müslim, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 242).

Melek inancı, pozitivist ve determinist anlayışlara karşı varlığın sadece maddî ve görünen nesnelerden ibaret olmadığını ortaya koyup mânevî ve ruhanî âlemlerin mevcudiyetini ispat ettiği için bütün dinlerde olduğu gibi İslâm'da da önem taşımaktadır. Allah'ın rızâsına uygun, dürüst ve ahlâklı bir hayat sürmeye kendini adamış olan mümin, kâinatta bu idealleri temsil eden ve en üst mertebede yaşayan görünmez varlıkların bulunmasından mânevî destek alır ve aynı seviyeye ulaşmak için çaba sarfeder. Buna karşılık insanları kötülüğe teşvik eden ve şerri yaymak isteyen şeytanlardan da uzak durup onların yolundan gitmemeye çalışır. İrade güçleriyle kendilerine iyi veya kötü davranışlar arasında tercihte bulunma özgürlüğü verilen insanlar, melek ve şeytan türleri sayesinde her iki davranışın örnekleri üzerinde düşünüp karşılaştırma imkânı elde etmektedir. Vahiyle gelen teorik mesaj ve prensipler yanında peygamberlerin hayatı insanlara nasıl somut örnekler sağlıyorsa melek prototipi de ulaşılması beklenen

hedef açısından benzer bir işlev görmektedir. Bu sebeple modern dönemdeki ilmî tefsir anlayışının etkisiyle meleklerin rüzgâr, şimşek gibi maddî ve tabii güçlerle özdeşleştirilmesi evreni mekanik bir işleyişe indirgeyeceği gibi dinin özünde bulunan aşkınlığın ortadan kalkmasına, mânevî rehberlik ve örneklik fonksiyonunun daralıp etkisizleşmesine yol açar. Zira latif ve nûrânî bir yapıya sahip bulunmaları melekleri diğer varlıklardan farklılaştırmakla birlikte onların müstakil ve gerçek bir varlık türü olmasına engel teşkil etmez. Ayrıca naslarda meleklerin çeşitli görevleriyle ilgili olarak yer alan işaret ve izahlar, tabiatta Allah tarafından konan işleyişin şeklî uygulamasını anlatmaktan ziyade bu düzenin ilâhî kontrol altında bulunduğunu vurgulamaya yöneliktir. Dolayısıyla melekleri bu görevlere tekabül eden fizik olaylarla eş-leştirmeye ihtiyaç yoktur. Esasen bu tür açıklamalar birer yaklaşım ve tahminden öteye geçmemektedir. Kâinatın sadece beş duyunun kapsamına giren nesnelerden oluşmadığı, maddî alanın

mükemmel bir işleyiş için tek başına yeterli sayılamayacağı, ruh vb. görünmeyen varlıklar sayesinde maddenin hayatiyet kazandığı inancını benimseyenler, naslarda Allah’ın mahlûkatı sevk ve idare etmesine aracılık ettiği bildirilen melek türünün duyular üstü gerçekliklerini de kabul ederler.

Klasik dönemde melekleri konu alan bazı risâlelere rastlamak mümkündür. Mekkî b. Ebû Tâlib’in Tenzîhü’l-melâʾike ʿani’ẕ-ẕünûb ve tafżîlühüm ʿalâ benî âdem (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 459), Süyûtî’nin bu konudaki hadisleri toplayan el-Ḥabâʾik fî aḫbâri’l-melâʾik (bk. bibl.) ve Tenvîrü’l-ḥavâlik fî imkâni rüʾyeti’n-nebiyyi ve’l-melek (nşr. Saîd Muhammed Lehhâm, Beyrut 1417/1997), İbnü’d-Deyrî’nin Risâle fî nevmi’l-melâʾike ve ʿademih (a.g.e., I, 896), Kemalpaşazâde’nin Risâle fî tafzîli’l-enbiyâ ale’l-melâike (Resâilü İbn Kemâl, nşr. Ahmed Cevdet Paşa, [İstanbul 1316], I, 117-124), Leknevî’nin Tedvîrü’l-felek fî ḥuṣûli’l-cemâʿati bi’l-cinni ve’l-melek (Leknev 1304) ve Muhammed Kanbûr el-Antâkî’nin Risâle fî beyâni ḥaḳīḳati’l-melek ve’l-cân (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 220/16; Durmuş Özbek tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir: “Melek ve Cin Risâlesi”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8 [1998], s. 87-110) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

Modern dönemde de melekler hakkında müstakil çalışmalar yapılmıştır.

Bunlar arasında şu eserler sayılabilir: Walther Eickman, Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel und Geisterlehre der heiligen Schrift (New York-Leipzig 1908); Seyyid Alevî b. Ahmed es-Sakkāf, el-Kevâkibü'l-ecûc bi-aḥkâmi'l-melâʾiketi ve'l-cinni ve'ş-şeyâṭîni ve yeʾcûc ve meʾcûc (müellife ait Mecmûʿatü sebʿati kütüb müfîde içinde, Kahire, ts. [Mustafa Bâbî el-Halebî], s. 151-184); Ömer Süleyman el-Aşkar, ʿÂlemü'l-melâʾiketi'l-ebrâr (Küveyt 1405/1985); Hâlid Muhammed el-Hâc, Ḥaḳāʾiḳu'l-îmân bi'l-melâʾike ve'l-cân (Ammân 1987); Lutfullah Cebeci, Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Melekler (Kayseri 1989); Mustafa Âşûr, ʿÂlemü'l-melâʾike: Esrâruhû ve ḫafâyâhu (Kahire 1409/1989); Abdullah Sirâcüddin, el-Îmân bi'l-melâʾiketi ʿaleyhime's-selâm (Halep 1410/1990); Ahmed Hasan eş-Şeyh, el-Melâʾike: Ḥaḳīḳatühüm, vücûdühüm, ṣıfâtühüm (Trablus 1991); Zeydân Mahmûd Selâme el-Akrabâvî, er-Rûḥ ve'r-reyḥân ve melâʾiketü'r-raḥmân (Amman 1992); Abdülhâlik el-Attâr, ʿÂlemü'l-melâʾiketi'l-aḫyâr ve ʿâlemü'ş-şeyâṭîni'l-eşrâr ve'ttiṣâlühüm bi'l-insân (Kahire 1992); Ali Erbaş, Melekler Âlemi (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "mlk" md.; et-Taʿrîfât, "mlk" md.; a.mlf., Şerḥu'l-Mevâḳıf, Kahire 1325, VIII, 281-288; Tehânevî, Keşşâf, II, 1337-1338; Müsned, VI, 168; Buhârî, "Îmân", 37, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 7, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 15; Müslim, "Îmân", 1, "Ṣalâtü'l-müsâfirîn", 200, 242, "Zühd", 60; Tirmizî, "Cenâʾiz", 70; Eşʻarî, Maḳālât (Ritter), s. 439-440; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 302-316; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü'd-dîn, İstanbul 1346, s. 166-167; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 199-204; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1399/1979, II, 458-459; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 159-174; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, s. 177-198; a.mlf., el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye), s. 221-222; Beyzâvî, Envârü't-tenzîl, Beyrut 1408/1988, I, 49-53; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, İstanbul 1986, I, 69-78, 129-133; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre),

Beyrut 1409/1989, V, 62-72; a.mlf., Şerḥu'l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1313, s. 172-173; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu'l-Mevâḳıf (nşr. M. Bedreddin en-Naʿsânî), Kahire 1325/1907, VIII, 281-288; İbnü'l-Murtazâ, el-Ḳalâʾid fî taṣḥîḥi'l-ʿaḳāʾid (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 118; Süyûtî, el-Ḥabâʾik fî aḫbâri'l-melâʾik (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 459, 896; Elmalılı, Hak Dini, I, 301-317; Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü: Ruh, Melek, Cin, İnsan, İstanbul 1985, s. 20-31; M. Hüseyin et-Tabâtabâî, el-Maḫlûḳātü'l-ḫafiyye fi'l-Ḳurʾân, Beyrut 1415/1995, s. 5-36; Toufic Fahd, Etudes d'histoire et de civilisation islamiques, İstanbul 1997, I, 169-214; L. Gardet, "Les anges en Islam", Studia missionalia, XXI, Roma 1972, s. 207-227; Fehmi Jadaane, "La place des anges dans la théologie cosmique musulmane", St.I, XLI (1975), s. 23-61; D. B. Macdonald - W. Madelung, "Malāʾika", EI² (İng.), VI, 216-219.

M. Sait Özervarlı

MELEK AHMED PAŞA

(ö. 1073/1662)

Osmanlı vezîriâzamı.

İstanbul Fındıklı'da doğdu. Ayrıntılı biyografisi, anne tarafından yakın akrabası olup yirmi bir yıl hizmetinde bulunduğunu söyleyen Evliya Çelebi'nin Seyâhatnâme'sinde yer alır. Dağıstan Abazaları'ndan olan babası, çeşitli seferlerine katıldığı Özdemir ve Özdemiroğlu Osman paşaların kapıcılar kethüdâsıydı. Gelenekleri üzere üç yaşında sütannesi için memleketine gönderildi. Ardından hediye edildiği Sultan I. Ahmed ona "Melek" lakabını verip yetiştirilmek üzere Dârüssaâde Ağası Hacı Mustafa'ya gönderdi. Babasının deniz beylerinden Pervâne Kaptan olduğu, şişmanlığı sebebiyle takılan "Malak" (manda yavrusu) lakabının zamanla Melek'e dönüştüğü şeklinde bilgiler de vardır. Enderun'daki görevlerinden birini gösteren "Tırnakçı" lakabı ise çok daha az kullanılır.

IV. Murad döneminde nakledildiği Has Oda'da musâhib, rikâbdar ve çuhadar ağalık vazifelerinde bulundu. IV. Murad'ın Üsküdar'dan 1047'de (1638) hareket ettiği Bağdat seferine katılarak 23 Rebîülâhir - 2 Cemâziyelevvel 1048'de (3-11 Eylül 1638) Diyarbekir'de silâhdar ağası oldu (BA, MAD, nr. 14357, s. 19). Bağdat'ın fethiyle birlikte 26 Şâban 1048'de (2 Ocak 1639) vezirlikle Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edildi (BA, KK, nr. 266, s. 75). Safevîler'i barışa zorlamak üzere Hemedan'a yürüyüşe geçen vezîriâzamla beraber Şehriban ile Derne ve Derteng Kalesi'ne ilerledi. Kasrışîrin Antlaşması protokolünün 14 Muharrem 1049'da (17 Mayıs 1639) imzalanmasından sonra Diyarbekir'e dönülürken ihtiyaten seraskerlikle Musul muhafazasında bırakıldı.

27 Cemâziyelâhir 1050'de (14 Ekim 1640) Halep mutasarrıflığına tayin edildi, ardından Şam valiliğinde bulundu (6 Rebîülâhir 1052 - 4 Receb 1053 / 4 Temmuz 1642 - 18 Eylül 1643; bk. BA, A. RSK, nr. 1512, s. 61). Hac kervanlarına yapılan baskınları önlemeye çalıştığı Şam'dan azli ve ardından getirildiği Erzurum valiliğinden 20 Muharrem 1054'te (29 Mart 1644)

İstanbul'a çağırılıp kubbe veziri yapılması, IV. Murad'ın kızı ve 1042 (1632-33) doğumlu Kaya İsmihan Sultan'a Kösem Sultan'ın kararıyla namzet ilân edilmesi sebebiyledir. Bu sırada onun için hazırlanan Özi valiliği beratı iptal edilerek 16 Rebîülevvel 1054'te (23 Mayıs 1644) kendisine Anadolu eyaleti pâyesi verilmiş ve aynı yıl 8 Receb'de (10 Eylül) Kaya Sultan'la evlendirilmiştir. Üzerindeki eyalet 15 Zilkade 1054'te (13 Ocak 1645) bir başkasına verilirken 6 Muharrem 1055'te (4 Mart 1645) aldığı Diyarbekir beylerbeyiliği pâyesi de aynı yıl 26 Cemâziyelevvel'de (20 Temmuz) tekrar Anadolu ile değiştirilmiştir (BA, A. RSK, nr. 1512, s. 77; nr. 1516, s. 13, 59; nr. 1517, s. 5, 26). Melek Ahmed Paşa aynı zamanda Rumeli'den Girit'e asker sevkiyle de görevlendirildi ve Benefşe'ye

kadar gitti. Bu arada Bozcaada muhafızlığı yaptığı da kaydedilen Ahmed Paşa 6 Şâban 1056'da (17 Eylül 1646) Diyarbekir eyaletine gönderildi (BA, A. RSK, nr. 1517, s. 118). IV. Mehmed'in tahta çıkışıyla birlikte Bağdat'a nakledildi. Bu görevi sırasında Bağdat'ta yeniçerilerin ve bazı bedevîlerin yol açtığı karışıklıklara son verdiği birtakım icraatla halkın sevgisini kazandığı belirtilir.

Melek Ahmed Paşa 20 Zilkade 1059'da (25 Kasım 1649) azledilince İstanbul'a geldi ve dördüncü kubbe veziri oldu. 3 Şâban 1060'ta (1 Ağustos 1650) tekrar Bağdat beylerbeyiliğine getirildiyse de (BA, A. RSK, nr. 1520, s. 21) Kara Murad Paşa'nın mührü iadesi ve onun tavsiyeleri üzerine dört gün sonra vezîriâzam oldu. On bir yaşındaki padişahın annesi Hatice Turhan Sultan ile Kösem Sultan'ın yeniçeri ağalarıyla beraber devlete hâkim olması sebebiyle Ahmed Paşa kendisine karışılmamak kaydıyla görevi kabul etti ve bütün müdahalelerin kesileceğine dair hatt-ı şerif aldı. Kapıkulunun ödenmemiş maaşlarının bir bölümünü saraydan karşıladı, narhla ilgilendi ve kendi kalemiye gelirini hazineye bıraktı. Başdefterdar Zurnazen Mustafa'yı İstanbul'dan uzaklaştırdı. Bu yüzden aleyhine dönen ocak ağalarıyla birtakım sözler vererek uzlaştı. Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin İngiltere elçisini tevkif etmesiyle gelişen hadisede ocağın ve büyük vâlidenin karşısında duramadı. Vezîriâzamların arza çıktıklarında padişahın karşısındaki sedir kenarında oturmaları mûtat iken Ahmed Paşa oturmayarak ayakta durmayı tercih etti ve kendisinden sonrakiler de bu davranışı izledi.

Sadâreti sırasında Venedikliler'le devam eden savaşta Midilli'ye çekilen kaptan-ı deryânın yerine göreve getirilen Rodos Beyi Hüsambeyzâde kumandasındaki donanmayı Girit'e gönderdi, asker ve mühimmat takviyesinde bulundu. 9 Safer 1061'de (1 Şubat 1651) divana gelen Avusturya-Macaristan elçisiyle de barış antlaşmasını yeniledi. Tekrar inşa edilenlerle beraber sayısı 150-180'e ulaşan donanmanın Nakşe (Naksos) ve Para (Paros) adaları yakınında karşılaştığı Venedik donanması ile yaptığı çarpışmada başarısızlığa uğraması üzerine (21 Receb 1061 / 10 Temmuz 1651) görevinden istifa etti. Fakat istifası geri çevrildi. Öte yandan Bahçekapı'da inşa ettirdiği 60 zirâ uzunluğundaki büyük bir kalyon 25 Cemâziyelevvel 1061'de (16 Mayıs 1651) denize indirilirken yana devrilip kısmen batmış ve bazı kişilerin telef olduğu bu hadise halk tarafından pek çok tahsisatı (duâgûyân, eytâm vb.) kaldırmasına yorulmuştu. Yeni İl Voyvodası / Türkmen Ağası Abaza Hasan'ın isyan ve yağma haraketleri ise sıkı bir takiple sona erdirildi.

Vezîriâzamın malî darlığı aşmak için bedel-i timar ve ordu akçesi gibi isimlerle talep ettiği ek vergiler, tayinlerde verilen câizelerin / bahşişlerin hazineye kaydına bakmak üzere "bahşişler muhasebesi" adıyla bir büro ihdası, İstanbul halkını tahrirle vezirlerin has gelirlerini iki yıllığına hazineye alma planları geniş bir kesimin muhalefetine yol açtı. "Şehirli vak'ası" adıyla da anılan ilk esnaf isyanı patlak verdi. Defterdar Emîr Paşa'nın Azak Kalesi kul mevâcibi için ocak ağalarının telkiniyle Bosna ve Belgrad'da bastırdığı ayarı düşük sikkelerle meyhânelerden topladığı 120 yük hurda züyuf akçelerin 118'inin bir altına değiştirilmesi teklifi, esnafın büyük tepkisine yol açmış ve 4 Ramazan 1061 (21 Ağustos 1651) tarihinde 10-20.000 kişilik bir kalabalık kepenk kapatarak Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'yi önlerine katıp şikâyetlerini saraya bildirmişler, bunun üzerine yeniçerilerin desteğine rağmen buraya gelmeyen vezîriâzam mührü iade etmişti (BA, A. RSK, nr. 1524, s. 12). Ahmed Paşa büyük vâlidenin himayesinde aynı gün Özi beylerbeyiliğine tayin edildi (22 Zilkade 1061 / 6 Kasım 1651) ve yeni sadrazam tayinleri sırasında da mevkiini korudu (21 Receb 1062 / 28 Haziran 1652; bk. BA, A. RSK, nr. 1519, s. 128, 172; nr. 1524, s. 12, 80; nr. 1526, s. 8).

Melek Ahmed Paşa 8 Şevval 1062'de (12 Eylül 1652) Rumeli beylerbeyi oldu. Vezîriâzam Derviş Mehmed Paşa'nın davetiyle ve esasen hastalığı

sebebiyle (BA, A. RSK, nr. 1519, s. 170) 19 Cemâziyelâhir 1063'te (17 Mayıs 1653) görevden alınarak İstanbul'a geldi ve Karahisarısâhib sancağı hassıyla ikinci vezir oldu. Vezîriâzam ve kubbe vezirlerinin onu konağında ziyaret etmeleri bir anlamda Kösem Sultan'dan geriye kalan ekibin buluşması idi. Felç geçiren sadrazamın görevden alınması üzerine Melek Ahmed Paşa'ya bir defa daha görev teklif edilerek hil'ati giydirilmişse de onun görüşleri doğrultusunda eski bir Has Odalı olan Halep Valisi İpşir Mustafa Paşa'ya 16 Zilhicce 1064'te (28 Ekim 1654) mühür gönderildi ve kendisi sadâret kaymakamı oldu (BA, A. RSK, nr. 1526, s. 348; nr. 1527, s. 95). Bu uzun kaymakamlık döneminde Ahmed Paşa sarayın ciddi ve açık desteğine rağmen vezîriâzamlığı üstlenemedi. 123 gün sonra gelen Vezîriâzam İpşir Mustafa Paşa, onu ve birtakım ileri gelenleri bölükbaşılarına Üsküdar'da rehin bırakıp saraya gitmiş ve ikinci defa İstanbul'a geçtiğinde de Ahmed Paşa'yı Van beylerbeyiliğine tayin ettirmişti (20 Rebîülâhir 1065 / 27 Şubat 1655; bk. BA, A. RSK, nr. 1526, s. 395). Hızla İstanbul'dan ayrılması istenen eski kaymakamın bazı mülk ve malları zaptedilirken yakın çevresinden Mevkūfâtî Mehmed ve Gudde Mehmed bir süre sonra idam edildi. Eski bir vezîriâzamın ilk defa Van'a tayininin hakaret olduğunu ifade etmesi üzerine kendisine Acem serdarı olarak birtakım imtiyazlarını bildiren hatt-ı hümâyun verildi.

Melek Ahmed Paşa, Kara Murad Paşa'nın ikinci defa mührü elde etmesinin ardından 15 Receb 1065'te (21 Mayıs 1655) ve daha sonra 18 Şevval'de (21 Ağustos) Van beylerbeyiliğinde bırakıldı. Bir defa daha vezîriâzam olan Siyavuş Paşa ısrarla onun İstanbul'da bulunmasını istediğinden 4 Rebîülevvel 1066'da (1 Ocak 1656) bir başkası Van'a tayin edildi (BA, A. RSK, nr. 1529, s. 36, 95, 165). 25 Ramazan 1065'te (29 Temmuz 1655) Bitlis Kalesi'ne girilmesiyle sonuçlanan Abdal Han seferi ve civardaki birtakım isyancıların ortadan kaldırılması bu valilik dönemindedir. İstanbul'da kubbe veziri iken Boynuyaralı Mehmed Paşa'nın talebi üzerine 4 Şevval 1066'da (26 Temmuz 1656) Niğbolu livâsıyla birlikte Özi eyaletine tayin edildi ve Köprülü Mehmed Paşa'nın sadâret mührünü almasıyla da 1 Zilhicce 1066'da (20 Eylül 1656) yerinde bırakıldı (BA, A. RSK, nr. 1529, s. 280, 320). 12 Şâban 1067'de (26 Mayıs 1657) Leh seferi için Silistre'den hareket etti. Kırım hanıyla birlikte çarpışmalara katıldı ve bu arada kethüdâsı Yûsuf Ağa Özi Kalesi'ni Kazaklar'dan kurtardı. Yerine bir başkası tayin edildiğinden 2 Rebîülâhir 1068'de (7 Ocak 1658)

İstanbul'a geldi ve 3-17 Şâban 1068'de (6-20 Mayıs 1658) Köprülü'nün sadâret kaymakamlığını yaptı. Kaya Sultan'ın, kızı Fâtıma'nın doğumu sırasında ölümü onu oldukça etkiledi. Bundan yirmi gün sonra tayin edildiği Bosna beylerbeyiliği için 20 Cemâziyelâhir 1069'da (15 Mart 1659) İstanbul'dan yola çıktı. Venedikliler'in Bosna topraklarına saldırılarını önlemek için tayin edildiği seraskerlikle (BA, MD, nr. 93, s.16/104) Zadra ve Şibenik gibi değişik kalelerin fethine katıldı. Bilhassa Klis'e sevkettiği kuvvetlerin galibiyeti Várad (Varat) zaferiyle birlikte çifte bir sevinç oluşturmuştu.

12 Rebîülevvel 1071'de (15 Kasım 1660) Rumeli beylerbeyi olan Melek Ahmed Paşa'nın görevi Erdel seferi sırasında ordunun gerisindeki kuvvetlerin kumandanlığıydı. Tımışvar'da buluştuğu serdarla birlikte savaşa katılırken Erdel prensliğine Mihály Apafi'nin tayinine ön ayak oldu. Bu seferde iken Köprülü Mehmed Paşa'nın kendisini namzet yaptığı I. Ahmed'in 1013 (1604) doğumlu kızı Fatma Sultan'la nikâhlanması için İstanbul'a çağırıldı ve 10 Ramazan 1072'de (29 Nisan 1662) bu merasim gerçekleşti. Kendisine kabul ettirilen bu evlilik dolayısıyla pek çok dedikodu çıkmıştı. Bir süre sonra hastalanan ikinci kubbe veziri Melek Ahmed Paşa 17 Muharrem 1073 (1 Eylül 1662) tarihinde vebadan öldü. Ayasofya Camii'nden büyük bir kalabalıkla kaldırılan cenazesi vasiyeti üzerine üstadı Dersiâm Kiçi Mehmed Efendi'nin ayak ucuna gömüldü ve mezarına yazısız iki büyük köfeki taş dikildi. Tariflere uyan kabir bugün Eyüp Bahariye'deki Lâgarî (Taşlıburun) Tekkesi hazîresindedir. Oğlu İbrâhim ve kızları dolayısıyla neslinin Melekahmedpaşazâdeler olarak ve bazan karıştırılarak sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

Onun hakkında Risâle-i Menâkıb-ı Melek Ahmed Paşa adlı bir eseri olduğunu bildiren ve geniş biyografisini de kaleme alan (Seyahatnâme, VI, 78-84) Evliya Çelebi başta olmak üzere pek çok kimse Melek Ahmed Paşalı künyesini taşımaktadır. Mülteḳa'l-ebḥur'un mütercimi Mehmed Efendi en yakınlarından biriydi. Mevlevî şeyhlerinden Pârsâ / Sâbir Mehmed Efendi onun adına Taṣavvurât'ı şerh etmiş ve Molla Celâl'in Gül ü Nevrûz'unu Türkçe'ye çevirmişti. Evliya Çelebi'nin bilinen övgüleri dışında diğer Osmanlı müellifleri de Melek Ahmed Paşa'nın edepli, ağır başlı, takvâ sahibi olduğunu ve kötü sözü duyulmadığını kaydeder. Bazı Osmanlı tarihçileri ise onun aceleci huyuna ve yanındakilerin uygunsuz işlerine göz

yumduğuna işaret eder. Ahmed Paşa vazifesi gereği yaptırdığı kale, kule vb. tesisler dışında birtakım hayır eserler, meydana getirmişti. Kosova'daki Meşhed-i Murâd-ı Hüdâvendigâr'ı (Hudâvendigâr Meşhedi), Malatya'daki Seyyid Battal Gazi Tekke ve Türbesi'ni, Bağdat'taki Ma'rûf-i Kerhî kubbe, cami ve hücrelerini, İmâm-ı Âzam Âsitânesi'ni ve Peçe Mevlevîhânesi'ni tamir ettirmişti. Bir Halvetî tekkesi inşa ettirdiği Yayça'da yeniden yaptırdığından kendi ismini taşıyan cami ile medrese, imaret ve sıbyan mektebi, Silistre'de han ve diğer yapılar yanında bir de musallâsı bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. nr. 2146, s. 3; E. nr. 610/19-20, 664/14-61, 866/2, 895/51, 1854/4, 2457/16, 4133, 4564/5, 4947/1, 5223/16, 5726, 7002/1, 7022/28, 40, 565, 7022/598, 8022/629, 9286/5; BA, MD, nr. 89, s. 51/h.134, 55/140, 56/141, 110/281; nr. 90, s. 4/h.11, 41/133; nr. 91, s. 27/h.80, 116/369; nr. 92, s.16/h.78, 17/84, 28/140, 31/157, 50/239; nr. 93, s. 6/h. 37, 16/104, 20/122, 27/156; BA, KK, Ruûs Defterleri, nr. 266, s. 62, 65, 75; BA, A.RSK, nr. 1512, s. 61, 77, 89; nr. 1516, s. 5, 8, 13, 15, 31, 39, 45, 47, 54-55, 59, 68; nr. 1517, s. 5, 26, 42, 66, 118; nr. 1519, s. 59, 62, 66, 128, 170, 172, 249; nr. 1520, s. 21-22, 24; nr. 1522, s. 128; nr. 1524, s. 12, 80, 103; nr. 1526, s. 8, 55, 348, 395; nr. 1527, s. 95, 109; nr. 1529, s. 36, 95, 165, 189, 280, 320; BA, BEO, Sadâret Defterleri, nr. 345, vr. 17a, 20a, 24a, 30a, 54b; BA, Bâb-ı Defterî-Teşrîfat Kalemi, nr. 26020, s. 1-11; BA, D. BŞM, nr.188/A, s. 8-10, 12; nr. 201/A, s. 20; BA, D. BŞM, Matbah Emîni / Matbah-ı Âmire, nr. 10524, s. 6; BA, MAD, nr. 2111, s. 3; nr. 6043, s. 6, 8; nr. 6261, tür. yer.; nr. 9839, s. 92; nr. 14357, s. 4, 19, 31; BA, Bâb-ı Âsafî-Sadâret Mektûbî Kalemi, dosya nr. 1/48, 1/52; BA, Ali Emîrî - IV. Mehmed, nr. 9439; BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 369; BA, Cevdet-Maârif, nr. 8266; Dördüncü Murad'ın Bağdat Seferi Menzilnâmesi: Bağdat Seferi Harp Jurnalı (nşr. Halil Sahillioğlu, TTK Belgeler, II/3-4 [1965] içinde), s. 13, 22, 29; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 1099, 1109, 1112-1113, 1115, 1125-1127, 1142, 1147, 1149, 1169, 1171, 1177; Kâtib Çelebi, Fezleke, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1914, vr. 244a,

248b, 250a, 273a, 294b, 295a-298b, 305b-306b; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Târîh-i Feth-i Revân ve Bağdâd: Zafernâme, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2086/3, vr. 84b, 106b-107a; a.mlf., Ravzatü'l-ebrâr, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 485, vr. 224a, 225a, 230b, 235a, 236a-b, 239a, 240b, 261a, 265a-b, 274a, 275a, 278b, 280b, 281b, 282b, 285a, 305b, 307b, 316a-b, 320a, 346a, 350a; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr'ı (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 6a-b, 13a, 27b-28b, 36b, 40b, 42a, 45a, 78b, 84a, 98b, 102a-b, 104b, 149b; Solakzâde Mehmed, Târih, TSMK, III. Ahmed, nr. 3078, vr. 472a-475a, 479b-480a; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), metin: s. 20-21; Vecîhî Hasan, Târih (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, vr. 9a, 34b-37a, 38a, 42b-43a, 68a, 75a; Abdurrahman Hibrî Efendi, Defteri Ahbâr fî sahîhi'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 3648, vr. 52b-53a, 108b; Evliyâ Çelebi, Seyâhatnâme, VIII, 55, 90, 479; IX, 546, 561, 666; X, 54, 79; a.e. (Dağlı), I, bk. İndeks; II, 26, 59, 112, 115, 142; III, bk. İndeks; IV, bk. İndeks; V, bk. İndeks; VI, bk. İndeks; VII, 153, 162-164, 175; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 8b-11a, 16a, 19b, 22a-23b, 50a; Hatîb Mustafa, Risâle, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1400, vr. 4b-5b; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 679, 697-700, 706-707, 727; Naîmâ, Târih, V, 3, 16, 34, 37, 45, 61-63, 72-73, 102, 149, 151, 167-168, 172, 182, 229, 322, 341, 396, 444, 445, 447; VI, 4, 11-12, 33, 43-44, 46, 48, 51-53, 63, 207, 402; Silâhdar, Târih, I, 5-8, 53, 144, 178, 193, 204, 207, 256-257; Nazmîzâde Murtaza Efendi, Gülşen-i Hulefâ, İstanbul 1143, s. 83a-84a; Hadîkatü'l-vüzerâ, I, 91-93; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 153, 585, 587, 600; Îsâzâde Târîhi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996, s. 6, 12, 14-15, 71-72; Nihâdî, Târih, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 219, vr. 153b-155a, 156a-157b, 164b, 170a; Ahmed Resmî, Hamîletü'l-küberâ (haz. Ahmet Nezihi Turan), İstanbul 2000, s. 48-49; Ahmed Resmî Efendi'nin Hamîletü'l-küberâ'sı ve Müstakimzâde Zeyli (haz. Zeynep Aycibin, TTK Belgeler, XXII/26 [2002] içinde), s. 200-201; Hasîb Üsküdarî, Vefeyât-ı Ekâbîr-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 41b; Hüseyin Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi': İstanbul Câmileri ve Diğer Dînî-Sivil Mi'mârî Yapılar (haz. Ahmed Nezih Galitekin), İstanbul 2001, s. 344-345; Ahmed Câvid, Vefeyât-ı Kibâr, TSMK, Hazine, nr. 1295, vr. 42b-43a; Mecmûa, TSMK, Yeniler, nr. 521, s. 13; Abdüllatif, Âyîne-i Derûn, TSMK, Yeniler, nr. 81, s. 34; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s.

67, 231, 397-400, 408, 411; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 51-52, 54-55; R. Dankoff, The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Pasha (1588-1662): As Portrayed in Evliya Çelebi’s Book of Travels (Seyahatname), Albany 1991, s. 3-14, 24-31, 49-57, 196-199, 272-282.

Fikret Sarıcaoğlu

MELEK AHMED PAŞA CAMİİ

Diyarbakır'da XVI. yüzyılın son çeyreğinde inşa edilen cami.

Şehrin batısında kendi adını taşıyan cadde üzerinde yer alır. Diyarbekirli Melek Ahmed Paşa'nın valiliği zamanında 1587-1591 yılları arasında yaptırılmıştır. İki renkli taş malzeme ile inşa edilen iki katlı binanın güney ve kuzey cepheleri siyah-beyaz taş sıralarından, sağır yan duvarları siyah moloz taşlardan örülmüştür. Altında depo ve eskiden dükkân olarak kullanılan mekânların yer aldığı cami, zemini yükseltilerek merdivenlerle çıkılan fevkanî bir yapıdır. Bu yönüyle Diyarbakır'daki bazı camilerden farklılık gösterir. Caminin batı bitişiğinde kapısı cami duvarının içinde bulunan meşruta yer alır. Sonraları bu kapı örülerek kapatılmış ve buraya betonarme bir yapı inşa edilmiştir. Caminin zemin katında batı ucundan doğuya doğru sırasıyla caddeyi arka sokağa bağlayan ve dikine gelişen tonozlu bir geçit, kitle derinliğince uzanan bir dükkân, yarım derinlikte uzanan iki dükkân, caddeden avluya geçişi sağlayan taçkapının bulunduğu ikinci geçit ve yine bir dükkân yer almaktadır. Güney duvarında

bulunan üç dilimli yonca kemerli taçkapı kıble duvarından hafifçe dışa taşkındır. Köşeleri sütunçelerle sınırlandırılmış kapı ön boşluğunun sağında ve solunda yarım sekizgen planlı birer niş vardır. Bu nişleri beyaz taştan örülü beş sıra mukarnas dizisi ve üç dilimli kemer örtmektedir. Camiye geçişi sağlayan düz hatıllı kapı açıklığından sonra devam eden tonozla geçit önde geniş, arkada ise daha dar olarak devam eder. Taçkapının sağındaki dükkânın arkasında bir pencere ve kapı ile avluya açılan hücre vardır. Kapının solunda yer alan yarım derinlikteki iki dükkânın arkasında da avluya bir kemerle açılan, dikdörtgen planlı yazlık mescid ve bu mescide doğu yönünde bağlanan ince uzun bir oda bulunmaktadır. Üst kata minareye batı yönünde yanaştırılan ve yarım kemere oturan bir merdivenle ulaşılır.

Enine gelişen dikdörtgen planlı harimin orta kısmı, sağ ve sol tarafta bulunan kare kesitli ikişer yığma taş ayakla yanlara açılmaktadır. Böylece sekizgene dönüştürülmüş olan mekânın üzeri tromplu bir kubbe ile örtülmüştür. Kubbe siyah-beyaz taş sıralarıyla örülmüş oldukça yüksek bir

kasnağa oturmaktadır. Orta alandan daha alçak tutulmuş yan kanatlar iki katlı mahfil olup buraya kuzey duvarı içindeki merdivenlerle ulaşılmaktadır. Alt katlar üçer çapraz tonozla, üst katlar oval kubbemsi bir örtüyle kapatılmıştır. Tonozlar orta mekâna kemer şeklini alarak açılır. Harimi aydınlatan pencereler üç sıra halinde düzenlenmiştir. Alt sıra pencereler hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı olup yalnızca kuzey ve güney duvarında yer almaktadır. Üst sırada ve kubbe kasnağında bulunan pencereler ise sivri kemerlidir. Ayrıca mihrap ekseninde karşılıklı birer yuvarlak pencere mevcuttur.

Ahşaptan yapılmış müezzin mahfili harimin iki kapısı üstünde yer alır. Merdiveni batısında bulunmaktadır. Minber ahşaptan klasik üslûpta yapılmıştır. Caminin çini mihrabı Diyarbakır'da tek örnektir. Beş kenarlı mihrap nişinin köşe sütunçeleri, başlıkları, mukarnasları ve dış bordürleri tamamıyla çinilerle süslüdür. Harimin duvarları da yerden 1 m. yüksekliğe kadar panolar şeklinde XVI. yüzyıl Osmanlı çinileriyle kaplanmıştır. Ayrıca doğudaki mahfile çıkışı sağlayan merdivenin duvarlarında çiniler bulunur. Çinilerin onarım gördüğü desen aksamından belli olmaktadır.

Kitlenin kuzeyinde yer alan minare camiden 4,47 m. açıkta inşa edilmiştir. Minarenin bazalttan kare kaidesi taş dekorasyonu ile dikkati çeker. Sekizgen yıldızların oluşturduğu geçmeli bir bölümü, üstte gök mavisi mozaik çinilerin oluşturduğu geometrik bir şerit izlemektedir. İki kademeli pabuç kısmı ve silindir gövdesi beyaz taştan yapılmıştır. Mukarnaslı tek şerefe ve gövde kaide kısmının zengin süslemesine karşılık yalındır.

Melek Ahmed Paşa Camii dışarıdan oldukça yalın görünmesine rağmen fevkanî bir yapı olmasıyla, içindeki zengin çini bezemeleriyle, süslü minare kaidesiyle ve en önemlisi merkezî planlı olmasıyla dikkati çeker. Melek Ahmed Paşa'nın bu yapı dışında 1564-1567 yılları arasında inşa ettirdiği dört eyvanlı ve köşe hücreli bir hamamı, sonradan hana çevrilen bir konağı ve bir medresesi bulunmaktadır. Bu yapılardan konak ve medrese günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Basri Konyar, Diyarbekir Yıllığı, Ankara 1936, III, 197; Bedri Günkut, Diyarbekir Tarihi, Diyarbakır 1937, s. 123; Şevket Beysanoğlu, Bütün Cepheleriyle Diyarbakır, İstanbul 1963, s. 198; a.mlf., Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi, Ankara 1990, II, 618-625; Remzi Balin, Diyarbakır, İstanbul 1966, s. 37-38; Adil Tekin, Diyarbakır, İstanbul 1971, s. 52; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 309-310; Metin Sözen, Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul 1971, s. 95-99; a.mlf., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 211-212; a.mlf., Sinan Architect of Ages, İstanbul 1988, s. 349-351; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1985, s. 313; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 286; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Klavuzu, İstanbul 1994, s. 184; İlhan Akbulut, Diyarbakır, İzmir 1996, s. 57; Orhan Cezmi Tuncer, Diyarbakır Camileri, Diyarbakır 1996, s. 158-163, 254; a.mlf., "Diyarbakır Camileri", Diyarbakır: Müze Şehir, İstanbul 1999, s. 223-225.

Filiz Gündüz

MELEK bint HİFNÎ NÂSIF

(bk. BÂHİSETÜLBÂDİYE).

MELEKÛT

(الملكوت)

Kâinat üzerindeki ilâhî güç ve hâkimiyeti ifade eden bir terim.

Sözlükte “yüce olmak, güç yetirmek, sahip olmak, hükmetmek” anlamlarına gelen mülk kökünden türetilmiş olup bu mânaları daha kuvvetli biçimde

ifade eden bir masdardır. Râgıb el-İsfahânî kelimenin bu anlamlarıyla Allah Teâlâ için kullanıldığına işaret etmiştir (el-Müfredât, “mlk” md.; krş. Lisânü’l-ʿArab, “mlk” md.). Tehânevî, Allah’ın kâinatta sıfatlarıyla tasarrufta bulunması sebebiyle melekût teriminin mutlak mânada ilâhî sıfatlarla özdeşleşeceğini belirtir (Keşşâf, II, 1339). Elmalılı Muhammed Hamdi ise melekûtu “tam bir hâkimiyetle saltanatın esrâr-ı idaresi” olarak tanımlamıştır (Hak Dini, III, 1966; VI, 4043). Dilciler kelimedeki “vâv” ve “t” harflerinin mübalağa ifade ettiğini belirtir (Kāmus Tercümesi, III, 1125).

Krallık vasfının genellikle yaratma işleviyle özdeşleştirildiği ve tanrıların yaygın biçimde kral olarak adlandırıldığı Yakındoğu dinlerinde yaratıcı tanrı figürü hem yarattığı dünyanın hem tanrılar panteonunun kralı kabul edilirdi. Eski Mısır inancında kral sıfatı verilen tanrı Ptah’ın yanı sıra dünyanın yaratıcısı kabul edilen tanrı Ra için “Mısır’ın ilk kralı” nitelemesi yapılmıştır. Aynı şekilde Mezopotamya yaratılış efsanesi Enuma Eliş’te yer aldığı üzere daha önceleri tanrı Anu’ya has olan krallık pâyesi deniz canavarı Tiamat’ı yenmek suretiyle dünyayı yaratan tanrı Marduk’a verilmiştir (“bütün evrenin krallığı senin”, krş. Mezmurlar, 29, 93). Ugarit efsanesinde kral sıfatı hem deniz tanrıçası Aşera’yı yaratan El hem de kötü deniz prensi Yam’ı mağlûp eden Baal için kullanılmıştır (“senin ebedî krallığın”). Yine Ken‘ân kültüründe Ammoniler’in kendi tanrıları için kullandıkları moloch (melchom) kelimesi “kral” anlamına gelen batı-semitik “mlk” kökü ile ilişkilendirilmektedir (New Catholic Encyclopedia, VIII, 192). Titanlar’a karşı verdiği savaşı kazanan Eski Yunan tanrısı Zeus, Hesiod’un Theogony’sinde ve Pindar’ın Seventh Olympian Ode’sinde

“tanrıların kralı” olarak anılmaktadır. Benzer şekilde Hindu dininde tanrısal krallığın muhtemelen en mükemmel örnekleri olan Indra, Vişnu ve Şiva “devaraja” (tanrı-kral) şeklinde isimlendirilmektedir.

Yahudi geleneğinde bütün dünyevî krallıklara karşılık Tanrı’nın kâinat üzerindeki hâkimiyetini ve hükümranlığını ifade etmek için “malkut yahveh” (Tanrı’nın krallığı) ve “malkut şamayim” (semavî krallık) tabirleri kullanılmaktadır. Bu iki tabir aynı mânaya gelmekle beraber saygıdan dolayı Tanrı’nın ismini kullanmama prensibinden hareketle Rabbinik gelenekte Tanrı’nın krallığı karşılığında “malkut şamayim” ifadesi tercih edilmiştir. Kabbalistik Sefirot doktrini içerisinde de dünyanın yönetildiği ilâhî prensibi temsil eden ve en aşağıda yer alan sefirah (felek) Malkut olarak adlandırılmaktadır. İsrâil kavminin tek yöneticisinin Tanrı olduğu fikri eskiye dayansa da (Çıkış, 15/18; Hakimler, 8/23) Eski Ahid’de Tanrı’nın kral olarak vasıflandırılması, en erken peygamber Samuel devrinde krallık sisteminin İsrâil toplumuna girmesiyle başlamış (I. Samuel, 12/12), sürgün sonrası dönemde ise “Tanrı’nın krallığı” vb. terkiplerle yaygın kullanım alanı bulmuştur (I. Tarihler, 28/5; Mezmurlar, 145/13; Daniel, 4/3; Tobit, 13/1). Başlangıçta, Yakındoğu kültürlerindeki kraltanrı uygulamasından hareketle İsrâil Tanrısı’nın kavmi üzerindeki yönetici ve koruyucu otoritesini ifade etmek için kullanılan Tanrı’nın krallığı kavramı (I. Krallar, 11/34-6; İşaya, 44/6; Mezmurlar, 29/10-11), apokaliptik karakterdeki yazılarda dünyanın sonu temasıyla bağlantılı olarak, İsrâil Tanrısı’nın kendi kavmini kurtuluşa erdirmek ve bütün yaratılış üzerinde adaleti tesis etmek üzere tarihe müdahalesi ve ebedî krallığını kurması şeklindeki inancı (Mezmurlar, 95-99; İşaya, 24-27; Daniel, 2/44; I. Enoch, 25/3-5) doğurmuştur. Kraltanrı metaforu, özellikle yahudi dua literatüründe öne çıkmaktadır. Tanrı krallığının gerçekleşmesinden bahseden Kaddiş duasının yanı sıra, Roşhaşanah kutlamasında Tanrı’nın kral olarak selâmlanması ve şofar üflemesinin kralın taç giyme merasimi sırasında çalınan trampet seslerine benzetilmesi, Musaf Amidah ve Alenu dualarında da Tanrı’nın “evrenin kralı” ve “kralların krallarının kralı” olarak isimlendirilmesi bunun örneklerindendir. Tanrı’nın birliğine şehâdet eden Şema duasının okunması ise Rabbinik literatürde Tanrı krallığının boyunduruğu altına girme şeklinde yorumlanmıştır (Mişna, Berakoth, 2/2). Buna bağlı olarak yahudi anlayışında genellikle Tanrı krallığının üç boyutundan bahsedilmektedir: Ferdî ve beşerî boyut (semavî krallığın

otoritesinin kabulü = ahid teması), evrensel boyut (semavî krallığın bütün yeryüzü üzerinde tesisi = eskatoloji), millî boyut (İsrâil milletinin hür olarak Tanrı'ya ibadet edebilmesi için bütün dünyevî yönetimlerin esaretinden kurtarılması = mesihî dönem).

Hıristiyan anlayışında Tanrı'nın bütün seçilmişler üzerindeki semavî yönetimini ifade eden, ayrıca günahtan ve ölümden arınma, barış ve Tanrı ile birlik müjdesi biçiminde nitelenen Tanrı'nın krallığı veya semavî krallık kavramı İnciller'de yer aldığı şekliyle Îsâ Mesîh'in mesajında merkezî bir konuma sahiptir (Matta, 12/28; Luka, 10/9; Resullerin İşleri, 19/8). İnciller'de "krallık" mânasında kullanılan Grekçe "basileia" kelimesi, krallık yönetiminden ziyade krallığın hâkim olduğu bölgeye işaret etse de burada kastedilen mânanın İbrânîce "malkut" kelimesine paralel olarak "ilâhî yönetim / düzen" olduğu belirtilmektedir (Nixon, s. 568). Bu anlamda Îsâ'nın Tanrı krallığıyla ilgili mesajı şu dört ayrı boyuta işaret etmektedir: Krallığın gelişi, krallığa giriş, krallığa ulaşma çabası ve krallık ziyafeti. Gizemli bir karaktere sahip olan bu Tanrı krallığından hem gerçekleşmiş (Matta, 12/28; Korintoslular'a Birinci Mektup, 4/20) hem de yakında gerçekleşecek (Markos, 13/32; Korintoslular'a Birinci Mektup, 15/50) bir şey olarak bahsedilmektedir. Bu açıdan bir tohuma benzetilen krallığın başlangıcı hâlihazırdaki gerçekliği, büyüyüp gelişmesi ve kemale ermesi de geleceğe taalluk eden boyutu temsil etmektedir (Matta, 13/31-3; Markos, 4/26-9). Kilise yahut Îsâ'nın cemaati olarak adlandırılan oluşum ise vaftiz ve Îsâ Mesîh'e iman yoluyla ulaşılan (Yuhanna, 3/1-16) ve girenlere kurtuluşu sağlayan (Markos, 10/26; Luka, 18/26) semavî krallığın dünyevî safhasını meydana getirmektedir (Matta, 16/18-9). Bu düşünceler ve referanslar üzerine dayanan Katolik ve Ortodoks kilisesi semavî krallığın bu dünyada somut göstergesi olacak şekilde kurulacağını kabul etmiştir. Mesîh'in gelişi, Mesîh'in dünyevî hâkimiyeti ve kıyamet sahneleri semavî krallığın bu dünyadaki temel işaretleridir. Semavî krallığın ebedî hayat içerisindeki durumu ise inananların sonsuz huzur içerisinde bulunacakları cennet kavramıyla ilişkilidir. Semavî krallığın âhirete yönelik bu yanı çok fazla irdelenmiş değildir (bk. KIYAMET).

Melekût kavramı konusunda Protestanlık birbirine zıt iki fikir geliştirmiştir. Liberal Protestanlık, Luther'in Augistin'den etkilenerek Tanrı krallığı ve dünya krallığı şeklinde formülleştirdiği ayırımı esas alıp melekût kavramını

eskatolojik anlamından ayırmış, Tanrı krallığını insanın içerisinde gerçekleşen bir süreç olarak yorumlamıştır. Buna göre dinî ve ahlâkî görevlerini yerine getirdiğinde her fert kendi vicdanında semavî krallığı gerçekleştirmiş demektir. Bu durumda Tanrı krallığının eskatolojik anlamda dünyevî işaretlerini beklemeye gerek kalmayacaktır. Liberal Protestanlık bu mânada melekût kavramını uhrevî âlemde gerçekleşecek mânevî olaylara indirgemektedir.

Böylece gerçek anlamda tanrısal krallık, ölümden sonra yaşanacak bir olgu olarak düşünülmüştür. XVII. yüzyıldan sonra Protestanlığın Püriten kanalından türeyen radikal Protestanlık akımıyla melekût kavramı gibi eskatolojik değerler gittikçe Katolik inancına yakın hale gelmeye başlamıştır. Bu noktadan bakıldığında melekût, ferdî planda bu dünyada yaşanan bir tecrübeden eskatolojik kitlesel olaylar dizisine kadar uzanan geniş bir süreci ima eder. Tanrı krallığının alâmetleri önce fert olarak insanlarda ortaya çıkacak, ardından kitlesel eskatolojik olayların vukuu tanrısal krallığın kurulmasıyla sonuçlanacaktır. Bu süreç ölümden sonraki hayatta ebedî şekilde var olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de melekût iki yerde "göklerin ve yerin melekûtu" (el-En'âm 6/75; el-A'râf 7/185), iki yerde de "her şeyin melekûtu" (el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83) şeklinde geçmektedir. Taberî, kelimenin kullanıldığı birinci terkipten göklerin ve yerin yaratılışı veya her ikisindeki güneş, ay, yıldızlar, ağaçlar ve hayvanlar gibi Allah'ın varlığına delil teşkil eden işaretlerin kastedildiğini (Câmiʿu'l-beyân, V, 244-247), Fahreddin er-Râzî, mülk kelimesinden hareketle söz konusu terkibin "Allah'ın gökleri ve yeri yaratan ve idare eden kudreti" anlamına geldiğini (Mefâtîḥu'l-ġayb, XIII, 43-44), Elmalılı Muhammed Hamdi ise "göklerin ve yerin melekûtu" ifadesinin her ikisini de yaratan ve koruyup idare eden "hayretengîz ilahî güç ve saltanat" anlamına geldiğini (Hak Dini, IV, 2343) belirtmiştir. Hadislerde de Allah Teâlâ melekût sahibi olarak nitelenmekte (Müsned, V, 388; VI, 24; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 147) ve "göklerin melekûtu" (Tirmizî, "ʿİlim", 19), "göklerin ve yerin melekûtu" (Müsned, II, 353, 363) anlamındaki terkiplere rastlanmaktadır.

Melekût terimi, hıristiyan ve kısmen yahudi geleneklerinde yer aldığı şekliyle Tanrı'nın krallığı kavramı, özellikle eskatolojik anlamda

kullanıldığında büyük ölçüde Tanrı’nın gerçekleşmesi beklenen otoritesine ve yeni bir ilâhî düzenin tesisine (kurtuluş teması) işaret ederken; Kur’an’daki kullanımlarıyla daha çok Allah’ın ezelî-ebedî olan değişmez kudretini ve O’nun kâinat üzerindeki sonsuz tasarruf yetki ve hâkimiyetini (tevhid teması) ifade etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mlk” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mlk” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1339; Kāmus Tercümesi, III, 1125; Müsned, II, 353, 363; V, 388; VI, 24; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 147; Tirmizî, “ʿİlim”, 19; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, V, 244-247; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 43-44; Abdülahad Dâvûd, İncîl ve Salîb, İstanbul 1329, s. 152-228; Elmalılı, Hak Dini, III, 1966; IV, 2343; VI, 4043; O. E. Evans, “Kingdom of God, of Heaven”, IDB, III, 17-26; Ancient Near Eastern Texts (ed. J. B. Pritchard), Princeton-New Jersey 1969, s. 66, 131; R. E. Nixon, “Kingdom of God”, The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 567-568; L. Jacobs, The Jewish Religion: A Companion, Oxford 1995, s. 305-306; “Kingdom of Heaven”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 400-401; K. Kohler, “Kingdom of God”, JE, VII, 502-503; M. J. Cantley, “Kingdom of God”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, VIII, 191-195; G. H. Gilbert, “Kingdom of God”, ERE, VII, 732-736; J. P. Brown, “Kingdom of God”, ER, VIII, 304-312; M. Aung-Thnin, “Kingship in South Asia”, a.e., VIII, 333.

Fuat Aydın

MELEKÛT

(ملكوت)

Gayb âlemini veya vücûd mertebelerinden birini ifade eden tasavvuf terimi.

Muhâsibî ve Hücvîrî gibi ilk sûfî müelliflerin eserlerinde "melekût"a bir terim olarak yer verilmediği ve genellikle "âlem" kelimesiyle birlikte (melekût âlemi) "gayb" karşılığı olarak kullanıldığı, ancak niteliği üzerinde durulmadığı görülmektedir. Gazzâlî âlemi ruhanî ve cismanî, hissî ve aklî, ulvî ve süflî, gayb ve şehâdet, mülk ve melekût gibi ikili tasniflerle ele almış, lafızları farklı olmakla birlikte bu tasniflerin birbirine yakın anlamlar taşıdığını belirttikten sonra insanların çoğu tarafından bilinemediğinden (gayb) melekût âlemine "gayb âlemi", herkes tarafından hissedilip görüldüğü için diğerine "şehâdet âlemi" denildiğini, bu iki âlem arasında bir münasebet bulunduğunu, şehâdet âleminin melekût âlemine ulaştıran bir merdiven olduğunu söylemiştir. Gazzâlî'ye göre şehâdet âlemi melekût âlemine yükselme yeridir ve sırât-ı müstakîme girmek melekût âlemine yükselmeye başlamak demektir. İlâhî rahmet şehâdet âlemiyle melekût âlemi arasında denge kurmuştur. Bu âlemde olan her şey o âlemden bir örnektir. Melekût âleminde melekler diye ifade edilen, kendilerinden beşerî ruhlara nurlar taşan nuranî, şerif ve ulvî ruhlar; şehâdet âleminde bunlara misal olarak yıldızlar, ay ve güneş vardır. Gazzâlî, daha sonra En'âm sûresindeki Hz. İbrâhim'le ilgili âyetlere (6/75-79) atıf yaparak konuyu seyrü sülûk bağlamında ele almış, sâlikin önce şehâdet âlemindeki yıldızlar mertebesinin karşılığı olarak melekût âlemindeki nûrânî varlıklar mertebesine yükseleceğini, bunu ay ve güneş mertebesindeki nûrânî varlıklar mertebesine yükselmesinin takip edeceğini belirtmiştir (Mişkâtü'l-envâr, s. 152-154). Sûfîler aklın şeriatın nuruyla şehâdet âleminin bilgilerine ulaşabileceğini, ancak melekût âlemini sadece şeriatın nuruyla aydınlanan mükâşefe sahibi basiret erbabının kavrayabileceğini söylemişlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendini hem zâhir hem bâtın olarak tanımladığı gibi âlemi de gayb (melekût) ve şehâdet (mülk) olarak vücûda

getirmiş, bâtını “emr”, zâhiri “halk” diye isimlendirerek, “Bilin ki emr de halk da O’nundur” buyurmuştur (el-A‘râf 7/54). Hakk’ın zâhir ismi âlemin bütün sûretlerine, bâtın ismi o sûretlerin örttüğü mânalara tekabül etmektedir. Vücûd ise Hakk’ın vücûdu olup onun taayyün ve tenezzül suretiyle tecellisi zuhura meyliyle mümkün olmuştur. İbnü’l-Arabî’yi takip eden muhakkik sûfîler, onun eserlerinden hareketle vücûdun taayyün ve tenezzülünü daha iyi anlaşılabilmesi için itibarî olarak mertebeler şeklinde ele almışlar, her mertebeye (hazret) bir âlem adı vermişler ve bunları çeşitli şekillerde tasnif etmişlerdir. Bunlar içinde ahadiyyet / lâ taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sânî, ruhlar âlemi, misal âlemi, şehâdet âlemi, insân-ı kâmil şeklinde yedili ve lâhût, ceberût, melekût ve nâsût şeklinde dörtlü tasnifler vardır. Dörtlü tasnife göre ilk mertebe olan lâhût yedili tasnifteki zât-ı ahadiyyet mertebesi olup cem‘u’l-cem‘ halidir ve “hû” ismiyle işaret edilir. Ceberût taayyün-i evvel ve taayyün-i sânînin müşterek olduğu cem‘ halidir. Melekût ervah ve misal âlemlerini, nâsût şehâdet âlemi ve insan mertebelerini içermektedir.

Hazarât-ı hams denilen beşli tasnifte ise önceki tasnifte melekût olarak tanımlanan ervah ve misal âlemleri ayrı mertebeler olarak kabul edilmiş ve bu beş mertebeye ahadiyyet (lâtaayyün, gayb-ı mutlak, amâ-yi mutlak, âlem-i lâhût, gaybü’l-guyûb), vâhidiyyet (âlem-i ceberût, taayyün-i evvel, hakîkat-i Muhammediyye, akl-ı evvel, kitâb-ı mübîn), ervah, misal ve şehâdet âlemleri adı verilmiştir.

İbnü’l-Arabî gibi âlemin zahirinin mülk, bâtınının melekût olduğunu söyleyen Necmeddîn-i Dâye melekûtu “eşyayı var kılan şey” olarak tanımlamış ve, “Her şeyin

melekûtu O’nun elindedir” (Yâsîn 36/83) meâlindeki âyeti zikrederek eşyanın hakikatinin Cenâb-ı Hakk’ın kayyûmiyyet sıfatı olduğunu ve her şeyin onunla kāim bulunduğunu belirtmiştir. Necmeddîn-i Dâye’ye göre başka tasnifler de bulunmakla birlikte melekûtî varlıklar genellikle ruhlar ve nefisler âlemi olarak iki kısma ayrılır. Ruhlar âlemi de insan ve melek ruhları gibi ulvî ruhlar; cin, şeytanlar ve hayvan ruhları gibi süflî ruhlar olmak üzere iki kısımdır. Aynı şekilde nefisler âlemi de ulvî ve süflî nefisler olarak düşünülmüştür. Yıldızlar ve gezegenler semavî nefislerin ulvî olanları, yeryüzündeki cisimlerin nefisleri ise süflî olanlarıdır. Ulvî ve süflî

nefis ve varlıkların her birinin melekûtu diğer melekûtî varlıkların sıfatlarından bir sıfat taşıyabilir, ancak onun üzerinde bunlardan biri hâkimdir (Mirṣâdü'l-ʿibâd, s. 46-47).

Azîz Nesefî mülk, melekût ve ceberût adlı üç âlemden bahsetmiş, ceberût âleminin mülk ve melekût âleminin zatı, mülk ve melekûtun onun sûreti olduğunu söylemiştir. Buna göre Ceberût âlemi mücmel kitap, mülk ve melekût âlemi mufassal kitaptır. Ceberût âlemi tohum, mülk ve melekût âlemi ağaçtır. Azîz Nesefî'ye göre mülk hissî, melekût aklî âlemin, ceberût mahiyetler âleminin adıdır. Bu ifadeden onun ceberûtu ahadiyyet mertebesi olarak kullandığı anlaşılmaktadır. Aynı müellif bu üç âlemin her birinin ve toprağın bir âdemi olduğunu söyler. Ona göre ceberût âdemi mevcûdatın evvelidir. Melekût âdemi akl-ı evvel olup melekût âlemi ondan meydana gelmiştir. Mülk âleminin evveli olan mülkî âdem birinci felektir; bütün mülk âlemi birinci felekten meydana gelmiştir. Toprak âdemi ise bütün ilimlerin ve ilâhî isimlerin mazharı olan insân-ı kâmildir.

Cenâb-ı Hakk'ın insân-ı kâmili mülk ve melekût âlemleri arasında köprü olarak tayin ettiğini söyleyen İbnü'l-Arabî halife, kutup veya gavs dediği insân-ı kâmilin "imâmeyn" diye andığı iki veziri bulunduğunu, kutbun sağındaki imâmın âlem-i mülkü, solundaki imamın âlem-i melekûtu müşahede etmekle görevli olduğunu (el-Fütûḥât, II, 6) ve kutup vefat edince âlem-i mülkü müşahede eden imamın onun yerine geçtiğini kaydeder (a.g.e., a.y.; Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 235). İbnü'l-Arabî'nin bu tanımı Seyyid Şerîf el-Cürcânî (et-Taʿrîfât, "İmâmân" md.) ve Kâşânî (İbnü'l-Arabî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 235) tarafından tekrar edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye (Cürcânî, et-Taʿrîfât içinde), Kahire 1357/1938, s. 235; a.mlf., el-Fütûḥât, II, 6; et-Taʿrîfât, "İmâmân" md.; Muhâsibî, Kalb Hayatı: er-Riâye (trc. Abdulhakim Yüce), İzmir 1997, s. 374; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 524; Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1407/1986, s. 152-154;

Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü'l-ʿibâd (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365 hş., s. 46-47; Azîz Nesefî, el-İnsânü'l-kâmil (nşr. M. Molé), Tahran 1403/1983, s. 344-360; a.e.: Tasavvufta İnsan Meselesi: İnsân-Kâmil (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s. 76-87; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 32; Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 109-110; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-89, I, 66-67; II, 182-183; a.mlf., Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 11-12; Mahmut Erol Kılıç, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Entitüsü, s. 200-201.

Nihat Azamat

MELHAME

(bk. FİTEN ve MELÂHİM).

MELÎBÂR

(bk. MALABAR).

MELÎBÂRÎ

(المليباري)

Zeynüddîn b. Abdilazîz b. Zeyniddîn b. Alî el-Maʻberî el-Melîbârî (ö. 991/1583)

Malabar tarihine dair eseriyle tanınan Şâfiî âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Güney Hindistan'da Dekken bölgesinin güney batısındaki sahil kesimi Malabar'da (Ar. Melîbâr) Ponnani şehrinde Âdilşâhîler Hükümdarı I. Ali Âdilşah zamanında (1558-1579) yaşadığı bilinmektedir. Diğer nisbesi Maʻberî, Dekken'in doğu sahillerine (Coromandel Coast) Ortaçağ'da Araplar'ın verdiği Maʻber ismiyle ilgili olup ailesi buradan Malabar'a göç etmiştir. Ponnani'de önemli bir ulemâ ailesinden geldiğini, ailenin reisi olan dedesi Zeynüddin b. Ali'nin "Büyük Mahdûm", kendisinin ise "Küçük Mahdûm" diye anıldığını söyleyen Roland E. Miller, diğer kaynaklardan farklı olarak kendi adını Ahmed Zeynüddin, babasının adını Muhammed el-Gazzâlî şeklinde vermekte ve doğumölüm tarihlerini 1498-1581 olarak kaydetmektedir (Mappila Muslims, s. 44, 260); Brockelmann da isim zincirini verdiği bir yerde baba adını Gazzâl şeklinde zikretmektedir (GAL Suppl., II, 604). Melîbârî'nin Mekke'de İbn Hacer el-Heytemî'den ders aldığını söyleyen ve birkaç eserini vermekle yetinen Abdülhay el-Hasenî, Şâfiî fakihi ve Çiştî şeyhi olan dedesi Zeynüddin b. Ali el-Melîbârî (ö. 928/1522) hakkında etraflı bilgi aktararak birçok eserini kaydeder. Abdülazîz el-Minkādî, torun Melîbârî'nin hacca gidip yaklaşık on yıl kadar Mekke'de mücavir kalarak İbn Hacer el-Heytemî ile Zekeriyyâ el-Ensârî'nin de aralarında bulunduğu birçok hocadan ders aldığını ve 991 (1583) yılında vefat ettiğini belirtir (el-Ves̱îḳa, IX/17 [1410/1990], s. 163). Zübeyd Ahmed bir yerde ölüm tarihi olarak 991 (1583) yılını verirken (el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 114) başka bir yerde bu tarihten sonra vefat ettiğini söyler (a.g.e., II, 312).

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-mücâhidîn fî baʿżı aḫbâri'l-Burtuġāliyyîn. 985 (1577) yılı civarında yazılıp Bîcâpûr Sultanı I. Ali Âdilşah'a takdim edilen eser

dört bölüme ayrılmıştır. Birinci bölümde cihadla ilgili hükümlere, ikinci bölümde Malabar'da İslâmiyet'in yayılışına, üçüncü bölümde muâmelâta ve gayri müslimlerden alınan gümrük vergilerine, dördüncü ve ana bölümde Portekizliler'in Malabar'da kaldıkları döneme (1498-1583) dair bilgilere yer verilmektedir. Müellifin Portekizliler'e karşı müslümanları cihada teşvik için dinî-siyasî bir bakış açısıyla ve sade bir dille yazdığı eser o dönem Malabar tarihi için önemli bir kaynaktır. Tarihçiler, Melîbârî'nin verdiği bilgilerin güvenilir olduğunu söyleyip olaylara bakışı ve tahlil kabiliyetinden övgüyle söz eder. Hindistanlı tarihçi Firişte, Târîḫ-i Firişte'de Malabar müslümanlarıyla ilgili bilgileri bu eserden aldığını belirtirken (Miller, s. 44) Nainar bunun aynı adı taşıyan başka bir kitap olabileceğini söylemekte, Makbûl Ahmed ise böyle bir iddianın daha dikkatli bir araştırma gerektirdiğini belirtmektedir (EI2 [İng.], V, 938). M. J. Rowlandson'un İngilizce (Tohfut ul-Mujahideen, London 1833) ve David Lopes'in İspanyolca (Historia dos Portugueses no Malabar por Zinadim, Lisboa 1898) tercümesiyle birlikte basılan eser daha sonra Hakîm Şemsullah Kādirî (Haydarâbâd-Dekken 1931) ve Emîn Tevfîk et-Tîbî (Trablusgarb 1397/1987), tarafından yayımlanmış, S.Muhammed Hüseyin Nainar tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Madras 1942). Eserin Latince, Fransızca, Portekizce, Urduca ve diğer bazı Doğu dillerine çevrildiği de

belirtilmektedir (Abdülazîz el-Minkādî, IX/17 [1410/1990], s. 165). 2. Ḳurretü'l-ʿayn fî mühimmâti'd-dîn. Şâfiî fıkhına dair Malabar'da yaygın veciz bir risâledir. Eser üzerine müellifin 982 (1574) yılında yazdığı Fetḥu'l-muʿîn bi-şerḥi Ḳurreti'l-ʿayn adlı şerh birçok defa basılmıştır (Bulak 1287, 1304, 1309; Hint 1323; Kahire 1297, 1304, 1306). Muhammed b. Ömer en-Nevevî, Nihâyetü'z-zeyn fî irşâdi'l-mübtediʾîn bi-şerḥi Ḳurreti'l-ʿayn (Kahire 1297, 1298, 1299) adlı bir şerh, Ebû Bekir Osman b. Muhammed Şattâ ed-Dimyâtî el-Bekrî müellifin şerhi üzerine İʿânetü'ṭ-ṭâlibîn ʿalâ ḥalli elfâẓı Fetḥi'l-muʿîn (I-IV, Bulak 1300, 1307; I-IV, Kahire 1306, 1312,1316, 1330) ve Alevî b. Ahmed es-Sakkāf Terşîḥu'l-müstefidîn (Kahire 1311) adıyla birer hâşiye yazmıştır. 3. İrşâdü'l-ʿibâd ilâ sebîli'r-reşâd. Mevâize dairdir (Kahire 1296, 1302; Kahire 1304, Şuayb b. Sa'd el-Hureyfîşî'nin er-Ravżü'l-fâʾiḳ fi'l-mevâʿiẓ ve'r-reḳāʾiḳ adlı eserinin kenarında, Kahire 1313, kenarında yine müellifin ölüm ve âhiretle ilgili hadisleri ve rivayetleri ihtiva eden muhtasar bir eseri vardır). 4.

Suʾâlü'l-ḳabr (nşr. Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1986).

BİBLİYOGRAFYA

Fihristü'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, II, 65; III, 258; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, IV, 117-119; Serkîs, Muʿcem, I, 577, 751, 1032; II, 1762-1763,1885; Zübeyd Ahmed, el-Âdâbü'l-ʿArabiyye, I, 114, 182-183; II, 312, 415; a.mlf., "İle'l-edebi'l-ʿArabî" (trc. Abdülhamîd en-Nu'mânî), S̱eḳāfetü'l-Hind, IV/2, Bombay 1953, s. 34; V/2 (1954), s. 12-22; Brockelmann, GAL, II, 547-548, 549; Suppl., II, 604; a.mlf., "Mâberî", İA, VII, 120; R. E. Miller, Mappila Muslims of Kerala, Madras 1976, s. 44, 73, 260; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), III, 64; Abdülazîz el-Minkādî, "Târîḫu ẓuhûri'l-İslâm fî sâḥili Melîbâr min ḫilâli maḫṭûṭin: Tuḥfetü'l-mücâhidîn fî baʿżı aḫbâri'l-Burtuġāliyyîn", el-Ves̱îḳa, IX/17, Bahreyn 1410/1990, s. 160-171; S. Maqbul Ahmad, "Maʿbarī", EI² (İng.), V, 938.

Ahmet Özel

MELÎHÂBÂDÎ

(مليح آبادي)

Seyyid Emîr Alî Melîhâbâdî (1858-1919)

Hintli tefsir ve hadis âlimi.

Eved şehrine bağlı Melîhâbâd kasabasında doğdu. Urduca ve Farsça tahsilini bazı mektep ve medreselerde tamamladıktan sonra devlet okullarına girdi ve orta öğrenim gördü. Maddî imkânsızlıklar yüzünden yüksek tahsil yapamadı. Bir kasaba postahanesinde yönetici olarak göreve başladıysa da teftiş için gelen İngiliz hükümet görevlisini cuma namazı sebebiyle bekletmesi üzerine ortaya çıkan hoşnutsuzluk neticesinde kendi isteğiyle görevinden ayrıldı (Emîr Hasan Nûrânî Nedvî, LXXVIII/12 [1981], s. 9). Dinini yaşamak için işinden ayrılmayı göze almasına rağmen İslâmiyet'i bilmediğini anlayıp dinî ilimleri tahsile yöneldi. Lahor ve Agra'da çeşitli dersler aldıktan sonra Delhi'ye gitti. Burada Hindistan Ehl-i hadîs mektebinin kurucusu Seyyid Nezîr Hüseyin'in derslerine katıldı, ondan sıhah ve sünenleri okuyup icâzet aldı. Hekim Abdülmecîd Dihlevî'den geleneksel tıp tahsil eden Melîhâbâdî Muhammed Fârûk Çiryâkôtî, Kadı Beşîrüddin Osmânî Kannevcî ve Haydar Ali Muhâcir gibi hocalardan da faydalandı.

Öğrenimini tamamladıktan sonra Leknev'deki Nivalkişôr Matbaası'nın sahibi Münşî Nivalkişôr'un isteği üzerine burada işe başlayan Melîhâbâdî ömrünün büyük bir kısmını basılacak kitapların tashihi, önemli eserlerin hâşiyesi ve tercümesiyle geçirdi. Fahreddin er-Râzî'nin tefsirini tercüme etmeye başladı, fakat rahatsızlığı sebebiyle bırakmak zorunda kaldı; ardından yerleşmek üzere Hicaz'a gitti. Cidde'de uzun süre hocalık yaptıysa da Hicaz'ın iklimine alışamadığı gibi büyük oğlunun hastalanıp vefat etmesi üzerine Hindistan'a döndü; aynı yayınevinde çalışmaya başladı ve buradan emekli oldu. 1915 yılında Kalküta'da Medrese-i Âliye'de başmüderrislik görevine tayin edildi. Bu görevi devam ederken Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ'nın rektörü Abdülhay el-Hasenî tarafından hadis dersi

vermek üzere Nedvetü'l-ulemâ'ya davet edildi. Daha sonra medresenin sekreterliğini de üstlendi. Osmanlı idaresinde bulunan Şam'ın İngiliz ve Fransızlar'dan oluşan güçlerin eline geçtiğini öğrenince çok üzüldü ve iki hafta sonra 26 Nisan 1919'da vefat etti (a.g.e., s. 19). Yoğun bir çalışmayla pek çok eserin neşrine vesile olan ve erken yaşta sağlığı bozulan Melîhâbâdî (a.g.e., s. 11) binlerce hadisi ve râvilerini, ayrıca Arapça, Farsça ve Urduca pek çok şiiri ezbere biliyordu. İngilizler'in hâkimiyeti altında yaşamaktan üzüntü duyar, İslâm'ın bayraktarlığını yaptığına inandığı Osmanlılar'a karşı büyük bir sevgi beslerdi.

Melîhâbâdî, hocası Nezîr Hüseyin gibi taklit yerine Kur'an ve hadisle amel etme düşüncesini benimsiyordu. Ancak hadisle amel ve mezhepler konusunda Ehl-i hadîs düşüncesini benimseyen diğer âlimler kadar katı davranmamıştır. Hadislere gereken önemi vermemekle suçlanan Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tefsirinde değerlendirerek çok defa tasvip etmiş, diğer mezhep imamlarına da insafla yaklaşmıştır (Tefsîr-i Mevâhibü'r-raḥmân, Mukaddime, s. 99; I/1, s. 8, 34-35; II/2, s. 48-49). Hadise karşı olumsuz tavır takınan Seyyid Ahmed Han ve arkadaşlarının düşüncelerini benimsememiş, tefsirinde yer yer bunları eleştirmiştir (a.g.e., Mukaddime, s. 22).

Eserleri. Melîhâbâdî'nin ilmî kişiliği ve eserleri üzerinde ciddi çalışmalar yapılmadığı için eserlerinin adları ve sayısı hakkında sağlıklı bilgi bulunmamakta, Emîr Hasan Nûrânî'nin araştırması (bk. bibl.) bu konuda bir başlangıç olmakla birlikte yeterli sayılmamaktadır. Belli başlı eserleri şunlardır: 1. Tefsîr-i Mevâhibü'r-raḥmân (Câmiʿu'l-beyân). Urduca tefsirlerin en hacimlilerinden olup müellif eserini Nivalkişôr Matbaası'nda çalışırken Münşî Nivalkişôr'un isteği üzerine kaleme almıştır. Klasik tefsir geleneğini sürdüren müellif daha çok rivayet metoduna dayanan eserini Taberî ve İbn Kesîr tarzında telif etmiş, İsrâiliyat'a yer vermediği gibi naslarla çelişmese de İsrâilî haberlerin kullanılmasını hoş görmemiştir (a.g.e., Mukaddime, s. 94). Kitabın 134 sayfalık mukaddimesi dikkate değer bir çalışmadır. İlk baskısı otuz cilt olarak adı geçen matbaada gerçekleştirilen tefsir (Leknev 1896-1902) daha sonra birkaç defa basılmış (Lahor 1976, ts. [İdâre-i Neşriyyât-ı İslâm]), mukaddimesi müstakil olarak da neşredilmiştir (Leknev 1923). Abdülhamit Birışık doktora çalışmasında (bk. bibl.) bu mukaddimeyi ve tefsiri tanıtmıştır. 2. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî

tercümesi ve Urduca şerhi. Otuz cilt halindeki çalışma Münşî Nivalkişôr’un vefatı üzerine yayımlanma imkânı bulamamış olup halen yayınevinin deposunda muhafaza edilmektedir. 3. Taʿḳībü’t-taḳrîb ḥâşiyetü Taḳrîbi’t-Tehẕîb. İbn Hacer el-Askalânî’nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiyedir (Leknev 1356/1937). 4. el-Fetâva’l-Hindiyye. el-Âlemgîriyye’nin Urduca’ya tercümesi olup on cilt halinde yayımlanmıştır (Leknev, ts.; Lahor 1964). Melîhâbâdî eserin başına usûl-i fıkha ve fukahaya dair 300 sayfalık bir mukaddime eklemiştir. 5. ʿAynü’l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergīnânî’ye ait eserin tercümesi ve şerhi olup dört cilt olarak basılmıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 76; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, s. 410).

6. el-Müstedrek fi’r-ricâl. Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ı gibi eserlerden yararlanılarak sıhah ve sünen kitaplarının ricâlini tanıtmayı amaçlayan bu çalışma tamamlanamamıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 76).

Feyzî-i Hindî’nin Sevâṭıʿu’l-ilhâm adlı tefsirinin basımı sırasında eseri tashih edip ona bir mukaddime yazan Melîhâbâdî ayrıca içlerinde Uṣûlü’ş-Şâşî ve el-Fıḳhü’l-ekber’in de bulunduğu dinî ilimler, tıp, mantık ve felsefeye dair on iki kadar Arapça eseri Urduca’ya çevirip şerhetmiştir (diğer eserleri için bk. Abdülhay el-Hasenî, VIII, 76; Emîr Hasan Nûrânî Nedvî, LXXVIII/12 [1981], s. 12-13).

BİBLİYOGRAFYA

Melîhâbâdî, Tefsîr-i Mevâhibü’r-raḥmân, Lahor, ts. (İdâre-i Neşriyyât-ı İslâm), Mukaddime, s. 22, 78-80, 94, 99, 101; I/1, s. 8, 34-35; II/2, s. 48-49; X, 1099; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VIII, 75-76; Abdülhak, Ḳāmûsü’l-kütüb Urdû, Karaçi 1961, s. 19, 66; M. Sâlim Kāsımî v.dğr., Câʾize-i Terâcim-i Ḳurʾânî, Diyûbend 1968, s. 39-40; Füyûzurrahmân, Teʿârüf-i Ḳurʾân, Lahor, ts. (Mektebe-i Medeniyye), s. 250; Abdurrahman Abdülcebbâr el-Ferîvâî, Cühûdü ehli’l-ḥadîs̱ fî ḫidmeti’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Benâres 1980, s. 35; Sâliha Abdülhakîm Şerefeddin, Ḳurʾân-ı Ḥakîm key Urdû Terâcim, Karaçi, ts. (Kadîmî Kütübhâne), s. 237-242, 409-410; M. İshak Nedvî - Şems-i Tebrîz Hân, Târîḫ-i Nedveti’l-ʿulemâʾ, Leknev 1983-

84, II, 126, 144, 166-167, 177-178, 192, 212, 264; Ahmed Han, Ḳurʾân-ı Kerîm key Urdû Terâcim-Kitâbiyât, İslâmâbâd 1987, s. 59; Cemîl Nakvî, Urdû Tefâsîr-Kitâbiyât, İslâmâbâd 1992, s. 37; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan'da Şâh Velîyullah Dihlevî'den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995, s. 339; Abdülhamit Birışık, Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 126-141; Emir Hasan Nûrânî Nedvî, "Mevlânâ Seyyid Emîr ʿAli Melihâbâdî Bülend Pâye ʿÂlim Bâ Kemâl Mütercim", Câmiʿa, LXXVIII/12 (1981), s. 8-9, 11-13, 18, 19.

Abdülhamit Birışık

MELÎHÎ

(مليحي)

Fâtih Sultan Mehmed devri divan şairi.

Hemen bütün kaynaklarda Tokat'ta doğduğu belirtilmekte, yalnız Âşık Çelebi Sinoplu veya Kastamonulu olabileceğini söylemektedir. Küçük yaştan itibaren iyi bir öğrenim gören Melîhî tahsilini ilerletmek için genç yaşta gittiği İran'da Arapça ve Farsça ile belâgat ilmini öğrendi; şiir ve edebiyat bilgisini geliştirdi. Bu arada Molla Câmî ve Aydınlı Dede Ömer Rûşenî ile ders arkadaşı oldu, sohbetlerde bulundu.

Fetihten kısa bir süre sonra İstanbul'a gelen Melîhî hayatında bir dönüm noktası teşkil eden Bursalı Ahmed Paşa ile tanıştı. Bir süre ona hocalık ederek edebî kişiliğinin şekillenmesinde etkili oldu. Ahmed Paşa ile yakınlığı vesilesiyle Fâtih Sultan Mehmed'in huzuruna çıktı ve onun musâhibleri arasına girdi. Melîhî'nin bulunmadığı sohbetlerden Fâtih'in zevk almadığı birçok tezkirede kaydedilir. Nitekim Âlî Mustafa Efendi Künhü'l-ahbâr'da, "Onsuz olan meclisi taâm-ı bînemek addederlerdi" demektedir.

İçkiye olan aşırı düşkünlüğü ve rindâne bir hayatı tercih etmesinden dolayı Melîhî bu güzel ortamı çabuk kaybetti. Şeyh Rûşenî, kendisine birkaç defa İran'dan mektup yazıp kötü alışkanlıklarından vazgeçmesini tavsiye ettiyse bir etkisi olmadı. Molla Câmî'nin tasavvufa dair yazdığı birkaç risâleyi kendisine gönderince Melîhî, "Bizde bu hediyeyi alacak liyakat kalmadı" diyerek kabul etmedi ve alışkanlıklarını sürdürmeye devam etti. Kaynaklarda belirtildiğine göre Melîhî'nin içkiye olan zaafı üzerine onu çekemeyenlerin yaptığı dedikodular Fâtih Sultan Mehmed'in kulağına kadar gitmiş, sultan onu içki içmeyeceğine dair tövbe ettirip yemin verdirmiş, buna rağmen Melîhî'nin yeminini tutamadığını görünce de onu affetmiştir. Fâtih'in vefatından sonra iptilâsı bir kat daha artan Melîhî, II. Bayezid devrinin (1481-1512) başlarında ölmüştür.

Kaynaklar Melîhî'yi açık yürekli ve samimi, hayatı boyunca kendinden başka kimseye kötülüğü dokunmamış bir şahsiyet olarak tanıtır. Hayata ve sultana karşı sahtekârlıktan nefret duyan ruhunun, yaratanına karşı da çok açık olduğu belirtilmektedir. İşlediği günahlardan ötürü ömrünün sonlarına doğru büyük bir pişmanlık duyduğu ve bu yükü daha fazla çekemeyerek öldüğü de rivayet edilmektedir. Melîhî'nin edebî kişiliğinden hemen bütün tezkirelerde övgüyle söz edilmiştir. Talebesi ve devrinin en önde gelen şairi olan Bursalı Ahmed Paşa ile boy ölçüşebilecek temiz bir dile ve sade bir üslûba sahip olan Melîhî, nüktedanlığı ve hazırcevaplılığı ile de sohbetlerde aranan simalarından biri olmuştur.

Divan tertip etmeye imkân bulamadığı anlaşılan şairin az sayıdaki şiirlerinde hâkim olan tema sevgili ve aşktır. Kalender ve derbeder kişiliği onu sanat yapmaktan ziyade hissettiğini yazmaya sevketmiştir. Şiirlerinde dikkat çekecek derecedeki samimiyet ve duygusallık bir bakıma onun bu rindâne dünya görüşünden kaynaklanmaktadır. Melîhî'nin şiirlerine başta Bursalı Ahmed Paşa olmak üzere birçok şair tarafından (meselâ Kebîrî, Cem, Câfer, Vasfî, Meâlî, Zâtî, Muhibbî, Sarrâfî, Fehmî, Gedâyî) nazîreler yazılmıştır. Meşhur murabbaı ve bu murabbaın, "Gönül ey vay gönül vay gönül ey vay gönül" mısraının şairi ölümsüzleştirmeye yetecek mükemmellikte olduğu belirtilmektedir. Bazı şiir mecmualarındaki birkaç şiirinden başka Melîhî'nin herhangi bir eserine rastlanmamaktadır. Eğirdirli Hacı Kemal'in Câmiu'n-nezâir'inde on, Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâir'inde (Manisa Çaşnigîr Camii Ktp., nr. 19) iki ve İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (TY, nr. 1547), yazarı bilinmeyen Câmiu'n-nezâir'de mevcut on sekiz şiiri Muharrem Ergin tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire (Kut), vr. 59b-60b; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 126b-127a; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1160, vr. 141b-143b; Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 143-145; Kınalızâde, Tezkire, II, 923-924; Kafzâde Fâizî,

Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 90a; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 135b-136a; Gibb, HOP, II, 42; M. Fuad Köprülü, "Harâbât Erenleri: Melihî", YM, II (1918), s. 84; Muharrem Ergin, "Melihî", TDED, II (1948), s. 59-78; Mustafa İsen, "İki Şair: Eski Tokat'tan", Yönelişler, sy. 21, İstanbul 1983, s. 31-32; İskender Pala - Mustafa Kutlu, "Melîhî", TDEA, VI, 241-242.

Sabahattin Küçük

MELİK

(الملك)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "mâlik ve sahip olmak, elinin altında bulundurup tek başına tasarruf etmek" mânasındaki mülk (melk, milk) kökünden türemiş bir sıfat olan melik "görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi" demektir. Râgıb el-İsfahânî, melik isminde akıl sahibi canlılara emir ve yasaklarıyla hükmetme mânası bulunduğuna dikkat çeker ve "insanların meliki" (en-Nâs 114/2) denmesine karşılık "nesnelerin meliki" vb. bir ifadenin kullanılamayacağını söyler (el-Müfredât, "mlk" md.).

Mülk kavramı kırk âyette Allah'a nisbet edilmektedir. Birçok âyette de kendilerine tanrılık nisbet edilen nesnelerin zarar

verme veya zarar bertaraf etme, yarar sağlama, rızıklandırma, insanlara hitap etme, hayatı veya ölümü yaratma gibi fiillere mâlik olmadıkları belirtilerek mülk kavramı dolaylı bir şekilde zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "mlk" md.). "Mâlik olma, kudret ve tasarrufu altında bulundurma" anlamındaki mülkün sadece Allah'a mahsus olduğu otuz kadar âyette tekrarlanmış, bunların yarıdan çoğu "görünür ve görünmez âlemler" mânasına yorumlanabilecek "semâvât ve arz" çerçevesinde şekillendirilmiş, dört yerde de âhiretteki mülkiyete atıfta bulunulmuştur. "Hükümranlık, kudret ve azamet" mânasına alınan ve daha çok görünmeyen âlem için kullanılan "melekût" kelimesi (Kāmus Tercümesi, "mlk" md.), Cenâb-ı Hakk'a izâfe edildiği iki âyette Allah'ın her şeyin mülkiyet ve tasarruf hakkını kendi elinde bulundurduğunu ifade eder (el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/83). Melik iki âyette "hak" (Tâhâ 20/114; el-Mü'minûn 23/116), iki âyette "kuddûs" (el-Haşr 59/23; el-Cum'a 62/1) ismiyle birlikte zikredilmiş, Nâs sûresinde de "rab" ve "ilâh" isimleri arasında yer almıştır (114/1-3). Fâtiha sûresinin 4. âyetini teşkil eden ve mütevâtir kıraatlerde "mâlik" ve "melik" şeklinde okunan isim hakkında müfessir Taberî ikinci okuyuşu tercih ederek bunun mâlikten daha kapsamlı

bir içeriğe sahip olduğunu söylemiştir. İbn Kesîr, her iki kıraati sahih diye niteledikten sonra Hz. Peygamber'le içlerinde Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın da bulunduğu bazı sahâbîlerin "mâliki yevmi'd-dîn" şeklinde okuduklarını kaydetmiş ve "melik" kıraatinin sonradan ortaya çıktığı yolundaki bir rivayeti aktarmıştır (bk. bibl.). Âhiret hayatında takvâ sahiplerinin geniş mekânlarda kurulmuş ve ırmaklarla donatılmış cennetlerde, kudretli ve yüce rablerinin huzurunda hak meclisinde bulunacaklarını ifade eden âyette geçen "melîk" de (el-Kamer 54/55) melik gibi sıfat sîgasında bir isimdir. Doksan dokuz isimli esmâ-i hüsna listesi içindeki mâlik Âl-i İmrân sûresinde (3/26) "mâlikü'l-mülk" terkibiyle yer almakta ve daha çok dünya hayatıyla ilgili hükümranlığın zât-ı ilâhiyyeye has olduğunu ifade etmektedir. Fâtiha sûresinde geçen "mâliki yevmi'd-dîn" terkibindeki mâlik ise ebedî hayatın hükümranlığını Allah'a izâfe etmektedir.

Melik ismi hem İbn Mâce hem de Tirmizî rivayetinde yer almakta ("Duʿâʾ", 10; "Daʿavât", 82), mâlik ise sadece Tirmizî'de geçmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a nisbet edilen mülk, melekût, melik, melîk ve mâlik kelimeleri çeşitli hadis rivayetlerinde de görülmektedir. Hz. Peygamber tarafından farz namazların sonunda okunması tavsiye edilen ve, "lâ ilâhe illa'l-lāhu vahdehû ..." diye başlayan zikir metninde "lehü'l-mülk" ifadesinin yer aldığı bilinmektedir. Bu hadis Wensinck'in el-Muʿcem'i için esas aldığı dokuz kitabın tamamında mevcuttur. Ayrıca hac ibadetinin ifası sırasında tekrarlanan, "Hamd sanadır, nimet senin, mülk senindir" meâlindeki cümleyi de içeren "lebbeyk" niyazı aynı kaynaklarca rivayet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, VI, 257). Melekût kelimesi de "sahip oluş" mânası ifade eden "zû" ve "azamet" anlamına gelen "ceberût" kelimeleriyle birlikte (zü'l-ceberût ve'l-melekût) Hz. Peygamber'in hamd, tesbih ve tekbir zikirlerinde tekrarlanmaktadır (a.g.e., VI, 269).

Melik ismi birçok hadis mecmuasında yer almaktadır. Kutsî hadis üslûbunda Allah'a izâfe edilen ve "ene'l-melik" (yegâne hâkim ve kudret sahibi benim) diye başlayan hadisi Nesâî'nin Sünen'i hariç Kütüb-i Sitte tarafından rivayet edilmiştir (a.g.e., VI, 258). Resûlullah'ın özellikle teheccüd namazında melik isiminin geçtiği dua ve zikirleri okuduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., VI, 258-259). Yine Resûlullah'ın sabah ve akşam okunmak üzere Hz. Ebû Bekir'e öğrettiği dua-zikir metninde Cenâb-ı Hak

nitelendirilirken “her şeyin rabbi ve meliki” ifadesi geçmektedir (Tirmizî, “Daʿavât”, 94). Mâlik ismi de “görünen ve görünmeyen âlemlerin sahibi” anlamında hadis rivayetlerinde zikredilmiştir (Müslim, “Edeb”, 20; İbn Mâce, “İḳāme”, 180).

Esmâ-i hüsnâ müellifleriyle kelâm ve tefsir âlimleri melik ve mâlik isimlerinin mânalarını “görünen ve görünmeyen âlemlere, dünya ve âhiret hayatındaki her şeye gerçek anlamda ve hiçbir şartla mukayyet olmayarak hâkim ve kādir olup dilediği gibi tasarrufta bulunma” noktasında yoğunlaştırmışlardır. Mâtürîdî mutlak mânada mâlik kavramının sadece Allah’a nisbet edilebileceğini, insanlar için “falan şeyin mâliki” şeklinde kayıt koymanın gerektiğini kaydeder (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 75b).

Kuşeyrî, Allah’ın yegâne mâlik olduğu bilincine ulaşan kimsenin herhangi bir mahlûka boyun eğmeyeceğini söyler; çünkü O’nun kudret ve mâlikiyetinin mahiyetine vâkıf olmak kişiyi başkasına değil sadece O’na yönelip yaklaşmaya sevkeder. Gazzâlî de melikle ganî ismi arasında bağlantı kurar ve ganîyi “hiçbir şeye muhtaç olmayan”, meliki ise ayrıca “her şey kendisine muhtaç olan” diye mânalandırır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 37, 70-71).

Melik genellikle kâinata yönelik ilâhî isimler içinde mütalaa edilir. Ancak kādir ismiyle olan bağlantısı sebebiyle fiilî sıfatları hâdis kabul edenlere göre de melik kadîm bir sıfattır. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, kelimenin “hiçbir şeye muhtaç olmama” şeklindeki mânasını tercih ederek zâtî-tenzihî bir isim olduğunu söyler (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 26b). Melik ganî ve kādir isimlerinden başka kahhâr, mâlikü’l-mülk, kavî, kayyûm, muktedir, samed ve vâcid isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mlk” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mlk” md.; Kāmus Tercümesi, “mlk” md.; Wensinck, el-Muʿcem, VI, 257-259, 269; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mlk” md.; Müslim, “Edeb”, 20; İbn Mâce,

“Duʿâʾ”, 10, “İḳāme”, 180; Tirmizî, “Daʿavât”, 82, 94; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 97-100; Zeccâc, Tefsîru es-mâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 30, 62; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 75b; Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu esmâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 43-46; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 39-40, 91; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 176a-177a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 27; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 37, 70-71, 152; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 26b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 189-193; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm, Beyrut 1385/1966, I, 45-46.

Bekir Topaloğlu

MELİK

(الملك)

Hükümdar, kral ve bir şehir veya bölgenin idaresiyle görevli hânedan mensubu yüksek devlet görevlileri için kullanılan unvan.

Sözlükte “sahip ve mâlik olmak” anlamındaki milk (mülk, melk) kökünden türeyen melik kelimesi (çoğulu mülûk) birçok Sâmî dilde yer almaktadır (İbr. meleh, Arm. melkâ, Akkadca melku, Asurca melku, meliku). Kelimeye bir hükümdar unvanı olarak İslâm öncesine ait bazı kitâbelerde rastlanılmıştır. Güney Arabistan’da Sebeliler’den kalan Sirvah kitâbesinde

bu unvan Sebe hânedanına mensup bir kral için kullanılmış, Kuzey Arabistan’da bulunan Nemâre mezar kitâbesinde de İmruülkays b. Hucr “melikü’l-Arab” olarak nitelendirilmiştir.

Hz. Peygamber’in vefatının ardından toplumun siyasî olarak yeniden şekillenmesi sürecinde müslümanlar melik unvanını benimsemediler. Gerek dört halife gerekse Emevîler devrinde devletin başında bulunanlar ve Abbâsî devlet başkanları çoğunlukla “halife, emîrü’l-mü’minîn” ve nâdir olarak da “imam” unvanlarını kullandılar. Bununla birlikte geniş müslüman kesimleri Emevîler’i, devlet başkanının belirlenmesinde veraseti esas aldıklarından dolayı İslâmî bir yönetim olarak değil “mülk” (krallık yönetimi) olarak gördüler. Abbâsîler’in iş başına gelmesinden sonra İslâm’ın değişik din ve kültürlere mensup milletler arasında yayılmasına paralel olarak farklı kültürlere, özellikle de Sâsânî devlet geleneğine ait birtakım unsurlar bürokrasiye girmeye, Nasîhatü’l-mülûk tarzı eserlerde Sâsânîler’in kutsal kral anlayışı işlenmeye başladı. Bu çalışmalar, diğer birtakım siyasal ve toplumsal gelişmelerle birlikte hükümdarlık / kraliyet anlayışının yeniden canlanmasına yol açtı ve İslâm siyasî düşüncesinin şekillenmesinde etkili oldu.

Abbâsîler’in siyasî-askerî bakımdan güç kaybetmesine paralel olarak bir kısım Abbâsî topraklarında İran menşeli hânedanlar ortaya çıktı. Bunlardan

Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Sâmânîler, Abbâsîler'e samimiyetle bağlı olmakla beraber nisbî bir bağımsızlığa sahip olduklarını göstermek için ilk defa melik unvanını kullanmaya başladılar. Bu hânedandan Nûh b. Nasr (943-954) bastırdığı sikkelerde "el-Melikü'l-Müeyyed" unvanına yer verdi. Bağdat'ı işgal eden Büveyhîler ise Sâsânî hükümdar unvanı olan "şâhenşah"ı (melikü'l-mülûk) benimseyerek eski İran geleneklerine olan eğilimlerini açık bir şekilde gösterdiler. Hânedanın kurucularından Rüknüddevle ve muhtemelen ondan önce İmâdüddevle'nin bu unvanı çok sınırlı bir şekilde kullanmasına karşılık hânedanın en büyük hükümdarı Adudüddevle aynı unvanı melik unvanıyla birlikte yaygın biçimde kullandı. Adudüddevle'nin halefleri de aynı şekilde davrandılar. Irak Büveyhî Emîri Celâlüddevle 429 (1038) yılında, hânedanın o zamana kadar kendi tercihiyle benimsediği "şâhenşâhü'l-a'zam melikü'l-mülûk" unvanını halifeden izin alarak, bir başka Büveyhî Hükümdarı Hüsrev Fîrûz da "el-melikü'r-rahîm" unvanını kullanmak istedi. Bu istekler toplumda birtakım sosyal karışıklıklara yol açtığı gibi unvanın kullanılmasının dinen câiz olup olmadığına dair ciddi kelâmî tartışmalara sebep oldu ve neticede kabul edildi. Hûzistan, Basra ve çevresine hâkim olan Hezâresb de Abbâsî halifesine elçi gönderip kendisine melik unvanı verildiği takdirde 100.000 dinar ödemeyi taahhüt etti. Ancak halife bunun sadece Selçuklu hânedanı mensupları için verilebileceğini söyleyerek onun isteğini reddetti.

Melik unvanı daha sonra giderek yaygınlaşıp Gazneliler, Karahanlılar, Selçuklular ve Zengîler gibi devletler tarafından benimsenirken İslâm dünyasının batısında yer alan devletlerden Fâtımîler'de bu lakap halifeler için değil emîrler, özellikle de vezirler için kullanıldı. Hâfız-Lidînillâh döneminde Vezir Rıdvân b. Velahşî ilk defa 530 (1136) yılında "es-seyyidü'l-ecell el-melikü'l-efdal" unvanını aldı (Kalkaşendî, V, 487; IX, 403). Melik unvanı Fâtımîler'in yerini alan Eyyûbîler zamanında da sıkça kullanıldı. Bu hânedanın kurucusu Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin unvanları arasında Fâtımîler devrinde vezir iken aldığı "el-melikü'n-nâsır" bulunmaktaydı. Selâhaddin'in halefleri "el-melikü'l-azîz", "el-melikü'l-âdil, el-melikü'l-kâmil, el-melikü'l-efdal, el-melikü'l-muzaffer" gibi unvanları benimseyerek bu geleneği sürdürdüler. Daha sonra Memlükler'de de sultanlar "el-melikü'l-muiz" (Aybek), "el-melikü'l-muzaffer" (Kutuz), "el-melikü'l-kāhir (Baybars) gibi değişik sıfatlar ekleyerek bu unvanı kullandılar.

Büveyhîler, Selçuklular, Eyyûbîler ve Memlükler'de melik unvanı sadece hânedanın en büyük hükümdarına değil şehzadelere, vezirlere ve mahallî yöneticilere de verilmiş, böylece aynı ülke sınırları içinde çok sayıda kişinin melik lakabını alması unvanın değerinin düşmesi sonucunu doğurmuştur. Bundan dolayı devletin en büyük hükümdarı veya kendini bu konumda gören devlet başkanları melik kelimesiyle birlikte başka unvanlar da almaya başladılar. Meselâ Tuğrul Bey "el-melikü'l-celîl, melikü'l-İslâm, melikü'l-guz" ve Abbâsî halifesi tarafından kendisine tevcih edilen "melikü'l-meşrik ve'l-mağrib" gibi unvanlar kullanmış, Çağrı Bey de Merv'de 1038 yılında kendi adına "melikü'l-mülûk" unvanıyla hutbe okutmuştur. Büveyhîler "şâhenşah melikü'l-mülûk"ü, Eyyûbîler "melikü'l-mülûk"ü benimserken Selçuklular gibi bazı devletlerde "sultan" unvanı benimsendi. Sultan, daha önce Gazneli Mahmud için gayri resmî olarak kullanılmakla beraber tarihte ilk defa Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Abbâsî halifesinden bu unvanı aldı. Tuğrul Bey, Alparslan, Melikşah, Muhammed Tapar ve Sencer gibi büyük Selçuklu sultanları sultan (es-sultânü'l-muazzam, es-sultânü'l-a'zam) unvanının yanı sıra "şehinşah" veya "şâhenşâhu'l-a'zam"ı da kullandılar. Hârizmşahlar devrinde bazı kumandanlara "el-melikü'l-muazzam" unvanı verilmiştir.

Anadolu Selçukluları'nda hânedan mensuplarına verilen melik unvanının bazı kelimeler eklenerek çeşitli meslek erbabının reislerini ifade etmek için kullanıldığı da görülmektedir. Meselâ Dîvân-ı İnşâ ve Dîvân-ı Tuğrâ'nın başına getirilen Şemseddin Mahmud Tuğrâî "melikü'l-küttâb" olarak anılmaktadır. Şairlerin reisine "melikü'ş-şuarâ", ediplerin reisine "melikü'l-üdebâ", emîr-i dâda "melik-i divânü'l-adl", sahillerden sorumlu kumandana "melikü's-sevâhil", hâciblerin reisine "melikü'l-huccâb", zâhidlerin reisine "melikü'z-zühhâd", nâiblerin reisine "melikü'n-nüvvâb", Dîvân-ı Arz'ın başkanına "melik-i ârız" denilirdi (İbn Bîbî. bk. bibl.). Memlükler'de ise en büyük sultanı belirtmek için melik ve sultan unvanları birleştirilmiş (es-sultân-el-melik), sultanın Suriye ve Mısır'daki nâiblerine "melikü'l-ümerâ" lakabı verilmiştir.

Melik kelimesiyle isim tamlamaları yapılarak oluşturulan lakaplar bazan en büyük hükümdara işaret etmek (Tuğrul Bey ve Alparslan'ın "melikü'l-meşriḳ ve'l-mağrib" unvanı gibi), bazan hükümdarın dinî-siyasî olarak

kendisini öne çıkardığı bir boyutu ifade etmek için (Gazneli Mahmud ile Alparslan'ın "melikü'l-İslâm", Berkyaruk'un "melikü'l-İslâm ve'l-müslimîn" ve Memlükler'den Baybars'ın "melikü kıbleteyn" lakapları gibi) kullanılmış, bazan da kelimeye bölge ve şehir adları ilâve edilmiştir. İhtişam ve kudret ima eden bu tür lakaplarla daha ziyade hükümdarın hâkimiyet alanının belirtilmesi amaçlanmıştır. Eyyûbîler'den el-Melikü's-Sâlih Necmeddin ile Memlükler'den Kalavun'un "melikü'l-berreyn ve'lbahreyn", Anadolu Selçukluları'ndan Ebü'l-Hâris Tuğrul b. Kılıcarslan'ın "melikü bilâdi'r-Rûm ve'l-Ermen", Ebû Nasr Mesûd b. Kılıcarslan'ın "melikü bilâdi'r-Rûm ve'l-Yûnân", Eyyûbîler'den el-Melikü'l-Âdil'in "melikü'd-diyâri'l-Mısriyye ve'ş-Şâmiyye ve'l-Ahlâtıyye" lakapları gibi.

İslâm tarihinde melik unvanı nâdir olarak kadınlar için de kullanılmıştır. Memlükler devrinde Mısır'da bir süre devleti yöneten Şecerüddür "meliketü'l-İslâm" unvanını almıştır (Makrîzî, II, 237). Bu hususta diğer bir örnek de Hindistan'da görülmektedir. Delhi Melikesi Razıyye, müslüman Hindistan'da yegâne kadın hükümdar olarak hânedanın diğer üyelerinin kullandığı sultan unvanı yerine bu unvanı benimsemiştir.

Türk-İslâm devletlerinde kendilerine bir şehir veya bölgenin idaresi verilen hânedan mensuplarına da melik unvanı tevcih edilmiştir. Melikler, tâbi oldukları imparatorluğun başşehrindekine benzer bir hükümet teşkilâtına sahiptiler; kendi vezirleri, hazineleri, kumandanları, askerleri, divan teşkilâtları vardı. İdare ettikleri şehir ve bölgede halife, sultan ve kendi adına hutbe okutur, büyük sultanın izniyle sikke bastırır, çeşitli devletlerle antlaşmalar ve ittifaklar yapabilirlerdi. Metbû tanıdıkları büyük sultan istediği zaman ona askerî yardımda bulunur veya ordularının başında büyük sultanın maiyetinde savaşa katılırlardı. Aksine hareket eden melikler büyük sultan tarafından cezalandırılırdı. Sultan ve melikler değiştikçe meliklerin hâkimiyet alanları yeni bir menşurla tasdik edilir veya yenilenirdi. Büyük sultanlar hâkimiyet alâmeti olarak günde beş nevbet çaldırırken melikler günde en fazla üç nevbet çaldırabilirdi. Büyük Selçuklu Hükümdarı Berkyaruk ile kardeşi Muhammed Tapar arasında yapılan bir antlaşmada Berkyaruk'un sultan unvanıyla günde beş nevbet, Muhammed Tapar'ın ise melik unvanıyla günde üç nevbet çaldırması kararlaştırılmıştı (Özaydın, s. 72). Ancak Hârizmşah Alâeddin Muhammed, imparatorluğun sınırlarının

çok genişlemesi sebebiyle kendisini İskenderi Sânî olarak ilân etmiş, kendisi günde iki defa (güneş doğarken ve batarken) nevbet çaldırmış (Zülkarneyn nevbeti) ve meliklerin günde beş nevbet çaldırmalarına izin vermiştir.

Daha sonraki dönemlerde melik unvanı değerini kaybetti ve giderek kullanılmaz oldu. Osmanlılar da bu unvanı yaygın biçimde kullanmadılar. XX. yüzyılda melik İslâm ülkelerinde yeni bir anlam kazanarak tekrar ortaya çıktı. Bir asırdan fazla bir zaman süresince Avrupa monarşileriyle sürdürülen ilişkilerin ardından krallık yönetimi İslâm ülkelerinde yeni bir içerik kazandı. 1916 yılında kendisini Arap ülkelerinin meliki ilân eden Mekke Şerîfi Hüseyin, milletlerarası müzakerelerden sonra İngiltere ve Fransa tarafından "melikü'l-Hicaz" kabul edildi. 1920'de İslâm ülkelerinde çeşitli krallıklar kurulunca melik unvanlarının itibarı doruk noktasına ulaştı. 1926'da onun yerini alan ve kendisini Necid sultanı ve Hicaz meliki ilân eden Abdülazîz b. Suûd 1932'de Suudi Arabistan Krallığı'nın meliki oldu.

1920'de Şerîf Hüseyin'in oğlu Faysal Suriye kralı ilân edildi. Ancak Faysal'ın hâkimiyeti dört ay devam edebildi; ardından Irak'a geldi ve burada 1921'de kral oldu. Ertesi yıl Mısır Sultanı Fuâd onun izinden giderek melik unvanını aldı. Afganistan Emîri Emânullah Han da emîr unvanını terkederek kendini kral ilân etti. Aynı yıl Yemen İmamı el-Mütevekkil-Alellah Yahyâ Hamîdüddin, İtalya ile yaptığı bir anlaşmayla melik kabul edildi. Daha çok imam unvanıyla tanınan Yemen yöneticileri de uluslararası belgelerde şeklen kral olarak kabul edildi. Müslüman devlet başkanları sonraki yıllarda da kraliyet unvanları almaya devam ettiler. Ürdün'ün Hâşimî Emîri Abdullah b. Hüseyin 1946'da Ürdün Hâşimî Krallığı'nın kralı unvanını aldı. 1951'de Emîr I. İdrîs kendisini yeni kurulan Libya Devleti'nin meliki ilân etti. Fas'ta 1957'de Sultan V. Muhammed sultan unvanını melike dönüştürdü.

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (Köymen), bk. İndeks; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 97-98, 182; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, tür.yer.; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 97, 159, 187, 205, 220, 289, 359-361, 454; II, 73, 95, 126, 127, 145; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 455, 487-488; VI, 16-17, 121, 179, 564-569; VII, 114; VIII, 137; IX, 403-404; XIV, 94; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 237, 301; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 12, 16, 19, 74-76, 105; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1984-92, II, 23-28, 150, 202, 223-224, 230, 231, 317, 320, 346, 361, 392, 397, 418, 422, 472; III, 76-77, 80, 151; C. E. Bosworth, "The Titulature of the Early Ghaznavids", The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 214, 219, 221, 222, 223, 224, 227, 231; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, Ankara 1977, s. 207-310; a.mlf., Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 24, 28-30, 53, 174, 197, 206; A. K. S. Lampton, "The Theory of Kingship in the Nasīhat ul-Mulūk of Ghazālī", Theory and Practice in Medieval Persian Government, London 1980, s. 47-55; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1988, s. 27, 57, 58, 66, 106, 147, 152, 174; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 496-507; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, bk. İndeks; D. Sourdel, "Un trésor de dinars ġaznawides et salġūqides découvert en Afghanistan", BEO, XVIII (1963-64), s. 215-219; G. C. Miles, "A Portrait of the Buyid Prince Rukn al-Dawlah", American Numismatic Society Museum Notes, XI, New York 1964, s. 283 vd., 285 vd.; W. Madelung, "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and the Reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)", JNES, XXVIII (1969), s. 84-108; Coşkun Alptekin, "Selçuklu Paraları", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, III, Ankara 1971, s. 435-441; L. Richter, "Amīr-Malik-Shāhānshāh: 'Adud ad-Daula's Titulature Re-Examined", Iran, XVIII, London 1980, s. 90, 92, 93, 94; Ahmet Güner, "Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)", DÜİFD, XVII (2003), s.233-234; M. Plessner, "Melik", İA, VII, 664-665; A. Ayalon, "Malik", EI^2 (İng.), VI, 261-262.

Ahmet Güner

MELİK AYAZ

(ملك اياز)

(ö. 928/1522)

Hint-İslâm tarihinin önemli simalarından biri.

Aslen, Hindistan ile ticarî ilişkileri bulunan bir Osmanlı tüccarının mülkiyetinde iken efendisi tarafından Gucerât Sultanı I. Mahmud'a (1459-1511) sunulan Gürcü veya Rus asıllı bir köle olduğu rivayet edilir; adı Portekiz kaynaklarında Meliqueyaz (Melquiaz) şeklinde geçmektedir. Kısa zamanda Sultan Mahmud'un takdirini kazanan Ayaz, bir müddet sonra "melik" unvanıyla Diû şehrinin merkezi olduğu Kathiavar yarımadasının güneyindeki Sûret (Saurashtra, Sawrashtra; Diû'nun doğusunda kalan Kambay körfezinin sağ sahilindeki Surat ile ilgisi yoktur) vilâyetine vali tayin edildi. Diû, Portekizliler'in Arabistan ve Hindistan kıyılarına ulaştığı o dönemde gerek stratejik gerekse ticarî bakımdan büyük önem kazanmıştı. Melik Ayaz buraya yerleştikten sonra bir taraftan halkın refahını yükseltmek ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak için kararlı bir çaba içerisine girdi, bir taraftan da adada Portekizliler'e karşı güçlü bir askerî tahkimat gerçekleştirdi. Bunun için önce kıyının karşısına taştan bir kule yaptırarak araya kalın bir zincir gerdirdi, böylece Portekiz gemilerinin yaklaşmasını önledi. Ardından adayı karaya bağlayan taş bir köprü ile muhkem bir kale inşa ettirdi. Portekizliler, bu tedbirler sayesinde bütün teşebbüslerine rağmen Melik Ayaz'ın sağlığında bölgeye girememişlerdir. Melik Ayaz, 1508'de bir Memlük donanmasının da yardımıyla Portekizliler'i Diû

açıklarında bozguna uğrattı, bu savaşta genel vali Francisco Almeida'nın oğlu olan donanma kumandanı da öldürüldü. Genel vali, bir süre sonra giriştiği intikam amaçlı saldırı ile Gucerât ordusunu yendiyse de Melik Ayaz'ın direnişini kıramadığı için kesin bir zafer elde edemedi. Hatta barış için Diû'da bir üs kurma konusundaki ısrarına rağmen Melik Ayaz'ın buna yanaşmaması sebebiyle Gucerât'ın başka kıyılarından aldığı giriş izniyle yetinmek zorunda kaldı.

Aynı zamanda iyi bir diplomat olduğu belirtilen Melik Ayaz, Portekizliler'in Bîcâpûr Sultanlığı'ndan Goa'yı almaları üzerine onlarla ilişkileri düzeltmenin faydalı olacağını düşünerek yeni bir dönem başlattı. Bu arada bir taraftan da Gucerât'ın güvenliğini sağlamak için 1518'de Yavuz Sultan Selim'e bir mektup göndererek Osmanlılar'la resmî bir irtibat gerçekleştirdi. Padişaha "müslümanların hâmisi diyen ve onu saltanat, hilâfet ve dinde en mükemmel olarak niteleyen bu mektuptan sonra Yavuz Sultan Selim'in Gucerât Sultanı II. Muzaffer Şah'a yardım teklifinde bulunması bu ilk adımın sonucu olsa gerektir. Ancak Yavuz Sultan Selim'in vefatı üzerine (1520) bu girişim sonuçsuz kalmış, Gucerât'a ilk Osmanlı filosu ancak 1531'de ulaşabilmiştir. Melik Ayaz'ın endişe ettiği gibi Portekiz donanması 1521'de Diû'yu zaptetmek için yeni bir harekâta giriştiyse de buradaki güçlü savunma karşısında başarısızlığa uğradı ve geri dönmek zorunda kaldı. Bu sırada Muzaffer Şah, bazı topraklarını işgal eden Çitor Racası Rana Songa'ya karşı Melik Ayaz'ı görevlendirdi. Güçlü bir ordu ile yola çıkan Melik Ayaz geri çekilen racayı takip ederek sığındığı Mandassore Kalesi'nde kuşattı ve birkaç ay süren kuşatmanın ardından onunla tazminat ve vergi karşılığında bir anlaşma yaptı. Fakat Muzaffer Şah buna razı olmadı ve Melik Ayaz'dan geri dönmesini isteyerek yeni bir harekât başlattı. Melik Ayaz Diû'ya döndükten kısa bir süre sonra vefat etti.

Melik Ayaz, savaş teknolojisinde barut kullanımı hakkında özel bir bilgiye sahip olmak ve bu alanda Osmanlılar'ınkine benzer uygulamaları Hindistan'a taşımakla da tanınmıştır; kendisinin bu bilgileri Osmanlılar, Memlükler veya Portekizliler'den öğrendiği düşünülmektedir. Döneminde iyi bir yönetici olduğu, halkının ihtiyaçları için çok sayıda hayır kurumu inşa ettirdiği, kapısını herkese açtığı, sayıları binleri bulan saray görevlilerine ve hizmetkârlarına karşı daima müşfik davrandığı ve askerlerini her zaman el üstünde tuttuğu kaynaklarda zikredilmektedir. Bu özellikleri onun halk tarafından çok sevilmesini sağlamış ve ölümünden sonra şahsiyeti etrafında çeşitli efsanevî hikâyelerin oluşmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâullah, Zemîme-i Meʾâs̱ir-i Maḥmûd Şâhî, India Office Library, nr. 123-125; el-Hâc ed-Debîr, Ẓaferü'l-vâlih bi-Muẓaffer ve âlih (ed. E. D. Ross), London 1910, I, 37-39; İskender b. Muhammed Mancû, Mirʾât-ı İskenderî (ed. S. C. Misra - M. L. Rahman), Baroda 1961, s. 147, 162-164; Ali Muhammed Han, Mirʾât-i Aḥmedî, Bombay 1307, s. 65; M. S. Commissariat, A History of Gucerat, Bombay 1938, I, 246-251; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1946, I, 397-400; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964, s. 48-49; M. Yakup Mughul, Kanuni Devri, Ankara 1977, s. 37-43; J. B. Harrison, "Diu", EI^2 (İng.), II, 322; Abdus Subhan, "Malik Ayaz", a.e., VI, 269-270; K. A. Nizami, "Diu", DİA, IX, 376.

Iqtidar Husain Siddiqui

MELİK HÜSEYİN

(bk. ŞERÎF HÜSEYİN).

MELİKŞAH

(ملكشاه)

Ebü'l-Feth Celâlü'd-devle ve'd-dîn Muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn Kasîmü emîri'l-mü'minîn Melikşâh b. Alparslan (ö. 485/1092)

Büyük Selçuklu hükümdarı (1072-1092).

9 Cemâziyelevvel 447'de (6 Ağustos 1055) doğdu. Daha küçük yaşta iken babası Alparslan ona özel ilgi ve ihtimam gösterdi ve Gürcistan seferine çıkarken oğlunu da yanında götürdü. Melikşah, Vezir Nizâmülmülk ile birlikte karargâhta kalıp babasına vekâlet etti (456/1064). Daha sonra bizzat Melikşah'ın da katıldığı bir muhasara neticesinde Bizans kuvvetlerince korunan bir kale ele geçirildi (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 24).

Sultan Alparslan, dedesi Selçuk'un mezarını ziyaret maksadıyla gittiği Cend şehrinden dönerken uğradığı Râdgân'da 458'de (1066) düzenlediği törende Melikşah'ı veliaht ilân etti (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 50). Alparslan, gāşiyesini omuzuna alıp at üzerindeki Melikşah'ın önünde yürümek suretiyle onu müstakbel sultan olarak tanıdığını gösterdi ve bütün ülke topraklarında veliaht sıfatıyla adına hutbe okunmasını istedi (a.g.e., a.y.). İslâm dünyasında eskiden beri sürdürülen geleneğe uygun biçimde Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh da veziri Amîdüddevle İbn Cehîr ile hil'atler gönderip Melikşah'ın veliahtlığını tasdik etti (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 70-71; Bündârî, s. 43-44). Sultan Alparslan, Malazgirt Muharebesi'nden önce de şehid olduğu takdirde yerine Melikşah'ın geçmesini vasiyet etti (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 33). Melikşah'ın veliaht ilân edilmesi hiç şüphesiz onun şahsî meziyetleri yanında annesinin Karahanlı hânedanına mensup bir prenses olması da önemli rol oynamıştır. Veliahtlığı süresince Hârizm, Fars, İsfahan ve Rey'de görev yaptığı ve emrinde her an harekete hazır 15.000 süvari bulunduğu bilinmektedir (a.g.e., a.y.).

Sultan Alparslan, Melikşah'ın da katıldığı Mâverâünnehir seferi sırasında Yûsuf el-Hârizmî tarafından yaralanınca Nizâmülmülk'e ve

kumandanlarına Melikşah'ı sultan tanıyıp itaat edeceklerine dair yemin ettirdi (6 Rebîülevvel 465 / 20 Kasım 1072). Ayrıca Melikşah'a babası Çağrı Bey'in idaresindeki toprakları oğlu Ayaz'a, Kirman ve Fars'ı da kardeşi Kavurd Bey'e vermesini vasiyet etti; hânedan mensuplarının bulunduğu bölgelerde Melikşah'a tâbi olarak hüküm sürmelerini istedi. Alparslan'ın ölümü üzerine toplanan devlet adamları ve kumandanlar 10 Rebîülevvel 465'te (24 Kasım 1072) Melikşah'ı sultan ilân ettiler (a.g.e., s. 38; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 76; Bündârî, s. 46). Halife Kāim-Biemrillâh'ın, veziri Amîdüddevle İbn Cehîr ile gönderdiği hil'atlerle Selçuklu tahtına çıkan Melikşah, hem veliaht hem sultan ilân edilmesinde önemli katkıları olan Nizâmülmülk'ü vezirlik görevinde bıraktı. Cülûs bahşişi dağıtarak, ayrıca askerlerin maaşlarını arttırarak onların ve devlet adamlarının sevgisini kazandı. Babasının cenazesini Merv'de toprağa verdikten sonra Nîşâbur'a gelip Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh'a elçi gönderdi ve adına hutbe okunmasını istedi. Bunun üzerine 8 Receb 465'te (20 Mart 1073) Bağdat'ta Sultan Melikşah adına hutbe okundu. Melikşah bütün vilâyetlere ve komşu hükümdarlara haber gönderip babasının vefat ettiğini ve kendisinin tahta çıktığını bildirdi.

Melikşah'ın genç yaşta Selçuklu tahtına çıkmasını fırsat bilen Karahanlılar ve Gazneliler, Selçuklu hâkimiyetindeki topraklara saldırmaya başladıkları gibi bazı

hânedan mensupları da Selçuklu tahtında hak iddia ederek ayaklandılar. Batı Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim, Tirmiz ve Belh'i ele geçirip kendi adına hutbe okuttu (465/1073). Gazneliler de yaklaşık otuz yıl önce Selçuklular'a kaptırdıkları Horasan'ı geri almak için faaliyete geçtiler. Cemâziyelevvel 465'te (Ocak 1073) Melikşah'ın amcası Emîrü'l-ümerâ Osman'ın idaresindeki Tohâristan'ın Çiğilkent (Sakalkent) şehrini yağmalayıp Osman'ı esir aldılar. Öte yandan Melikşah'ın Kirman meliki olan amcası Kavurd Bey de tahta Melikşah'tan daha çok lâyık olduğunu ileri sürerek isyan etti. Sultan Melikşah ile Nizâmülmülk hemen onun üzerine yürüdüler. 4 Şâban 465'te (15 Nisan 1073) Kavurd mağlûp edildi. Melikşah amcasını affetmek istediyse de Nizâmülmülk ileride başlarına dert açabileceği şeklindeki ikazına uyarak onu öldürttü. Melikşah Kirman ve Uman'ı Kavurd'un evlâdına bıraktı. Ayaklanmanın bastırılmasındaki gayret ve başarısından dolayı Nizâmülmülk'e hil'at verdiği gibi eski iktâlarına Tûs

şehrini de ekledi. Bütün devlet işlerini ona bıraktı; kendisine bazı lakaplarla birlikte atabeg (el-emîrü'l-vâlid) unvanını da verdi (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 80). Kavurd isyanının bastırılması Melikşah'ın itibarını arttırdı ve iktidarını pekiştirdi. Sultan Melikşah'ın talebi üzerine Halife Kāim-Biemrillâh, 2 Safer 466'da (7 Ekim 1073) yapılan bir merasimde Melikşah'ın hükümüdarlığını tasdik ettiğini bildiren bir menşuru ve kendi eliyle bağladığı bir sancağı sultana gönderdi (a.g.e., X, 90). Ayrıca kendisine "Kasîmü emîri'l-mü'minîn, Yemînü emîri'l-mü'minîn, Muizzüddünyâ ve'd-dîn, Celâlüddevle ve'd-dîn" gibi lakap ve unvanlar tevcih etti.

Sultan Melikşah daha sonra Mâverâünnehir seferine çıktı (466/1073); Belh ve Herat'ın ardından Tirmiz'e yöneldi. Muharrem 467'de (Eylül 1074) Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim'in kardeşinden emanla teslim aldığı Tirmiz'i (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 42) Emîr Sav Tegin'e bırakıp Şemsülmülk Nasr b. İbrâhim ile savaşmak üzere Semerkant'a hareket etti. Selçuklu kuvvetleri Semerkant'a yaklaşınca Nasr başşehrini terkedip af diledi. Sultan, Nizâmülmülk'ün aracılığıyla onu affedip görevinde bıraktı (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 92). Belh ve Tohâristan'ı kardeşi Tekiş'e vererek Rey'e döndü. Ardından Büyük Selçuklu Devleti'nin merkezini Rey'den İsfahan'a nakletti.

Melikşah, Gazneliler'e karşı Gümüştegin Bilge ve Anuştegin Garceî'yi gönderip bölgeden uzaklaştırdı (465/1073). Gazneli Sultanı İbrâhim b. Mes'ûd, Melikşah'ın Tirmiz'e yaklaşması üzerine kendi ülkesine de bir sefer düzenlemesinden korkup sultanın Herat'ın güneyindeki İsfizâr'da konakladığı sırada kendisine Selçuklu emîrleri adına sahte mektuplar göndererek uyguladığı bir savaş taktiğiyle onu bu seferden vazgeçirmeyi başardı. Ardından Melikşah'ın Çiğilkent'in yağmalanması sırasında esir alınmış olan amcası Osman'ı salıverdiği gibi (467/1074) kıymetli hediyeler yollayıp Melikşah'ın kızı Gevher Hatun'u da (Mehdü'l-Irâk) oğlu Mesud'a isteyerek iki hânedan arasındaki ilişkileri düzeltti (Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 40).

Halife Muktedî-Biemrillâh'ın veziri 27 Ramazan 467'de (16 Mayıs 1075) Sultan Melikşah'ın huzuruna çıkıp yeni halife adına ondan biat aldığı gibi Muktedî-Biemrillâh'ın Melikşah'ın saltanatını tasdik ettiğine dair bir

menşuru da sultana takdim etti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 294; Bündârî, s. 52).

Atsız b. Uvak el-Hârizmî 468'de (1076) Dımaşk'ı ele geçirdiğinde Sultan Melikşah adına hutbe okuttu. Atsız'ın 469'da (1077) gerçekleştirdiği Mısır seferinin başarısızlıkla sonuçlanması ve onun öldürüldüğüne dair haberler üzerine Melikşah, Suriye ve Filistin'de zaptedilecek yerleri kardeşi Tutuş'a iktâ etti (470/1077-78). Tutuş, Atsız'ın davetine uyup gittiği Dımaşk önlerinde onu bir bahaneyle boğdurtup şehre hâkim oldu (471/1079). Böylece Büyük Selçuklular'a tâbi olarak Suriye ve Filistin Selçukluları Devleti kurulmuş oldu.

Sultan Melikşah'ın emriyle 1083 sonlarından beri Diyarbekir bölgesinde faaliyette bulunan Fahrüddevle b. Cehîr, oğlu Zaîmüddevle'yi (Zaîmü'r-rüesâ) Âmid'i kuşatmakla görevlendirdi, kendisi de Meyyâfârikīn üzerine yürüdü. Âmid 3 Safer 478'de (31 Mayıs 1085), Meyyâfârikīn ise 6 Cemâziyelevvel 478'de (30 Ağustos 1085) zaptedildi. Böylece Mervânîler hânedanına son verilerek onların hâkimiyetindeki Mardin, Hasankeyf ve Cizre gibi şehir ve kaleler Selçuklular'ın eline geçti. Ukaylîler'in idaresindeki Musul da 30 Receb 478'de (21 Kasım 1085) Selçuklu kuvvetleri tarafından zaptedildi, fakat Şerefüddevle Müslim'in af dilemesiyle şehrin idaresi ona bırakıldı (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 136-137). Sultan Melikşah'ı meşgul eden meselelerden biri de kardeşi Tekiş'in isyanlarıdır. Tekiş 473'te (1080-81) isyan edip Tirmiz'e kapanınca sultan isyanı bastırıp onu affetmişti. Fakat Tekiş 477'de (1084-85) tekrar isyan ettiğinde yakalanıp gözlerine mil çekilerek hapse atıldı.

Melikşah tahta çıktığında Anadolu'daki fetih harekâtı başta Kutalmışoğulları, Emîr Tutak ve Artuk Bey olmak üzere birçok Türkmen beyi tarafından sürdürülmekteydi. Bu dönemde Sakarya ırmağını aşarak İzmit'e kadar ilerleyen Artuk Bey Yeşilırmak ve Kelkit havzası; Mengücük Gazi Şebinkarahisar, Erzincan, Kemah ve Divriği; Saltuk Bey Erzurum ve Çoruh yöresi; Dânişmend Gazi de Sivas, Amasya, Tokat ve civarıyla Karadeniz sahillerinde faaliyette bulunuyordu. Sultan Melikşah, Artuk Bey'i İran-Irak sınır bölgesindeki Hulvan'a (Luristan) gönderdi, onu Ahsâ ve Bahreyn'deki Karmatîler'i cezalandırmakla görevlendirdi. Artuk Bey bu görevini başarıyla yerine getirerek Sultan Melikşah adına hutbe okuttu (469/1076-77).

Kutalmışoğlu Süleyman Şah, bir süre Birecik ve Urfa yöresinde fetihlerde bulunduktan sonra Melikşah'ın Artuk Bey'i Anadolu'dan geri çağırmasını fırsat bilerek Türkmen gruplarının da desteğiyle Anadolu'da bir devlet kurma ümidine kapıldı. Bizans İmparatorluğu'ndaki taht kavgalarından faydalanarak İznik'i fethetti ve Anadolu Selçuklu Devleti'ni kurdu (1075, 1078, 1080); başta İzmit olmak üzere bütün Bitinya bölgesini ele geçirdi (1081). Süleyman Şah ile kardeşi Mansûr arasındaki çekişmelerden rahatsız olan Melikşah, Emîr Porsuk'u Anadolu'ya gönderdi. Porsuk'un yardımıyla Mansûr'u bertaraf eden Süleyman Şah, Sultan Melikşah'tan hükümdarlık menşuru alınca Anadolu'nun yegâne hâkimi oldu. Süleyman Şah, Antakya'yı fethettikten (477/1084-85) sonra Halep'e hâkimiyet meselesinden dolayı Tutuş'la yaptığı savaşta ölünce (18 Safer 479 / 4 Haziran 1086) Sultan Melikşah, Cemâziyelevvel 479'da (Ağustos 1086) İsfahan'dan Halep'e hareket ederek şehri ele geçirdi. Bir süre sonra da Urfa'yı ve Antakya'yı aldı.

Melikşah 4 Zilhicce 479'da (12 Mart 1087) Bağdat'a gitti ve başta halifenin veziri olmak üzere devlet erkânı tarafından karşılandı. 17 Muharrem 480'de (24 Nisan 1087) muhteşem bir alayla dârülhilâfeye gelen sultan burada halife tarafından kabul edildi. Halife, Melikşah'a çeşitli hediyeler ve hil'atler verdi; ayrıca ona

doğunun ve batının hükümdarı olduğunu göstermek üzere iki kılıç kuşattı (Bündârî, s. 81-82). Melikşah'ın kızı Mâh-Melek Hatun da Halife Muktedî-Biemrillâh ile bu sırada evlendi (a.g.e., s. 72). Safer ayı ortalarına (22 Mayıs 1087) kadar Bağdat'ta kalan Melikşah buradan İsfahan'a hareket etti.

Süleyman Şah'ın ölümünden sonra onun vekil bıraktığı Ebü'l-Kāsım, Boğaziçi sahillerine kadar akınlarını sürdürmüş (479/1086) ve Sultan Melikşah'ın gönderdiği Porsuk'un desteğiyle Bizans'a karşı başarılar elde etmişti. Ancak Ebü'l-Kāsım'ın bağımsız hareket etmesinden rahatsızlık duyan Melikşah, İznik'i alması ve Ebü'l-Kāsım'ı bertaraf etmesi için önce Porsuk'u, Porsuk başarılı olamayınca da Emîr Bozan'ı görevlendirdi. Melikşah'a tâbi olarak İznik'te hüküm sürmek isteyen Ebü'l-Kāsım 485 (1092) yılında Emîr Bozan tarafından öldürüldü.

Sultan Melikşah 468'de (1076) Kafkasya seferine çıktı, Duvin ile Gence'yi Şeddâdî Emîri III. Fadlûn'dan alıp Sav Tegin'i buraya vali tayin etti. Sav Tegin, Gürcüler'le yaptığı savaşlarda mağlûp olunca Melikşah 471'de (1078-79) Aras üzerinden Gürcistan'a girdi ve Somkheth bölgesini yağmaladı. Sav Tegin'e yardımcı kuvvetler bırakıp geri döndü. Fakat Sav Tegin'in Gürcüler karşısında yenilmesi üzerine Emîr Ahmed'i Arrân'a sevketti. Gürcü kralını mağlûp eden Emîr Ahmed Kars, Erzurum, Oltu ve Bizans'a tâbi bazı şehirleri ele geçirip bölgeyi Selçuklu topraklarına kattı (473/1080). Ertesi yıl Şavşat, Acara, Karthili, Ardanuç ve Trabzon'a kadar uzanan sahil bölgesi Selçuklu hâkimiyetine geçti (474/1081). Gürcü Kralı II. Giorgi İsfahan'a giderek Melikşah'a bağlılığını bildirdi. Sultan 478 yılı sonlarında (Şubat-Mart 1086) Kafkasya'ya yeni bir sefer daha düzenledi ve bölgeyi Selçuklular'a tâbi kıldı. Mahallî hükümdarlar Melikşah'ı metbû tanıdıklarını bildirdiler. Gence yöresi doğrudan merkeze bağlandı. Melikşah, Azerbaycan genel valisi Kutbüddin İsmâil b. Alpsungur Yâkūtî'yi Arrân ve Kafkasya'nın idaresiyle görevlendirdi (483/1090).

Batı Karahanlı Hükümdarı Ahmed b. Hızır Han'ın halka zulmettiği yönündeki şikâyetler üzerine, esasen Karahanlılar'ın Selçuklu topraklarına yaptığı saldırılardan dolayı onlara kızgın olan Sultan Melikşah Mâverâünnehir seferine çıktı (480/1087). Önce Buhara'yı, ardından Semerkant'ı ele geçirdi (Cemâziyelevvel 481 / Ağustos 1088). Böylece Batı Karahanlılar Büyük Selçuklular'a tâbi oldu. Balasagun ve İsfîcâb'ı da hâkimiyeti altına alan sultan Özkent'e kadar ilerledi. Kâşgar Hanı Buğra Kara Hakan Hasan (Hârûn) b. Süleyman'ın huzura çıkıp itaat arzetmesiyle Doğu Karahanlılar da Selçuklular'a bağlandı (482/1089-90). Semerkant'ta Çiğiller'in sebep olduğu karışıklıklar üzerine Sultan Melikşah bu yılın sonlarında Mâverâünnehir seferine çıkarak ikinci defa Semerkant'ı zaptetti. 20 Ramazan 484'te (5 Kasım 1091) ikinci defa Bağdat'a gitti. Sultan Camii'nin inşasına başlandı ve Tuğrul Bey Çarşısı tamir edildi. Safer 485'te (Mart 1092) İsfahan'a döneceği sırada Melikşah kumandanlarını toplayıp yeni bir harekât planı hazırlattı. Tutuş, Aksungur ve Bozan'ı Fâtımîler'in hâkimiyetindeki Suriye ve Mısır'ın, Sa'düddevle Gevherâyin ile Emîr Çubuk'u Hicaz'ın kontrolüne ve Yemen ile Aden'in zaptına memur etti (İbnü'l-Kalânisî, s. 121). Mekke ve Medine'de hutbe zaman zaman Abbâsî halifesi ve Sultan Melikşah adına, zaman zaman da Fâtımîler adına okunuyordu. 468'de (1076) Mekke'de Abbâsîler ve Sultan Melikşah,

469’da (1077) Medine’de Fâtımîler adına hutbe okunmaktaydı (İbnü’l-Cevzî, VIII, 298, 304). Fâtımîler’in 482-483 (1089-1090) yıllarında Suriye’de kazandığı başarılar Melikşah’ın Hicaz’la yakından ilgilenmesini gerektirdi. Gevherâyin’in emriyle Türşek, Çubuk ve Yarınkuş Mekke ve Medine’de Selçuklu hâkimiyetini teyit ederek Halife Muktedî-Biemrillâh ve Melikşah adına hutbe okuttular. Yarınkuş kumandasındaki Selçuklu ordusu 485’te (1092) Yemen ve Aden’de Selçuklu hâkimiyetini tesis etti (İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 203-204; Bündârî, s. 69).

Sultan Melikşah devrinin en önemli olaylarından biri de Hasan Sabbâh’ın Alamut’u işgal ederek orada bir Nizârî-İsmâilî devleti kurmasıdır (483/1090). Melikşah, kendisinden sonra da Büyük Selçuklu Devleti’ni uzun süre meşgul eden Bâtınîler’le mücadeleyi bir devlet politikası haline getirdi. Rûdbâr ve Alamut bölgesi emîri Yoruntaş’ı Hasan Sabbâh ve adamlarını şiddetle tenkil etmek için görevlendirdi. Alamut Kalesi ele geçirilmek üzere iken Yoruntaş’ın âni ölümüyle (484/1091) muhasaradan sonuç alınamadı. Sultan daha sonra bu görevi Arslantaş ve Koltaş’a verdi. Arslantaş Alamut’u kuşattı, ancak Kazvin dâîsi Ebû Ali Erdistânî’nin yardıma gelmesiyle çekilmek zorunda kaldı (Şâban 485 / Eylül 1092). Ardından Melikşah Bâtınîler’le mücadele etmek üzere Kızılsarığ’ı görevlendirdi. Fakat Melikşah’ın ölüm haberi yüzünden bu seferden de bir sonuç alınamadı. Bazı eserlerde Sultan Melikşah ile Hasan Sabbâh arasındaki mektup teâtisinden bahsedilmektedir. Buna göre Melikşah, Hasan Sabbâh’ı yeni bir din icat etmek ve bazı cahilleri kandırmakla suçluyor ve eğer hatasında ısrar ederse kalelerini yerle bir edeceğini ifade ediyordu. Hasan Sabbâh ise verdiği cevapta müslüman olduğunu, Abbâsîler’in hilâfeti gasbettiğini, hilâfetin gerçek sahibinin Fâtımîler olduğunu söylüyor, sultanı Nizâmülmülk’ün entrikalarına karşı uyarıyor ve Selçuklu Devleti’ni tehdit ediyordu. Propaganda amacıyla sonraki dönemlerde uydurulduğu söylenen bu mektuplarla (Kafesoğlu, Sultan Melikşah, s. 134-135) Nizâmülmülk’ün Melikşah’a sunduğu arîza ve sultanın ona cevabı Nasrullah Felsefî tarafından “Çehâr Nâme-i Târîḫî” adıyla yayımlanmış (bk. bibl.) ve “Erbaa resâ᾿il târîḫiyye” ismiyle Arapça’ya çevrilmiştir (ed-Dirâsâtü’l-edebiyye, VII/3-4 [Beyrut 1965], s. 270-302).

Melikşah’la birlikte İsfahan’dan Bağdat’a giderken Nizâmülmülk bir bâtınî

fidâîsi tarafından öldürüldü (10 Ramazan 485 / 14 Ekim 1092). Son zamanlarında rakip ve düşmanlarının, ayrıca Terken Hatun'un kışkırtmaları yüzünden Nizâmülmülk ile Melikşah'ın arası açılmış olduğundan vezirin katlinden sultanı sorumlu

tutanlar olmuş, ancak Melikşah yaralı durumdaki vezirin yanına gidip olayla hiçbir ilgisinin bulunmadığına dair yemin etmiştir. Bu olayın ardından sultan yoluna devam ederek Bağdat'a gitti. Rivayete göre Melikşah, Halife Muktedî-Biemrillâh'tan Müstazhir-Billâh'ı veliahtlıktan azlettirip yerine kızı Mâh-Melek'ten olan torunu Ebü'l-Fazl Ca'fer'i veliaht ilân etmesini istiyor, fakat Muktedî-Biemrillâh buna yanaşmıyordu. 24 Ramazan 485'te (28 Ekim 1092) üçüncü defa Bağdat'a giden sultan halifeye haber gönderip Bağdat'ı hemen terketmesini istedi. Devlet adamları araya girerek on günlük mühlet aldılar. Ancak halifeye tanınan süre henüz dolmadan yediği bir av etinden dolayı hastalanan ve ateşli hummaya yakalanan Sultan Melikşah 16 Şevval 485'te (19 Kasım 1092) Bağdat'ta vefat etti (İbnü'l-Kalânisî, s. 121; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 49; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 210; Bündârî, s. 69; İbn Hallikân, V, 288). Kaynaklarda Melikşah'ın av etinden zehirlendiği belirtildiği gibi onun Halife Muktedî-Biemrillâh, Terken Hatun veya Nizâmülmülk'ün adamları (Nizâmiyye) tarafından öldürüldüğü de rivayet edilir (Kafesoğlu, Sultan Melikşah, s. 208-210).

Terken Hatun, veliaht şehzade Berkyaruk'un sultan olmasını engelleyip küçük yaştaki oğlu Mahmud'u tahta çıkarmak amacıyla Melikşah'ın ölümünü gizledi. Bu yüzden cenaze namazı dahi kılınmayıp gizlice Şûnîziyye'de toprağa verildi. Daha sonra İsfahan'a götürülerek sultanın Şâfiî ve Hanefîler için yaptırdığı medresenin hazîresinde defnedildi. Sultan Melikşah'ın Ahmed, Berkyaruk, Dâvud, Muhammed Tapar, Sencer, Mahmud, Tuğrul ve Emîr Humâr adlı sekiz oğlu ile Gazneli veliahdı Mes'ûd b. İbrâhim'le evlenen Gevher, Halife Muktedî-Biemrillâh ile evlenen Mâh-Melek ve Halife Müstazhir-Billâh ile evlenen Seyyide adlı üç kızı, ayrıca isimleri tesbit edilemeyen iki çocuğu daha olmuştur. Melikşah öldüğünde oğullarından Berkyaruk, Muhammed Tapar, Sencer ve Mahmud hayattaydı (Râvendî, I, 135; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 112, 122, 380 vd.; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, s. 54).

Sultan Melikşah maharetle ata biner ve her çeşit silâhı büyük bir ustalıkla kullanırdı; çevgân oynamada da mahir olup ava çok düşkündü. Zevk için avlanmış olmaktan dolayı büyük bir üzüntüye kapıldığı ve avladığı hayvanların sayısını tesbit ettirip kefâret olarak 10.000 dinar sadaka dağıttığı rivayet edilir. Avladığı hayvanların boynuz ve tırnaklarından Bağdat-Mekke yolu üzerinde ve Mâverâünnehir'de yaptırdığı iki işaret kulesi (minâretü'l-kurûn) meşhurdur. Kâşgar'dan Boğaziçi'ne ve Ege adalarına, Aral gölü ve Kafkasya'dan Yemen ve Aden'e kadar uzanan çok geniş bir alanda hâkimiyet kurarak adına hutbe okutmuştur. Onun döneminde ülkenin her yöresinde huzur ve güven sağlanmıştır. Hıristiyan halka da iyi davranırdı. Ermeni patriğinin isteği üzerine kiliseleri, manastırları ve din adamlarını vergiden muaf tutmuştur (Urfalı Mateos Vekayinâmesi, s. 146, 176). "Sultânü'l-âlem, es-sultânü'l-muazzam, es-sultânü'l-âdil" gibi unvanlarla anılan Melikşah tedbirli, ileri görüşlü ve istişareye önem veren bir hükümdardı (Nizâmülmülk, s. 66). Selçuklu devlet teşkilâtı onun zamanında Nizâmülmülk'ün de gayretiyle mükemmel bir şekil aldı. Bilimsel ve kültürel faaliyetler onun döneminde zirveye ulaştı. Bağdat'ta Câmiu'sSultan adıyla bilinen bir cami, İsfahan'da bir rasathâne, çeşitli yerlerde köprü, ribât, imaret, bîmâristan, hisar ve kaleler; İsfahan, Basra, Nîşâbur, Herat, Merv, Belh, Musul ve Taberistan'da zengin kütüphanelere sahip Nizâmiye medreselerini yaptırdı. Merv'in etrafını surlarla çevirtti. Celâlî takvimi adı verilen güneş takvimini o hazırlattı. el-Mesâʾilü'l-Melikşâhiyye fi'l-ḳavâʿidi'ş-şerʿiyye adlı fetva mecmuası da muhtemelen Sultan Melikşah adına yazılmıştır (Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî, s. 70-71).

Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve Gazzâlî gibi âlim ve sûfîlerle Muhammed b. Selâme er-Rehâvî, Kâşgarlı Mahmud, Abdülkāhir el-Cürcânî, Garsünni'me, Ebü'l-Feth Mahmûd, İbnü'l-Müferric es-Sermânî, Meymûn el-Vâsıtî, Ömer Hayyâm, Muizzî, Tuğrâî, Lâmiî, Ebü'l-Meâlî en-Nehhâs, İbnü'l-Hebbâriyye, Ebû Tâhir-i Hâtûnî, Zafer el-Hemedânî, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî gibi şair, âlim ve mühendisler onun himayesine mazhar olmuştur (geniş bilgi için bk. Kafesoğlu, Sultan Melikşah, s. 172-195). Sultan hac yollarını emniyete aldığı gibi hacıların yollarda su sıkıntısıyla karşılaşmamaları için kuyular açtırıp sarnıçlar yaptırmıştır. Ticaret mallarından alınan meks gibi bazı vergileri kaldırdığı için ticaret erbabının

ve halkın sevgisini kazanmıştır (İbnü'l-Cevzî, IX, 69-74; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye, s. 49-51; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 210-213; Bündârî, s. 68-69; İbn Hallikân, V, 284-288).

BİBLİYOGRAFYA

Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. ve trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, s. 1, 10, 42, 43, 64, 66, 84, 104, 120, 156; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle (nşr. Muhammed Kazvînî), Leyden 1327/1909, s. 41, 43, 45, 84; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 106, 112, 115, 117-122, 151, 157; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali Sevim), Ankara 1988, s. 16, 20-22; Beyhakī, Târîḫ (Hüseynî), s. 102, 121, 124, 131, 375, 378; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 279, 294, 298, 304; IX, 69-74; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 122-135; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), bk. İndeks; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 50, 70-71, 76-80, 90, 92, 112-114, 122, 136-137, 144, 203-204, 210-213, 380 vd.; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdat-Kahire 1382/1963, s. 4-11, 16, 24, 73, 105, 108, 114, 134, 181; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 44-50, 52, 55-57, 65, 68-75, 81-84, 133, 233; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; a.e. (trc. Ali Sevim, TTK Belgeler, XX/24 [1999] içinde), s. 1-75; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 55-57, 69, 75, 84-85, 88, 96, 98-103, 105-109; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 283-289; Cüveynî, Târîh-i Cihângüşâ (Öztürk), III, 116, 120-124; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 325-326, 328, 330, 332, 334; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 39, 41, 42-56, 58, 61; Muhammed b. Muhammed b. Abdullah el-Hüseynî, el-ʿUrâża fi'l-ḥikâyeti's-Selcûḳıyye (trc. Abdünnaîm M. Haseneyn - Hüseyin Emîn), Bağdad 1979, s. 55-71; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. Hrant D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 145-146, 169, 173, 176, 178-180, 183-184; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, I, 115-165; II, 9-30; Anna Komnena, Alexiad (trc. Bilge Umar), İstanbul 1987, s. 193-196, 201-207; Browne, LHP, II, bk. İndeks; G. le Strange, Baghdad During the

Abbasid Caliphate, Oxford 1924, s. 100-159, 162, 191, 239, 240, 288, 292, 322, 326, 338; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri I: Anadolunun Fethi, İstanbul 1944, s. 85-156; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953; a.mlf., “Melikşah”, İA, VII, 665-673; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿ Ahd-i Selâṭîn-i Büzürg-i Selcûḳī, Tahran 1338 hş., bk. İndeks; Nasrullah Felsefî, Çend Maḳāle-i Târîḫî ve Edebî, Tahran 1342 hş., s. 405-433; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, Edinburgh 1965, s. 20, 84, 97, 108, 116, 171; a.mlf., “The Political and Dynastic History at the Iranian World (A.D. 1000-1217)”, CHIr., V, 66-102; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., “Malik-S̲h̲āh”, EI^2 (İng.), VI, 273-275; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil Administration, 1055-1194, Cambridge 1973, bk. İndeks; Erdoğan Merçil, Kirman Selçukluları, Ankara 1989, bk. İndeks; B. Lewis, Haşîşîler (trc. Ali Aktan), İstanbul 1995, s. 40, 44, 65, 84; Ali Sevim - Erdoğan Merçil, Selçuklu Devletleri Tarihi: Siyaset, Teşkilât ve Kültür, Ankara 1995, s. 69-176, ayrıca bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, “Hasan Sabbâh”, DİA, XVI, 348-349.

Abdülkerim Özaydın

MELİKŞAH

(ملكشاه)

(ö. 511/1117)

Anadolu Selçuklu hükümdarı (1110-1116).

Muhtemelen 489'da (1096) doğdu. Sultan I. Kılıcarslan'ın oğludur. Kaynaklarda Melikşah'tan (Şâhinşah) ilk defa, babasının Musul'a hâkimiyet meselesinden dolayı Büyük Selçuklu Emîri Çavlı Sakavu ile yaptığı mücadele sebebiyle bahsedilir. I. Kılıcarslan, Musul'dan gelen bir davet üzerine 25 Receb 500'de (22 Mart 1107) bu şehre girmiş, daha sonra Rahbe'ye çekilmiş olan Çavlı'nın üzerine giderken Musul'da bir miktar asker bırakmış ve kendi yerine oğlu Melikşah'ı vekil, kumandanlarından Emîr Bozmış'ı da ona atabeg tayin etmişti. Melikşah bu sırada on bir yaşında idi, sultanın hanımı Ayşe Hatun ve küçük oğlu Tuğrul Arslan da Musul'da bulunuyordu.

Emîr Çavlı Sakavu, Kılıcarslan karşısında kazandığı zaferden (9 Şevval 500 / 3 Haziran 1107) sonra Musul'a yürüdü ve hiçbir mukavemetle karşılaşmadan şehre girdi. Musul'a hâkim olan Çavlı, hutbeyi yeniden Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar adına okutmaya başladı. Esir aldığı Melikşah'ı da Büyük Selçuklular'ın başşehri İsfahan'a Sultan Muhammed Tapar'ın yanına gönderdi. Sultanın diğer oğlu Tuğrul Arslan ile annesi Ayşe Hatun Emîr Bozmış tarafından Malatya'ya götürüldü. Ayşe Hatun burada Tuğrul Arslan'ı hükümdar ilân ettirdi ve oğlu henüz küçük yaşta olduğu için şehrin idaresini eline aldı. Bir müddet sonra Malatya'da bulunan İlarslan ismindeki bir emîr ile anlaşarak Bozmış'ı öldürttü, ardından İlarslan ile evlendi. Fakat İlarslan Malatya halkına kötü davranmaya başlayınca oğlu Tuğrul Arslan ile gizlice anlaşan Ayşe Hatun Bizans'a kaçmak üzere olan İlarslan'ı yakalatıp hapsetti, bir yıl sonra da Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar'a gönderdi. Muhammed Tapar, İlarslan kendisine gönderilince elinde esir olarak tuttuğu Melikşah'ı Malatya'ya gönderip sultan ilân ettirdi. Melikşah'ın 503 yılı başlarında

(1109 ortaları) sultanın ordugâhından kaçarak Anadolu’ya geldiği de rivayet edilir (İbnü’l-Kalânisî, s. 158). Melikşah bir süre sonra Konya’yı ele geçirip burada Anadolu Selçuklu tahtına oturdu ve kardeşleri Mesud ile Arab’ı hapsettirdi (503/1110). Ardından Bizans üzerine birlikler sevketti. Ancak ordusunun uğradığı yenilgiyi öğrenince hemen Bizans İmparatoru Aleksios Komnenos’a elçiler göndererek barış teklifinde bulundu, imparator da bu teklifi kabul etti. Bizans’la yapılan barıştan kısa bir süre sonra Melikşah yaklaşık 50.000 kişilik bir ordu hazırladı. Emîr Monolug, Emîr Kontogmen ve Emîr Muhammed idaresindeki Anadolu Selçuklu birlikleri İznik ve civarına, Bursa, Ulubat, Manyas ve Erdek yakınlarındaki Kyzikos (Belkıs) taraflarına yağma akınları düzenledi. İmparator Aleksios, Türkler’e karşı sefere çıktıysa da bir sonuç elde edemeyeceğini anlayarak emrindeki birlikleri Georgios Lebounes’e ve diğer bazı kumandanlarına bırakıp İstanbul’a döndü (1113). Sultan Melikşah, muhtemelen Aleksios’un Filibe’de oluşundan faydalanmak ve Anadolu’da kaybedilen yerleri geri almak maksadıyla Anadolu’daki diğer Türk hükümdarlarından da yardım alarak 1114’te büyük bir ordu oluşturdu. Bu gelişmeleri haber alan İmparator Aleksios ise komşu ülkelerden yardımcı birlikler ve paralı askerler toplayıp Konya üzerine bir sefere çıkmaya karar verdi. İmparator ordusu ile Anadolu içlerine doğru ilerlemeye başlayınca Selçuklular Anadolu’nun bütün tarla ve ovalarını ateşe verdiler. Bu durum yem ve yiyecek sıkıntısına yol açtı. Öte yandan Dânişmendliler’in de kendisine karşı harekete geçtiğini haber alan imparator Akşehir’e yürümeye karar verdi. Türkler’le giriştiği bazı ufak çaplı çatışmalardan sonra Kırkşehitler gölüne vardı, Akşehir gölünün güneybatı ucundaki Mesanakta Hisarı’nı işgal etti. Oradan da Akşehir üzerine yürüyüp şehri zaptetti. Ardından Türkler’in elindeki esirleri kurtarmak ve bölgeyi yağmalamak için Konya çevresinde bulunan kasabaların üzerine çeşitli birlikler sevketti. Geri dönmekte olan Bizans ordusu Ampoun’a vardığı zaman Melikşah’ın emrindeki Türk birlikleri her taraftan Bizans kuvvetlerine karşı hücuma geçtiyse de önemli bir sonuç elde edemeden geri çekildi. Sultan Melikşah daha sonra İmparator Aleksios Komnenos’a barış teklifinde bulundu. Türk askerleri düşmanı çember içine almışken kaçacak bir yeri olmayıp beklemekten başka çaresi kalmayan imparatora Melikşah’ın barış teklifinde bulunması, ancak kardeşi Mesud’un hapisten kurtulup Dânişmendliler’in yardımını temin ederek kendi üzerine geldiği haberini almış olmasıyla açıklanabilir. Melikşah’ın barış teklifini kabul eden imparator Augustopolis

ile Akronios arasındaki ovada Sultan Melikşah'ı karşıladı. Melikşah ve maiyeti imparator tarafından bir gece misafir edildi. Ertesi gün iki hükümdar arasında antlaşma imzalandı (510/1116); imparator ayrıca sultana yüklü miktarda para, emîrlerine de önemli armağanlar verdi.

Melikşah imparatorun ordugâhından ayrılmak üzere iken kardeşi Mesud'un tahta geçmek amacıyla Melikşah'a bir komplo düzenlediğini öğrenen imparator, sultana kardeşinin hareketi hakkında ayrıntılı bilgi edininceye kadar yanında kalmasını ve onun planını öğrendikten sonra harekete geçmesini tavsiye etti. Fakat Melikşah hemen hareket edip kardeşinin üzerine yürümek istedi. İmparator Melikşah'a, Konya'ya gitmelerini sağlamak üzere yanlarına Bizans savaşçılarından oluşan güçlü bir birlik verme teklifinde bulunduysa da sultan bunu da kabul etmeyerek Konya'ya hareket etti.

Sultan Melikşah Konya'ya doğru yol alırken önde keşif kolları çıkarmıştı. Bunlar güçlü bir orduyla oraya varmış bulunan Mesud'a rastladılar ve onun tarafına geçtiler; ardından geri dönerek Melikşah'a yolların emniyetli olduğunu bildirdiler. Melikşah ilerlerken birdenbire Mesud'un ordusuyla karşılaştı. Durumun tamamen kendi aleyhinde olduğunu gören sultan hemen oradan uzaklaştı; amacı İmparator Aleksios'un yanına gitmekti. Ancak kendi tarafında görünmesine rağmen çoktan beri Mesud için çalışan Poukheas'un tavsiyesine uyarak Ilgın yakınlarındaki Tyragion'a gitti. Burada bulunan Rumlar, imparatorla aralarında yapılan antlaşmayı bildiklerinden Melikşah'ı iyi karşıladılar. Fakat Mesud'un kuvvetleri çok geçmeden kaleyi kuşatma altına aldı. Kalede bulunan Rumlar Mesud'un birliklerine karşı direniyorlardı. Bunun üzerine Poukheas, Melikşah'a hisar halkını yiğitçe direnmeleri için daha da cesaretlendireceğini söyleyerek surlardan aşağıya indi; fakat tam aksine Mesud'un kuvvetlerine kapıları açıp teslim olmaları gerektiğini söyleyerek onları ikna etti. Sonunda hisar halkının içeriye aldığı Mesud'un güçleri Sultan Melikşah'ı yakalayıp gözlerine mil çektiler (510/1116). Ardından Melikşah'ın tam kör olmadığı haberini alan Mesud ünlü bir bey olan Elegmon'a emir vererek Konya'da bulunan Melikşah'ı boğdurttu (511/1117). Melikşah altı yıl kadar Anadolu Selçuklu tahtında kaldı. Genç ve tecrübesiz oluşu ve adamlarının ihaneti onun sonunu hazırlamış oldu.

BİBLİYOGRAFYA

A. Komnene, The Alexiad (trc. Elizabeth A. S. Dawes), London 1928, s. 357, 359-362, 370-371, 375-378, 390, 392-393, 397, 399-407; a.e.: Alexiad Malazgirt'in Sonrası (trc. Bilge Umar), İstanbul 1996, s. 438, 440-443, 451, 453, 458-462, 479, 481-483, 486, 490-491, 493, 495-500; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 37; tercüme, s. 24; İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 158; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1116-99 (nşr. ve trc. J. B. Chabot), Paris 1899-1924, III, 194-195, 204, 223; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 429-430; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 344-345; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 346-347, 349-351; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 28; F. Chalandon, Alexis Comnène Les Comnène, Jean II. Comnène et Manuel I. Comnène, Paris 1910-12, I, 226-227; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 62-64, 116-124; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 109-110, 160; Işın Demirkent, Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara 1996, s. 57; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003, s. 9-35.

Muharrem Kesik

el-MELİKÜ'l-ÂDİL I

(الملك العادل)

Ebû Bekr Seyfüddîn el-Melikü'l-Âdil Muhammed b. Eyyûb b. Şâdî (ö. 615/1218)

Eyyûbî hükümdarı (1200-1218).

Muharrem 540'ta (Temmuz 1145) Dımaşk'ta veya Ba'lebek'te doğdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşleri arasında en kabiliyetli ve dirayetlisi olup Avrupalılar tarafından Saphadin diye tanınır. Diğer kardeşleri gibi iyi bir öğrenim gördü. Çok genç yaşta amcası Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr ile ağabeyi Selâhaddin'in maiyetinde üçüncü Mısır seferine katıldı (564/1169). İlk büyük başarısını 1174 yılında Kenzüddevle isyanının bastırılmasında gösterdi.

Nûreddin Mahmud Zengî'nin ölümünün (569/1174) ardından Mısır nâibliğine getirilen el-Melikü'l-Âdil, bundan sonra Selâhaddin'in Mısır'da bulunduğu 1176-1177 ve 1180-1181 yılları arasındaki süre dışında Mısır'ı bir sultan gibi yönetti. Suriye'de Haçlılar'la mücadele eden Selâhaddin'e gerekli yardımları gönderdi ve Mısır'ı dış düşmanlara karşı başarıyla korudu, donanmayı güçlendirdi. 579 (1183) yılı başlarındaki Renaud de Châtillon'un Kızıldeniz harekâtını bastırarak Hicaz'ı ve baharat yolunu Haçlı tehlikesinden kurtardı. Aynı yıl Halep'e tayin edildi ve 582'ye (1186) kadar orada kaldı. Selâhaddin'in Harran'da ağır hasta yattığı günlerde devlet işlerini idare etti, ardından Selâhaddin'in oğlu el-Melikü'l-Azîz'in atabegi olarak yeniden Mısır'a gönderildi.

Bu arada Hittîn Savaşı'nın kazanılması üzerine (583/1187) sultanın emriyle Mısır kuvvetlerinin başında Kudüs Haçlı Krallığı topraklarına girdi, Yafa ve Mecdelyaba'yı aldı. Beyrut'un ele geçirilmesinden sonra Selâhaddin ile birleşerek Askalân ve Kudüs şehirlerinin zaptında hazır bulundu (583/1187). Ertesi yıl sultanın Antakya Prinkepsliği topraklarının fethi sırasında Sûr'daki Haçlılar'a karşı Filistin topraklarını korudu ve Kerek-

Şevbek kalelerini teslim aldı. Akkâ'nın Haçlı muhasarasından kurtarılması için harekete geçti ve yeni kuvvetlerle Akkâ ordugâhına geldi (15 Şevval 585 / 26 Kasım 1189). 20 Cemâziyelâhir 586'da (25 Temmuz 1190) 62.000 kişilik bir Frank kuvvetinin başlattığı saldırı el-Melikü'l-Âdil tarafından püskürtüldü, Franklar'dan 10-12.000 kişi öldürüldü.

el-Melikü'l-Âdil, İngiliz Kralı Arslan Yürekli Richard'la yapılan müzakerelerde sultana vekâlet etti. Hatta Richard'la arasındaki dostluk devam eden savaşa rağmen ilerledi. Richard, ona kız kardeşi Jeanne ile evlenip kendisiyle birlikte eski Kudüs Krallığı topraklarında sultan olmalarını bile teklif etti. el-Melikü'l-Âdil, 14 Şâban 586 (16 Eylül 1190) tarihinde meydana gelen Arsuf Muharebesi'nde ve Selâhaddin ile Takıyyüddin'in oğlu el-Melikü'l-Mansûr arasında patlak veren anlaşmazlıkta siyasî ve askerî maharetini bir kere daha ispat etti. Bu sebeple sultan 588 (1192) yılında Ürdün ve el-Cezîre gibi çok önemli iki bölgeyi ona verdi.

Selâhaddin'in ölümü üzerine (589/1193) büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali Dımaşk'ta sultan oldu, ancak el-Melikü'l-Âdil de iktidarı ele geçirmek arzusundaydı. Nitekim kardeşler arasında başlayan mücadeleler ona bu fırsatı verecekti. el-Melikü'l-Âdil önce Selâhaddin'in oğulları arasındaki mücadelede hakemlik yaptı ve başlangıçta el-Melikü'l-Efdal'in tarafını tuttu. Fakat onun beceriksizliğinin çabucak ortaya çıkmasıyla Mısır'a hâkim olan el-Melikü'l-Azîz tarafına geçti ve onun Dımaşk nâibi oldu (592/1196). 1197 yılındaki Alman Haçlı seferine karşı gerekli tedbirleri alan el-Melikü'l-Âdil, Yafa'yı geri aldı ve Haçlılar'la yeni bir anlaşma imzaladı. 595'te (1198) el-Melikü'l-Azîz'in beklenmeyen ölümü üzerine Mısır'daki emîrler ikiye bölündü; bir kısmı el-Melikü'l-Âdil tarafını, bir kısmı Sarhad sahibi el-Melikü'l-Efdal tarafını tuttu. Giriştiği mücadelelerde başarılı olan el-Melikü'l-Âdil 596'da (1200) Mısır'ı ele geçirerek sultanlığını ilân etti. Bir yıl sonra Selâhaddin'in oğulları el-Melikü'l-Âdil'in elinden Dımaşk ve Mısır'ı almak için güç birliği yaptılarsa da bu girişim sonuçsuz kaldı ve yapılan anlaşmayla el-Melikü'l-Âdil büyük sultan olarak tanındı. 604 (1207) yılında Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh tarafından saltanatı tasdik edildi. el-Melikü'l-Âdil kendi müdahalesini mahfuz tutarak ülkeyi çocukları arasında paylaştırdı; Mısır'ı el-Melikü'l-Kâmil'e, Dımaşk'ı el-Melikü'l-Muazzam'a, el-Cezîre'yi el-Melikü'l-Eşref'e, Diyarbekir'i el-Melikü'l-

Evhad’a verdi.

1202 yılında Mardin Artuklular’ı ona tâbi oldu. 1207’de Trablus Haçlı Kontluğu’nu yola getirerek antlaşmaya mecbur etti. 1217’de Haçlılar’ın Suriye’ye yönelmesi üzerine Mısır’da bulunan el-Melikü’l-Âdil, oğlu el-Melikü’l-Muazzam’a yardım için Dımaşk’a geldi. Çok geçmeden Haçlılar Dimyat’ı muhasara etmek için Akkâ’dan Mısır’a yöneldiler. Dimyat kuşatıldığı sırada el-Melikü’l-Âdil, Dımaşk yakınındaki Âlikīn ordugâhında 7 Cemâziyelâhir 615 (31 Ağustos 1218) tarihinde vefat etti. Ertesi gün cenazesi Dımaşk’a getirilerek önce kalede defnedildi, daha sonra kendi adını taşıyan medresenin (el-Medresetü’l-Âdiliyye) bahçesindeki türbesine gömüldü (İbn Hallikân, V, 78). Yerine oğlu el-Melikü’l-Kâmil geçti.

el-Melikü’l-Âdil’in en büyük gayesi, iç isyanlar ve yeni bir Haçlı seferi karşısında devletin bütünlüğünü ve Eyyûbî ailesinin menfaatlerini korumak olmuş; halkın refah ve emniyetine, din ve eğitim işlerine, ülkenin içte ve dışta barış içinde yaşamasına, ziraata ve ticarete büyük önem vermiştir. Haçlılar arasındaki birliği önlemek ve kendi gelir kaynaklarını arttırmak için Selâhaddin gibi İtalyan şehir devletleriyle ticaret anlaşmaları yapmıştır. Devletin maliyesine büyük önem veren ve hazineyi daima dolu tutmaya özen gösteren el-Melikü’l-Âdil âlim ve edipleri himaye ederdi. Temelini Nûreddin Mahmud Zengî’nin attığı Dımaşk’taki Âdiliyye Medresesi’ni tamamlamak için çalışmışsa da buna ömrü vefa etmemiş, onun ölümünden sonra 619’da (1222) oğlu el-Melikü’l-Muazzam tarafından tamamlanan medreseye el-Medresetü’l-Âdiliyye el-Kübrâ adı verilmiştir (Nuaymî, I, 359). el-Melikü’l-Âdil zamanında reîsü’l-etıbbâ olan Mühezzebüddin ed-Dahvâr’ın meşhur bir

kütüphanesi vardı. el-Melikü’l-Kâmil’in yaptırdığı Kahire’deki İmam Şâfiî Türbesi’ne son şekli onun zamanında verilmiş (608/1211-12; DİA, XII, 32), Dımaşk’taki iç kale onun döneminde tamamlanmış, ayrıca Câmiu’l-îdeyn de bu devirde tesis edilmiştir (İA, XI, 304). O sırada Horasan’da yaşayan Fahreddin er-Râzî, el-Melikü’l-Âdil’in ilme büyük önem verdiğini duymuş ve Teʾsîsü’t-taḳdîs adlı eserini ona ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berḳu’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, V, 51-57, 121, 137-138, 150, 154, 159-162; a.mlf., el-Fetḥu’l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, bk. İndeks; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, I-II, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, bk. İndeks; a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 111-113; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 74-79; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 359-363; II, 262-268; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; C. H. Becker, “el-Âdil”, İA, I, 139-140; R. Hartmann, “Şam”, a.e., XI, 304; H. A. R. Gibb, “al-ʿĀdil”, EI² (Fr.), I, 203-204; A. Engin Beksaç, “Eyyûbîler”, DİA, XII, 32.

Ramazan Şeşen

el-MELİKÜ'l-ÂDİL II

(الملك العادل)

Ebû Bekr Seyfüddîn el-Melikü'l-Âdil Muhammed b. el-Meliki'l-Kâmil Muhammed b. el-Meliki'l-Âdil Muhammed (ö. 645/1248)

Eyyûbî hükümdarı (1238-1240).

615 (1218) veya 617'de (1220) doğdu. Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in üç oğlundan en küçüğüdür. Adı kaynaklarda ilk defa 627 (1230) yılında ağabeyi el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un veliahtlıktan azledilmesiyle ilgili olarak zikredilir (İbn Vâsıl, IV, 278-279). Bu olaydan sonra Sultan el-Melikü'l-Kâmil Mısır'da bulunmadığı zamanlarda küçük oğlunu nâib olarak bırakmış ve 630'da (1233) onu resmen veliaht tayin etmiştir. el-Melikü'l-Kâmil'in 635'te (1238) ölümü üzerine Dımaşk'ta toplanan emîrler Kahire'de bulunan II. el-Melikü'l-Âdil'i sultan seçtiler, amcasının oğlu el-Melikü'l-Cevâd Yûnus'u da onun Dımaşk nâibi olarak tayin ettiler. Emîrlerin tercihlerini bu yönde kullanmalarının sebebi zayıf olan bu melikleri istedikleri gibi yönetebileceklerini düşünmeleriydi. II. el-Melikü'l-Âdil'in ilk icraatlarından biri Halep'e elçi gönderip babasının döneminde olduğu gibi hutbenin kendi adına okunmasını talep etmesidir. Ancak bu isteği kabul edilmedi.

Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd, amcası el-Melikü'l-Kâmil ile henüz hayatta iken yaptığı anlaşmaya dayanarak Dımaşk nâibliğini istiyordu. Dımaşk'ın el-Melikü'l-Cevâd'a verilmesi yüzünden Filistin'in sahil bölgelerini işgal eden el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un üzerine yürüyen el-Melikü'l-Cevâd Yûnus onu yenerek bu bölgeleri topraklarına kattı. el-Melikü'l-Cevâd'ın gereğinden fazla güçlendiğini düşünen II. el-Melikü'l-Âdil ona bu toprakları el-Melikü'n-Nâsır'a bırakmasını emretti. el-Melikü'l-Cevâd'ın Dımaşk'a döndüğünde hutbede II. el-Melikü'l-Âdil'den sonra kendi ismini okutarak bağımsız hareket etmeye başlaması, Suriye'deki diğer Eyyûbî melikleriyle kendisine karşı planlar yapması ve halka zulmetmesi üzerine II. el-Melikü'l-Âdil, onun Dımaşk nâibi

yapılmasında etkili olan emîrlerden İmâdüddin İbn Şeyhüşşüyûh'u gönderip Dımaşk'ı ondan teslim almasını istedi. Bunun karşılığında el-Melikü'l-Cevâd'a bazı yerleri iktâ olarak vermeyi teklif ettiğini kendisine bildirmesini söyledi. Sultanın teklifini kabul etmediği gibi Emîr İmâdüddin'i de öldürten el-Melikü'l-Cevâd, el-Melikü'l-Kâmil'in Sincar'da ve doğu bölgelerinde hüküm süren büyük oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a sahip olduğu Sincar, Rakka ve Âne karşılığında Dımaşk'ı vermeyi önerdi. Teamüle göre kendisinin Eyyûbî sultanı olması gerektiğini düşünen, ancak hem daha babasının sağlığında veliahtlıktan azledildiğinden hem de babasının vefatı esnasında Rahbe'yi kuşatmakta olduğundan kendisi dışında gelişen olaylara müdahale edemeyen el-Melikü's-Sâlih bu defa fırsatı kaçırmayıp el-Melikü'l-Cevâd ile anlaştı ve Dımaşk hâkimi oldu (Cemâziyelâhir 636 / Ocak 1239). Dımaşk ve yöresinin elinden çıktığını gören II. el-Melikü'l-Âdil buna karşılık el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd ile ittifak yaptı.

Genç ve tecrübesiz II. el-Melikü'l-Âdil, babasının yıllarca uğraşıp düzelttiği hazineyi kısa zamanda tükettiği gibi devlet işlerini terkedip sefahate daldı. Kendisiyle ittifak yaparak Mısır'a gelen el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un tesiri altında kalan, hatta onun teşvikiyle bazı devlet adamlarını tutuklayan II. el-Melikü'l-Âdil, babasının tecrübeli kumandan ve memlüklerini ikinci plana itip henüz eğitimlerini tamamlamamış genç memlüklerini devlet kademelerinde yükseltti. Bu umumi memnuniyetsizlik üzerine Eşrefiyye ve Kâmiliyye gruplarının ileri gelenleri tecrübeli olması sebebiyle el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a mektup göndererek onu Mısır'a davet ettiler. Hatta Türk kökenli memlük emîrleri II. el-Melikü'l-Âdil'e karşı isyan edip Bilbîs'te çarpıştılarsa da yenilerek el-Melikü's-Sâlih'in hizmetine girdiler. Bu olaydan sonra emîrler II. el-Melikü'l-Âdil'i tahttan indirmek için bir teşebbüste daha bulundular. Sultan durumu farkedince tedbir aldı. el-Melikü's-Sâlih ordusuyla Mısır'a yaklaştığında yeni bir karışıklığın çıkmasından rahatsız olan Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın araya girmesiyle mevcut statüyü koruyan bir anlaşma yapıldı. Anlaşmaya göre Mısır ve Güney Filistin II. el-Melikü'l-Âdil'e, Filistin'in kuzey kısımları ve Ürdün vadisi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'da, Dımaşk ve Suriye'nin güneyi ise el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'a kalacaktı.

Ancak bu sırada yeğeni el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un Nablus'ta

bulunmasından faydalanan Ba‘lebek hâkimi el-Melikü’s-Sâlih İmâdüddün İsmâil ile Humus hâkimi el-Melikü’l-Mücâhid Esedüddin Şîrkûh’un birlikte Dımaşk’ı ele geçirmeleri (637/1239-40) durumu değiştirdi. İsmâil ve Şîrkûh’un II. el-Melikü’l-Âdil’in nâibi olduklarını belirterek hutbeyi onun adına okutmaları Mısır’da sevinçle karşılandı. Bu gelişme el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb’un yalnız kalmasına ve II. el-Melikü’l-Âdil ile bozuştuktan sonra Kerek’e dönen el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd’un eline düşmesine sebep oldu. Duruma memnun olan II. el-Melikü’l-Âdil 100.000 dinar (başka bir rivayete göre 400.000) karşılığında kardeşinin kendisine teslim edilmesini istedi, fakat teklifi kabul görmedi. el-Melikü’n-Nâsır, Ramazan 637’de (Nisan 1240) yaklaşık altı ay hapiste tuttuğu el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb’u serbest bıraktı ve hâkim olduğu topraklarda hutbeyi onun adına okuttu. Ancak Kudüs’ten Mısır’a doğru yola çıkan el-Melikü’n-Nâsır ve el-Melikü’s-Sâlih, II. el-Melikü’l-Âdil’in ve ona yardıma gelen amcası İmâdüddin İsmâil’in orduları arasında kaldıklarından savaşmaya cesaret edemediler.

II. el-Melikü’l-Âdil, bu olaydan kısa bir müddet sonra başta İzzeddin Aybek el-Esmer olmak üzere Eşrefiyye ve Kâmiliyye’nin kumandanları tarafından Zilkade 637’de (Haziran 1240) Bilbîs’te tutuklandı. Mısır’a davet edilen el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb tahta geçirildi. Ağabeyi tarafından uzun süre Kahire Kalesi’nde hapiste tutulan II. el-Melikü’l-Âdil 12 Şevval 645’te

(9 Şubat 1248) boğularak öldürüldü (İbn Hallikân, V, 86; İbn Vâsıl, V, 379). Diğer bir rivayete göre ise 644 (1246) yılında öldürülmüştür (Mekîn, XV [1955-57], s. 157). Bâbünnasr dışındaki Şemsüddevle Türbesi’ne defnedildi. II. el-Melikü’l-Âdil’in öldürülmesi, Eyyûbî tarihinde tahtı ele geçirmek maksadıyla meliklerin yaptıkları mücadeleler sırasında işlenen tek siyasî cinayettir. II. el-Melikü’l-Âdil kaynaklarda müsrif ve sefih olarak tanıtılır. Öte yandan cömertliği, ihsanının bolluğu ve vergileri kaldırması sebebiyle Mısır halkının onun döneminde oldukça müreffeh günler yaşadığı, bu sebeple şairlerin kendisini öven şiirler yazdığı kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 704, 707-709, 718-730, 771-772; Mekîn, Aḫbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Cl. Cahen, BEO içinde), XV (1955-57), s. 145-148, 157; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 84-86; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, IV, 278-279; V, 17, 126, 170, 179, 192-193,198-200, 206-207, 211, 214, 218-219, 252, 262, 379-381; ayrıca bk. İndeks; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 264-269, 282; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 641-650, s. 301-303; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/2, s. 247, 255-256, 267-296; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kamil von Egypten und Seine Zeit, Wiesbaden 1958, s. 175, 204, 213, 216, 226, 229, 233; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 222, 241-245, 253, 260-261, ayrıca bk. İndeks; Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1992, VI, 374-379; Cengiz Tomar, Memlük Devleti'nin Kuruluşu 1240-1260 (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 7-8, 10-22; C. H. Becker, "al-Malik al-Âdil II", İA, I, 140; H. A. R. Gibb, "al-ʿAdil II", EI² (İng.), I, 198.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ'l-AZÎZ

(الملك العزيز)

Ebü'l-Feth İmâdüddîn el-Melikü'l-Azîz Osmân b. Selâhiddîn Yûsuf b. Eyyûb (ö. 595/1198)

Eyyûbî hükümdarı (1193-1198).

Cemâziyelevvel 567'de (Ocak 1172) Kahire'de doğdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin en çok değer verdiği oğludur. İskenderiye ve Kahire'de Ebû Tâhir es-Silefî, Ebû Tâhir İsmâil b. Mekkî b. Avf ez-Zührî ve İbn Berrî gibi âlimlerin öğrencisi olan Azîz'i babası 580'de (1184) Takıyyüddin Ömer b. Şehinşah'ın kefâleti altında Şam nâibi olarak tayin etti. Daha sonra ağır bir hastalığa yakalanan Selâhaddin, topraklarını oğulları arasında paylaştırdığında (582/1186) büyük oğlu el-Melikü'l-Efdal Ali'yi Dımaşk'ta veliaht olarak belirledi. el-Melikü'l-Azîz'e de Mısır topraklarını verdi. Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil yeğenlerine vasî tayin edildi. el-Melikü'l-Azîz, bu tarihten itibaren amcası el-Melikü'l-Âdil'in atabekliğinde Mısır nâibi olarak bulundu.

Selâhaddin öldüğünde (589/1193) el-Melikü'l-Azîz, Mısır nâibi olarak amcası el-Melikü'l-Âdil ile birlikte Kahire'de idi. Dengesiz davranışlarıyla tanınan el-Melikü'l-Efdal Dımaşk'ta büyük sultan olmuş, babasının kumandanlarını, Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin el-İsfahânî ve Bahâeddin İbn Şeddâd gibi değerli devlet adamlarını yönetimden uzaklaştırarak bütün işleri veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'e bırakmıştı. el-Melikü'l-Azîz, Dımaşk'tan Mısır'a göç eden Kādî el-Fâzıl gibi tecrübeli şahsiyetleri ve kumandanları himayesine alarak kardeşinin bu hatasını iyi değerlendirdi; yönetimini daha da sağlamlaştırdı. Dımaşk'tan gelip hizmetine giren emîrlerin de telkiniyle Eyyûbî topraklarını birleştirme kararı alan el-Melikü'l-Azîz'in kısa iktidar döneminin ilk yılları ağabeyi el-Melikü'l-Efdal ile mücadele içinde geçti.

el-Melikü'l-Azîz'in Dımaşk üzerindeki niyetlerini anlayan el-Melikü'l-

Efdal ile veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr iktâ gelirleri giderlerini karşılamaya yetmeyen, ancak prestiji çok yüksek olan Kudüs'ü ona vermek suretiyle aralarını düzeltmeye çalıştılarsa da sonradan bu niyetlerinden vazgeçtiler. el-Melikü'l-Efdal'in bu tekliften vazgeçmesi ve Cübeyl'i Haçlılar'a kaptırması el-Melikü'l-Azîz'e beklediği fırsatı verdi. 590'da (1194) ağabeyinden Dımaşk'ta hutbenin kendi adına okumasını ve sikkenin kendi adına basılmasını istedi. Bu teklifi kabul etmeyen el-Melikü'l-Efdal, diğer Eyyûbî meliklerinden ve Ca'ber'de bulunan amcası el-Melikü'l-Âdil'den yardım talep etti. Aynı yıl ordusuyla Dımaşk yakınlarına gelen el-Melikü'l-Azîz yeğenleri arasındaki mücadelede hakemlik rolü üstlenen, fakat asıl amacı iktidarı ele geçirmek olan el-Melikü'l-Âdil'in araya girmesi sonucunda el-Melikü'l-Efdal ile bir anlaşma yaparak Kahire'ye döndü. Bu anlaşmaya göre ikisi de kendi topraklarını koruyor, el-Melikü'l-Azîz'e Mısır toprakları yanında Nablus'un iktâından da pay veriliyordu. Bu arada amcası el-Melikü'l-Âdil'in kızıyla evlenen el-Melikü'l-Azîz siyasî konumunu daha da güçlendirdi.

el-Melikü'l-Azîz, ertesi yıl el-Melikü'l-Efdal'den Dımaşk tahtını terketmesini ve kendi sultanlığını tanımasını istedi. Bunun üzerine el-Melikü'l-Efdal, tekrar diğer Eyyûbî meliklerinden ve el-Melikü'l-Âdil'den yardım talep etmek zorunda kaldı. Dımaşk yakınlarına gelen el-Melikü'l-Azîz'in ordusunda bulunan, baştan beri babasının Nâsıriyye adlı birliklerini kendilerine üstün tuttuğu Esediyye ve Kürt grupları, el-Melikü'l-Âdil'in de kışkırtmaları neticesinde ordudan ayrılıp Dımaşk'a gidince zor durumda kalan el-Melikü'l-Azîz hemen Mısır'a döndü. Ondan önce davranarak Mısır'ı ele geçirmek isteyen el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'l-Efdal'in teşebbüsleri böylece sonuçsuz kaldı. el-Melikü'l-Efdal'in beceriksizliği sebebiyle kendisine güvenemeyeceğini anlayan el-Melikü'l-Âdil, Mısır'da atabekliği sırasında bizzat yetiştirdiği damadı el-Melikü'l-Azîz'e meylederek bir anlaşma yapılmasını sağladı. Bu olaydan sonra Mısır'da kalan el-Melikü'l-Âdil Dımaşk'ı alması için el-Melikü'l-Azîz'i kışkırtmaya başladı. 592'de (1196) amcasıyla birlikte şehri kuşatan el-Melikü'l-Azîz Dımaşklılar'ın da yardımıyla kısa sürede şehri ele geçirdi ve amcasını nâib tayin ederek Mısır'a döndü. Kardeşi el-Melikü'l-Efdal'i de Sarhad'a gönderdi; böylece büyük sultan oldu. Dımaşk'ta hutbe el-Melikü'l-Azîz adına okunmakla birlikte idare fiilen el-Melikü'l-Âdil'in elindeydi.

Kardeşiyle mücadelesinde başarılı olan el-Melikü’l-Azîz’i bekleyen ikinci tehlike Haçlılar’dı. el-Melikü’l-Azîz, 593’te (1197) bölgeye ulaşarak Beyrut ve Sayda’yı ele geçirdi ve Kudüs’e ilerlemek isteyen Haçlılar karşısında zor durumda kalan amcasının yardım çağrısı üzerine kuşatma altındaki Tibnîn’e gitti. Ondan çekinen Haçlılar kuşatmayı kaldırdılar (594/1198). Haçlılar’la yapılan antlaşmayla Selâhaddin dönemindeki durum korundu; ancak Beyrut Haçlılar’da kaldı, Sayda ise müslümanlarla Haçlılar arasında ikiye bölündü. Dımaşk’ta bazı düzenlemeler yaparak Kahire’ye dönen el-Melikü’l-Azîz bir av esnasında Feyyûm yakınlarında attan düşüp yaralandı. Kahire’ye getirildikten kısa bir süre sonra 27 Muharrem 595’te (29 Kasım 1198) öldü ve Kahire’de İmam Şâfiî’nin türbesine defnedildi.

Selâhaddin’in son yıllarında Mısır’ın ekonomik durumu suistimaller yüzünden oldukça bozulmuştu. el-Melikü’l-Azîz’in ekonomik sıkıntılara rağmen ağır vergiler koymadığı, haksız müsaderelerle halka zulmetmediği ve öldüğünde kendi

hazinesinde hiçbir şey bulunmadığı, Mısır halkı tarafından çok sevildiği kaydedilmektedir. Bu dönemde Mısır donanmasının Akdeniz’de bazı düşman hedeflerine akınlar düzenlediği bilinmektedir. el-Melikü’l-Azîz’in Dımaşk’ı ele geçirdiğinde babasının türbesinin yanına yaptırdığı Azîziye Medresesi günümüze ulaşmamıştır. el-Melikü’l-Azîz babasının kumandanlarını ve devlet adamlarını koruduğu gibi ulemâyı da desteklemiştir. İbn Memmâtî (Es‘ad b. Memmâtî) meşhur eseri Ḳavânînü’d-devâvîn’i ona ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu’l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 114, 144, ayrıca bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 517, 523-525; XII, 97, 110, 118-129, 140-145; ayrıca bk. İndeks; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, III/2, s. 441-443, 453, 455, 460-461; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, III, 84, 130-137, 142; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, IV, 401-446; ayrıca bk. İndeks;

a.mlf., eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 6-16; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 251-253; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 10-78; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 178-184; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Kahire 1998-99, I-XXI, bk. İndeks; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 114-144; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 235; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1993, VI, 109-131; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948, I, 382-398; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 80-81, 82, 93-110, ayrıca bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 70-71, 84-85.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ’l-EFDAL, Abbas

(bk. ABBAS er-RESÛLÎ).

el-MELİKÜ'l-EFDAL, Ali

(الملك الأفضل علي)

Ebü'l-Hasen el-Melikü'l-Efdal Nûruddîn Alî b. Selâhiddîn Yûsuf b. Eyyûb (ö. 622/1225)

Eyyûbî hükümdarı (1186-1196).

1 Şevval 566 (7 Haziran 1171) tarihinde Kahire'de doğdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin büyük oğludur. Babası bu sırada Mısır'da Fâtımîler'in veziri ve Nûreddin Zengî'nin nâibiydi. el-Melikü'l-Efdal, Mısır'da çeşitli âlimlerden dinî ilimler ve Arapça okudu. Çocukluğu Mısır'da geçti. Selâhaddin Mısır'da bulunmadığı zaman kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil onun nâibi sıfatıyla görev yapardı. Selâhaddin 579 (1183) yılında Halep'i alınca kardeşi el-Melikü'l-Âdil Halep'in kendisine verilmesini istedi, buna karşılık Mısır'daki bütün haklarından vazgeçeceğini bildirdi. Sultan onun isteğini uygun bulup Mısır nâibliğine yeğeni Takıyyüddin Ömer'i getirdi. Ertesi yıl Selâhaddin tarafından çıkarılan bir menşurla el-Melikü'l-Efdal, Takıyyüddin'in atabegliğinde Mısır'da sultanın nâibliğine tayin edildi. Fakat el-Melikü'l-Efdal, Takıyyüddin'le iyi geçinemiyordu; sultan da Mısır'ın idaresinden memnun değildi. 582'de (1186) Harran'dan Dımaşk'a dönünce el-Melikü'l-Efdal ile yeğeni Takıyyüddin'i Mısır'dan Dımaşk'a çağırdı ve Takıyyüddin'i Hama'ya gönderdi. el-Melikü'l-Efdal Suriye (Şam) nâibi ve sultanın veliahdı oldu. Mısır nâibliğine de el-Melikü'l-Âdil'in atabegliğinde ikinci oğlu el-Melikü'l-Azîz tayin edildi.

Bundan sonra el-Melikü'l-Efdal daima babasının yanında bulundu. 583 (1187) yılında Kudüs Krallığı topraklarının fethine ve Hıttîn Savaşı'na katıldı (25 Rebîülâhir 583 / 4 Temmuz 1187). Kudüs'ün fethinde, Akkâ müdafaasında ve sonraki savaşlarda görev aldı. Takıyyüddin ölünce sultan başta Harran olmak üzere Fırat'ın doğusundaki toprakları el-Melikü'l-Efdal'e verdi (587/1191). Fakat el-Melikü'l-Efdal, toprakların idaresini ele almak için 588'de (1192) doğuya giderken sultan bu kararından vazgeçip Fırat'ın doğusunda yer alan Takıyyüddin'e ait toprakları kardeşi el-

Melikü'l-Âdil'e verdi. Bu sırada Dımaşk'a varmış olan el-Melikü'l-Efdal, Haçlılar'ın Beyrut'a hareketi üzerine Beyrut'un yardımına gitti ve Haçlılar'ı caydırdı. Haçlılar'la anlaşma imzalanması üzerine Dımaşk'taki görevine döndü. Babası ölünce sultan olarak Eyyûbî ailesinin başına geçti (27 Safer 589 / 4 Mart 1193).

el-Melikü'l-Efdal yumuşak huylu olmasına ve halk tarafından sevilmesine rağmen devlet idaresinde gerekli tecrübeye ve otoriteye sahip değildi. Zayıf karakterli olup bazan kendini içkiye ve eğlenceye kaptıran bazan da dindarlaşan bir kişiliğe sahipti. Ayrıca kendini beğenmiş entrikacı bir kişi olan veziri ve kâtibi Ziyâeddin İbnü'l-Esîr'in etkisinde kalıyor, babasının döneminde devlet idaresinde görev almış değerli kişilere karşı kırıcı oluyordu. Kendisinin ve vezirinin kötü tutumu yüzünden çok geçmeden babasının veziri Kādî el-Fâzıl, İmâdüddin el-İsfahânî, Bahâeddin İbn Şeddâd gibi âlimler ve bazı kumandanlar onu terkederek Mısır'daki kardeşi el-Melikü'l-Âdil ile Halep'teki kardeşi el-Melikü'z-Zâhir'in yanına gittiler. Yanından ayrılan emîrlerin ve devlet adamlarının yardımıyla el-Melikü'l-Azîz Mısır'dan gelerek Dımaşk'ı kuşattı (590/1194). Bunun üzerine el-Melikü'l-Efdal amcası el-Melikü'l-Âdil'den ve diğer akrabalarından yardım istedi. Yapılan anlaşmaya göre Dımaşk, Taberiye ve Gavr bölgelerinin el-Melikü'l-Efdal'e verilmesi kararlaştırıldı. Buna rağmen el-Melikü'l-Efdal'in durumu gün geçtikçe kötüye gitti, çünkü emîrleri el-Melikü'l-Azîz'in tarafına geçiyordu. Bu emîrlerin teşvikiyle el-Melikü'l-Azîz 592'de (1196) Dımaşk'ı yeniden muhasara etti. Bu defa da el-Melikü'l-Âdil'in yardıma gelmesi ve el-Melikü'l-Azîz'in kumandanları arasına nifak sokması üzerine muhasara yine sonuçsuz kaldı. Filistin, Ürdün ve Dımaşk el-Melikü'l-Efdal'e verildi (İbnü'l-Esîr, XII, 482, 483; Makrîzî, I, 228-230).

el-Melikü'l-Âdil Mısır'da el-Melikü'l-Azîz'in yanında kaldı. Bu ikisi Dımaşk'ı el-Melikü'l-Efdal'in elinden almaya karar verdi. el-Melikü'l-Efdal'in kumandanlarından birinin yardımıyla Dımaşk'a girdiler. Yapılan müzakerelerden sonra Dımaşk'ın el-Melikü'l-Âdil'e, Ürdün'deki Sarhad bölgesinin el-Melikü'l-Efdal'e verilmesi ve Mısır'ın yine el-Melikü'l-Azîz'in elinde kalması kararlaştırıldı; el-Melikü'l-Efdal sultanlıktan uzaklaştırıldı. el-Melikü'l-Azîz'in 27 Muharrem 595'te (29 Kasım 1198) ölümü üzerine kumandanları Mardin'i kuşatan el-Melikü'l-Âdil'i Mısır'a çağırdılar. Onun gecikmesi üzerine bazı kumandanların yardımıyla el-

Melikü'l-Efdal Sarhad'dan gelerek el-Melikü'l-Azîz'in küçük yaştaki oğlu el-Melikü'l-Mansûr'un atabegi olarak Mısır'ı idare etmeye başladı. Kudüs ve civarı da el-Melikü'l-Efdal'in idaresi altına girdi. Fakat el-Melikü'l-Efdal başta Emîr Fahreddin olmak üzere bazı kumandanları gücendirince bunlar Filistin'e giderek Kudüs ve civarının idaresine el koydular.

Diğer taraftan Halep sahibi el-Melikü'z-Zâhir, ağabeyi el-Melikü'l-Efdal'i amcası el-Melikü'l-Âdil'in elinde bulunan Dımaşk'ı kuşatmaya teşvik ediyordu. Hama ve Humus beylikleri de bu ittifaka katıldı. el-Melikü'l-Âdil oğlu Kâmil'i Mardin muhasarasının başında bırakarak Dımaşk'a döndü ve müttefikleri gelmeden şehre girdi. Kudüs ve etrafına sahip olan Emîr Fahreddin ve arkadaşlarının da katılmasıyla el-Melikü'l-Âdil'in durumu kuvvetlendi. Ardından Kâmil, el-Cezîre askerlerinin

başında babasının yardımına geldi. Müttefikler başarısızlığa uğradı (İbnü'l-Esîr, XII, 121-123, 140-145, 148-150; Ebû Şâme, II, 234-236). Bunun üzerine yeni takviyeler alan el-Melikü'l-Âdil Mısır'a yürüdü. 596 (1200) yılında el-Melikü'l-Efdal'i yenerek Mısır'a hâkim oldu. el-Melikü'l-Efdal'e Meyyâfârikīn, Hani ve Çapakçur (Bingöl) verildi. Fakat Meyyâfârikīn ve ona bağlı yerleri idare etmekte olan el-Melikü'l-Âdil'in oğlu Necmeddin Eyyûb bu yerleri el-Melikü'l-Efdal'e vermeye yanaşmadı (İbnü'l-Esîr, II, 236-238; XII, 155-156). el-Melikü'l-Efdal'in elinde sadece Sarhad kaldı. el-Melikü'l-Âdil ise Mısır'da el-Melikü'l-Azîz'in oğlu el-Melikü'l-Mansûr'u tahttan uzaklaştırarak ülkenin idaresini bizzat eline aldı. el-Melikü'l-Âdil'in bu hareketine kızan bazı emîrler el-Melikü'l-Efdal ile Zâhir'i Dımaşk'ı kuşatmaya teşvik ettiler. Bu sırada şehirde el-Melikü'l-Âdil'in oğlu el-Melikü'l-Muazzam vardı. Babasının emriyle Bâniyâs'ı kuşatan Emîr Fahreddin ve arkadaşlarını yardıma çağırdı. Fakat onlar karşı tarafla anlaşmışlardı. Müttefikler şehri kuşattılar, şehir düşmek üzereyken el-Melikü'l-Âdil, yeğenleri el-Melikü'l-Efdal ile el-Melikü'z-Zâhir'in arasını açmayı başardı. Yapılan müzakerelerden sonra 598 Muharreminde (Ekim 1201) Dımaşk'ın yine el-Melikü'l-Muazzam'ın elinde kalması, el-Melikü'l-Efdal'e Samsat, Serûc, Kal'atünecm ve Re'sül'ayn'ın verilmesi hususunda anlaşmaya varıldı. el-Melikü'l-Âdil'in sultanlığı herkes tarafından tanındı (İbnü'l-Esîr, XII, 160-163). Öyle anlaşılıyor ki el-Melikü'l-Efdal bu yerlerden sadece Samsat'a sahip olabildi. Veziri Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ile bu şehre yerleşti. Bir müddet sonra Anadolu Selçukluları'ndan II. Süleyman

Şah'a, ardından I. İzzeddin Keykâvus'a tâbi olarak burada yaşadı. 613'te (1216) Halep sahibi kardeşi el-Melikü'z-Zâhir ölünce Şehâbeddin Tuğrul'un atabegliği zamanında 615 (1218) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un yardımıyla Halep Beyliği'ni ele geçirmeye kalkıştı. Fakat el-Melikü'l-Âdil'in oğlu ve el-Cezîre sahibi el-Melikü'l-Eşref'in şiddetli müdahalesi sonucu bu teşebbüsünde muvaffak olamadı. Bundan sonraki hayatını Samsat'ta geçirdi. Safer 622'de (Şubat 1225) bu şehirde öldü ve Halep'e götürülerek Meşhedü'l-Herevî yanındaki türbesine gömüldü. el-Melikü'l-Efdal kültürlü ve âlimlere karşı ilgi gösteren bir kişiydi. Güzel yazı yazar ve şiir söylerdi. Bir rivayete göre Dımaşk'taki el-Medresetü'l-Azîziyye'nin inşaatını o başlatmış, daha sonra kardeşi el-Melikü'l-Azîz tamamlatmıştır (İbn Şeddâd, s. 239).

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berḳu'ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, s. 149-163; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 236-238; XI, 499; XII, 121-123, 140-145, 148-150, 155-156, 160-163, 428, 482-483; Bündârî, Sene'l-Berḳı'ş-Şâmî, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2249/2, vr. 163b-242a; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, II, 234-238; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 419, 421; İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1375/1956, s. 239; Makrîzî, es-Sülûk, I, 85, 228-232; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 382 vd.; Zambaur, Manuel, s. 97; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 75; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 105; a.mlf., Salâhaddin Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, s. 84; C. H. Becker, "Efdal", İA, IV, 130-131; H. A. R. Gibb, "al-Afḍal", EI² (Fr.), I, 221.

Ramazan Şeşen

el-MELİKÜ'l-EŞREF, Halîl

(bk. HALÎL b. KALAVUN).

el-MELİKÜ'l-EŞREF, İnal

(الملك الأشرف اينال)

Ebü'n-Nasr el-Melikü'l-Eşref Seyfüddîn İnâl (Eynâl) el-Ecrûd el-Alâî ez-Zâhirî en-Nâsırî (ö. 865/1461)

Memlük sultanı (1453-1461).

785 (1383) yılı civarında doğdu. Bir Memlük tâciri tarafından ağabeyiyle birlikte Kafkasya'dan Kahire'ye getirilerek Sultan Berkuk'a satıldı. Tabakātü'z-zimâmiyye'de ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Sultan Ferec kendisini âzat etti. Ferec'in son döneminde hasekiliğe yükseldi, ardından devâdâriyye arasına girdi. el-Melikü'l-Muzaffer Ahmed b. el-Melikü'l-Müeyyed Şeyh devrinde atabekü'l-asâkir (el-emîrü'l-kebîr) Tatar tarafından emîr-i aşere tayin edildi (824/1421). Barsbay zamanında tablhâne emîri oldu, bir süre sonra hassa askerlerinin ikinci kumandanlığına getirildi. 831'den (1428) itibaren beş yıl Gazze nâibi olarak görev yaptı. 836'da (1433) Barsbay'ın Akkoyunlular üzerine yaptığı Âmid seferine katıldı. Başarısızlıkla sonuçlanan bu seferin ardından Ruha (Urfa) nâibi olarak tayin edildiyse de bu görevi kabul etmedi. Sultanın rütbesini yüzler emirliğine (emîr-i mie ve mukaddemü'l-elf) yükseltince Urfa nâibi oldu. 840'ta (1436-37) Safed nâibliğine gönderildi. 843'te (1439-40) Kahire'ye çağrıldı. Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak tarafından 846'da (1442) devâdâr-ı kebîr olarak tayin edilen İnal 846 (1442) ve 848 (1444) yıllarında yapılan Rodos seferlerine katıldı. 850'de (1446) sultanlıktan sonra en önemli makam olan atabekü'l-asâkirliğe yükseltildi ve Sultan Çakmak'ın ölümüne kadar bu görevde kaldı. Çakmak'ın oğlu el-Melikü'l-Mansûr Osman'ın kısa süren saltanatı döneminde memlüklerin çıkardığı isyan neticesinde sultan ilân edildi (Rebîülevvel 857 / Mart 1453).

el-Melikü'l-Eşref, diğer Memlük sultanları gibi öncelikle önemli görevlere güvendiği memlükleri getirdi ve bazı vergileri kaldırdı. Ancak geleneğe aykırı olarak atabekü'l-asâkirliğe bir memlük emîri yerine oğlu Ahmed'i tayin etmesi tepki çekti ve oğlunu bu görevden almak zorunda kaldı. 859

(1455) yılında kendi memlükleriyle (memâlîkü'l-eclâb) selefi Çakmak'ın memlükleri arasında çıkan çatışmalar sırasında Çakmak'ın memlüklerinden bir kısmını tutukladı, bir kısmını sürgüne gönderdi ve kadrolarda önemli değişiklikler yaptı. İsyana karışan Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh azledilerek yerine kardeşi Müstencid-Billâh getirildi. Bu döneme İnal'ın kendi memlüklerinin çıkardığı isyanlar damgasını vurmuştur. Bunlar 860'ta (1456) Kahire'de bazı evleri yağmalamışlar ve sultanın gücü yağmayı önlemeye yetmemiştir. Ertesi yıl sultandan aylıklarının arttırılmasını isteyen memlükler isteklerini reddeden sultanı taşladılar; İnal da isteklerini kabul etmek zorunda kaldı. 863 (1459) yılından itibaren sultanın memlüklerinin Kahire'deki zulümleri daha da çoğaldı. Sürekli olarak aylıklarının arttırılmasını talep ediyor, kendileriyle ters düşen kadı, vezir, hâcib gibi devlet görevlilerine saldırıyor, Kahire'de ev ve dükkânları yağmalayıp tüccarların mallarına el koyuyorlardı.

Memlükler'le Osmanlılar arasındaki iyi ilişkiler İnal döneminde de devam etmiştir. 29 Şevval 857'de (2 Kasım 1453) İstanbul'un fethini müjdelemek ve İnal'ın cülûsunu tebrik etmek üzere yanlarında Bizanslı esirler ve hediyelerle gelen Osmanlı elçilik heyeti Kahire'de çok iyi karşılandı ve çeşitli kutlamalar yapıldı. İnal, Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'un fethini müjdeleyen mektubuna cevabını bir elçilik heyetiyle gönderdi. 860'ta (1456) Fâtih'in elçilik heyeti Cemâleddin Abdullah el-Kâbûnî başkanlığında tekrar Kahire'ye gelerek Balkanlar'da yapılan yeni fetihleri müjdeledi, İnal da Osmanlı elçisini kendi

elçisi Kanıbay el-Yûsufî ile birlikte İstanbul'a gönderdi. Bu ilişkiler, Fâtih Sultan Mehmed'in hac yolundaki su havuzlarının çoğaltılmasıyla ilgili teklifinin Akkoyunlular ve Dulkadıroğulları ile iyi ilişkiler içinde bulunan İnal tarafından reddi üzerine bozulmuştur.

Karamanoğlu İbrâhim Bey'in 860 (1456) yılında Memlükler'in elindeki Tarsus, Adana ve yöresini ele geçirmesi İnal'ın tepkisini çekti. Ertesi yıl Emîr Hoşkadem kumandasında Kahire'den sefere çıkan Memlük ordusu Karamanoğulları'na ait dört kaleyi aldı, Lârende'yi (Karaman) ve bazı köyleri yağmaladı. Karamanoğlu İbrâhim'in elçilerinin Kahire'ye gelerek itaat arzetmesi üzerine Memlük-Karamanoğulları ilişkileri düzeldi.

İnal dönemi Memlük dış politikasının en önemli ayağı Kıbrıs'tır. Sultan Barsbay zamanında 829'da (1426) fethedilen Kıbrıs bu tarihten itibaren Memlük Devleti'ne tâbi oldu. Kıbrıs Kralı II. John'un 1458'de ölümünün ardından kızı Charlotte tahta çıkınca üvey kardeşi James 863 (1459) yılında bir heyetle Kahire'ye geldi ve tahtı ele geçirmek için İnal'dan yardım istedi. James'i Kıbrıs nâibi olarak tayin eden İnal ona yardım sözü verdi ve durumu yerinde incelemek üzere Tağrîberdî et-Tayyârî el-Hasekî'yi Kıbrıs'a gönderdi. Kıbrıs'tan Franklar'dan bir grupla birlikte dönen Tağrîberdî'nin yanındakilerin bir kısmı Charlotte'u, bir kısmı James'i destekliyordu. Durumu değerlendiren İnal, Charlotte'un tahtta kalmasını uygun gördü. Ancak memlük emîrleri buna tepki gösterip Charlotte'u destekleyenlere saldırdılar. Bunun üzerine sultan James'i desteklemek için Kıbrıs'a ordu göndermek zorunda kaldı (864/1460). Kıbrıs'ta kısmî başarı elde eden Memlük donanması hem çarpışmalar sırasında hem dönüş yolunda yakalandığı fırtına sebebiyle ağır kayıplar verdi. Memlükler'den bir kısmı James'e destek vermek üzere adada kaldı.

Bu sırada, bir süreden beri hasta olan el-Melikü'l-Eşref, hastalığının ağırlaşması üzerine yerine oğlu el-Melikü'l-Müeyyed Ahmed'i tahta çıkardı ve emîrlerden onun için biat aldı. Bir gün sonra da 15 Cemâziyelevvel 865'te (26 Şubat 1461) vefat etti. Kaynaklarda esmer, uzun boylu ve köse (ecrûd) olarak tasvir edilen İnal'ın okuma yazma bilmediği, kan dökmekten sakındığı, zeki ve sabırlı, savaş oyunlarına vâkıf, cesur bir hükümdar olduğu kaydedilmektedir. Birçok Memlük sultanı gibi o da sağlığında kendisine Kahire dışında bir türbe, bu türbenin yakınında da bir medrese inşa ettirmiştir.

el-Melikü'l-Eşref İnal'ın dönemindeki en önemli malî reform para sisteminin iyileştirilmesidir. İnal, kendisinden önceki sultanlar tarafından tedavüle çıkarılan ayarı düşük paraları tedrîcî olarak piyasadan kaldırmak için mücadele etmiş ve bunda başarılı olmuştur. Sultan, ilk olarak 861'de (1457) Şam'da darbedilen düşük ayarlı dirhemlerin kullanımını yasaklamak istemiş, ancak bundan zarar edeceklerini düşünen memlüklerle halkın bu konuda kendisine karşı geleceğini haber alarak bu teşebbüsünden vazgeçmişti. Ertesi yıl kendi adına darbettirdiği dinar ve dirhemlerdeki altın ve gümüş oranlarını belirleyerek sabitlemiş, ayarı bozuk paraları tedavülden kaldırmış, halkın bundan zarar görmesini engellemek için de fiyatları üçte

bir oranında düşürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1413/1992, XVI, 3-137; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, III, 209-212; a.mlf., Ḥavâdiṣü'd-dühûr (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin), Beyrut 1410/1990, II, 414-610; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, II, 328-329; a.mlf., Vecîzü'l-kelâm fi'ẕ-ẕeyl ʿalâ Düveli'l-İslâm (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf v.dğr.), Beyrut 1416/1995, II, 674-738; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, II, 307-369; Feridun Bey, Münşeât, I, 288; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), IX, 449; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, s. 117-118; J. Sauvaget, "Noms et surnoms de mamelouks", JA, CCXXXVIII (1950), s. 40; Ahmet Ateş, "İstanbul'un Fethine Dâir Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektublar ve Bunlara Gelen Cevablar", TD, IV/7 (1953), s. 11-50; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Fatih'le Çağdaş Bir Memlüklü Sultanı Aynal el-Ecrûd", a.e., XXIII (1969), s. 35-50; a.mlf., "Fatih Devrinde Osmanlı-Memlüklü Münâsebetleri", a.e., XXX (1976), s. 73-98; a.mlf., "Ināl (Aynāl) al-Adjrūd", EI² (İng.), III, 1198; M. Sobernheim, "İnal", İA, V/2, s. 989-990.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ'l-EŞREF, Mûsâ

(الملك الأشرف موسى)

Ebü'l-Feth el-Melikü'l-Eşref Muzafferüddîn Mûsâ b. el-Meliki'l-Âdil Muhammed b. Eyyûb (ö. 635/1237)

Eyyûbîler'in el-Cezîre ve Dımaşk kolu hükümdarı (1200-1237).

576'da (1180) Kahire'de veya 578'de (1182) Kerek'te doğdu. Babası I. el-Melikü'l-Âdil tarafından Emîr Fahreddin b. Osman ez-Zencebîlî'nin nezâretinde Kudüs'e gönderildi. 598'de (1201-1202) Urfa'nın (Ruha) yönetimiyle görevlendirildi, daha sonra Harran'ın idaresi de ona verildi (İbn Hallikân, V, 330).

el-Melikü'l-Eşref, kendisine verilen el-Cezîre (Meyyâfârikīn) bölgesinde Eyyûbî nüfuzunu güçlendirmek amacıyla 599 (1202-1203) yılında babasının emriyle Mardin Artukluları'nın merkezi Mardin'i kuşattı. Mardin hâkimi bu olayın ardından Eyyûbîler'i metbû olarak tanımak zorunda kaldı. el-Cezîre'de Eyyûbî-Zengî hânedanları arasındaki nüfuz mücadelesinin bir sonucu olarak Musul hâkimi Nûreddin Arslanşah ile 19 Şevval 600'de (20 Haziran 1204) Beynennehreyn denilen yerde yaptığı savaşı kazanarak bölgede etkili bir güç haline gelen el-Melikü'l-Eşref, Şâban 601 (Nisan 1205) tarihinde Harput'u muhasara etti. Ancak bu defa I. Gıyâseddin Keyhusrev'in devreye girmesi sebebiyle bir netice alamadı. el-Melikü'l-Âdil 604 (1207-1208) yılında ülkeyi oğulları arasında taksim ettiği zaman el-Cezîre'yi el-Melikü'l-Eşref'e verdi. Ahlat hâkimi olan ağabeyi el-Melikü'l-Evhad ölünce babasının rızası ile bu şehri de hâkimiyeti altına alan el-Melikü'l-Eşref (607/1210) böylece el-Cezîre'deki hâkimiyet alanını Doğu Anadolu'ya kadar uzatma imkânı buldu.

Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus, Kuzey Suriye'nin en önemli şehri olan Halep'in hâkimi el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'nin ölümü ve tahta henüz üç yaşındaki oğlu el-Melikü'l-Azîz'in geçmesi üzerine (613/1216) Halep seferine çıktı. el-Melikü'l-Azîz'in annesi Dayfa Hatun el-

Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiydi. el-Melikü'l-Eşref, Dayfa Hatun ve Atabeg Şehâbeddin Tuğrul'un yardım çağrısı üzerine Halep'e gelerek ordunun kumandasını ele aldı ve İzzeddin Keykâvus'u hileyle de olsa Halep önlerinden uzaklaştırmayı başardı (615/1218). Bu olayın ardından el-Melikü'l-Eşref'in nüfuzu Kuzey Suriye ve asıl hâkimiyet sahası olan el-Cezîre bölgesinde oldukça güçlendi. Musul'u elinde bulunduran Bedreddin Lü'lü', el-Melikü'l-Eşref'i metbû tanıdığını ilân etti. Bu gelişmeden endişe duyan Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökböri, Sincar hâkimi II. İmâdüddin Zengî ve Hısnıkeyfâ Artuklu Hükümdarı Nâsırüddin Mahmûd aralarında bir ittifak kurarak el-Melikü'l-Eşref'e karşı cephe aldılar. İttifaka sonradan Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus da katıldı. Ancak Keykâvus'un el-Melikü'l-Eşref'e karşı düzenlediği sefer sırasında rahatsızlanarak

Sivas'a dönmesi ve ardından ölümü ittifakın başarıya ulaşmasını engelledi. Bu durum karşısında Kökböri, el-Melikü'l-Eşref'e tâbi olan Hakkâriye bölgesi hâkimi el-Hakkârî'yi (İmâdüddin Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali İbnü'l-Meştûb) ona isyan etmesi için kışkırttı. Bu isyanı bastırmayı başaran el-Melikü'l-Eşref, Zengîler'in Sincar'daki hâkimiyetine de son verdi. Zengîler'den Ferruhşah, Rakka karşılığında Sincar'ı el-Melikü'l-Eşref'e teslim etti (617/1220).

Aynı yıl içinde Azerbaycan ve çevresinde beliren Moğol tehlikesi karşısında Gürcüler ve ardından Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillah, el-Melikü'l-Eşref'e elçi göndererek asker talebinde bulundu. el-Melikü'l-Eşref, Dimyat'ta Haçlılar tarafından muhasara edilmekte olan ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'in yardımına gitmek için hazırlık yaptığını söyleyerek her iki taraftan da özür diledi. Eşref bu olayın ardından, Dımaşk hâkimi olan kardeşi el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'nın ısrarıyla el-Melikü'l-Kâmil'e yardım için harekete geçti. Bu iki Eyyûbî melikinin yardıma gelmesi sonucu kuvvet dengeleri değişti ve varılan anlaşma sonucunda Haçlılar Dimyat'tan kayıtsız şartsız çekildiler (618/1221).

Haçlılar'ın bertaraf edilmesinin ardından el-Melikü'l-Eşref ile el-Melikü'l-Kâmil, Dımaşk'ı elinde tutan kardeşleri el-Melikü'l-Muazzam aleyhine gizli bir ittifak kurdular. Halep hâkimi el-Melikü'l-Azîz ve Musul hâkimi Bedreddin Lü'lü' de kısa bir süre sonra bu ittifaka katıldılar. el-Melikü'l-

Kâmil'in Eyyûbî ülkesinin tamamında hatırı sayılır bir otorite tesis etmek istemesi ve el-Melikü'l-Muazzam'ın da Suriye'de yayılmacı bir politika izlemesi iki kardeşi karşı karşıya getirdi. Kardeşlerinin kendisine karşı ittifakını haber alan el-Melikü'l-Muazzam, Erbil hâkimi Kökböri ile ittifak yaptığı gibi el-Melikü'l-Eşref'in Ahlat nâibi olan kardeşi el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin Gāzî'yi de isyana teşvik etti. el-Melikü'l-Eşref'in isyanı bastırmak üzere Ahlat'a yönelmesinden yararlanan Kökböri Musul'u kuşattı; el-Melikü'l-Muazzam da el-Melikü'l-Eşref'in kontrolündeki el-Cezîre bölgesine girmek için hazırlık yaptı. Ancak ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'in tehdidi karşısında hazırlığını durdurmak zorunda kaldı. Müttefiklerinden yardım alamayan el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin Ahlat'ı ağabeyi el-Melikü'l-Eşref'e teslim etti (621/1224). el-Melikü'l-Eşref Meyyâfârikīn dışındaki bütün bölgeleri onun elinden aldı.

Kardeşlerine karşı ittifak girişimi başarısızlığa uğrayan el-Melikü'l-Muazzam bu defa Celâleddin Hârizmşah ile ittifak yaptı (622/1225). Bu ittifakın sonucunda el-Melikü'l-Eşref'e ait olan Ahlat Celâleddin Hârizmşah tarafından kuşatıldı (15 Zilkade 623 / 7 Kasım 1226). Fakat kuşatma devam ederken Azerbaycan'da çıkan karışıklıklar ve kış mevsiminin bastırması Celâleddin Hârizmşah'ın Ahlat'ı işgalini engelledi.

el-Melikü'l-Eşref, Dımaşk'ta kardeşi el-Melikü'l-Muazzam tarafından on ay kadar ikamete mecbur edildikten sonra aleyhine ittifak yapmayacağına dair söz alınıp serbest bırakıldı ve ilk iş olarak Celâleddin Hârizmşah'a karşı I. Alâeddin Keykubad'la ittifak yapma yoluna gitti. İki hükümdar arasındaki yakınlaşma I. Alâeddin Keykubad'ın el-Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiyle evlenmesiyle daha da güçlendi.

el-Melikü'l-Muazzam'ın ölümünün ardından Dımaşk, el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Kâmil tarafından kuşatıldı (624/1227). Kaleyi savunan el-Melikü'l-Muazzam'ın oğlu el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd Kerek, Salt ve Nablus'un kendisine verilmesi şartıyla kaleyi teslim etmek zorunda kaldı (Şâban 626 / Temmuz 1229). el-Melikü'l-Eşref ve el-Melikü'l-Kâmil arasında önceden varılan anlaşma gereği Dımaşk el-Melikü'l-Eşref'e teslim edilirken el-Melikü'l-Eşref de el-Cezîre'deki bazı yerleri (Rakka, Ruha [Urfa], Suruç, Harran, Re'sül'ayn) el-Melikü'l-Kâmil'e bıraktı.

Celâleddin Hârizmşah, Suriye'deki buhrandan istifade ederek el-Melikü'l-Eşref'e ait olan Ahlat'ı tekrar kuşatarak ele geçirdi (627/1230). Fakat bu harekât Eyyûbî ailesini olduğu kadar Anadolu Selçukluları'nı da rahatsız etti. Hârizmşah'a karşı ittifak kuran iki hânedanla Celâleddin Hârizmşah arasında meydana gelen Yassıçimen savaşında (627/1230) el-Melikü'l-Eşref, 5000 kişilik seçme bir Eyyûbî kuvvetinin başında savaşın kazanılmasında etkili oldu ve Hârizmşah tarafından işgal edilen yerleri geri aldı.

el-Melikü'l-Eşref, ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil ile beraber Âmid Artuklular'ı üzerine yapılan sefere katıldı ve Âmid Kalesi'ni ele geçirdi (630/1232). Ertesi yıl Hasankeyf'i kuşatıp alarak Artuklular'ın Hısnıkeyfâ-Âmid koluna son verdi. Bu gelişmelerden rahatsız olan Alâeddin Keykubad'ın Moğol istilâsına karşı tedbir alınmadığı gerekçesiyle el-Melikü'l-Eşref'e ait Ahlat'ı ele geçirmesi iki hânedan arasında çatışmayı kaçınılmaz hale getirdi (630/1232).

631 (1233-34) yılında yanındaki on altı Eyyûbî meliki ve kardeşi el-Melikü'l-Eşref'le beraber Anadolu'ya giren el-Melikü'l-Kâmil bu sefer sırasında Keykubad'ın akıllıca savunma politikası sebebiyle başarılı olamadı. Seferin başarısızlıkla sonuçlanmasının bir sebebi de el-Melikü'l-Eşref'in başarılı olunması halinde Dımaşk'ın elinden alınarak kendisine Anadolu'dan beldeler verilmesinden endişe etmesidir.

Bu seferin ardından el-Melikü'l-Kâmil ile el-Melikü'l-Eşref'in arası açıldı. Eşref Hama, Humus, Halep Eyyûbî meliklerinin yanı sıra Anadolu Selçukluları'nın da katılımıyla ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'e karşı yeni bir ittifak kurdu. Midesinden rahatsızlanan el-Melikü'l-Eşref 4 Muharrem 635 (27 Ağustos 1237) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Önce Dımaşk Kalesi'nde toprağa verildi, daha sonra Kellâse'de yapılan türbeye nakledildi (İbn Hallikân, V, 333). Türbede bir kütüphane tesis edilmiş ve bir çeşit türbedârülkurrâ haline getirilen türbesinde kıraat âlimi Ebû Şâme meşîhatü'l-kırâa görevinde bulunmuştur. Şerefeddin İbn Uneyn, İbn Ebü'l-İsba' ve Bahâeddin Es'ad b. Yahyâ es-Sincârî gibi devrin ünlü edip ve şairlerinden birçoğu onu öven şiirler yazmıştır. el-Cezîre ve Suriye'yi en iyi tanıyan hükümdarlardan biri olan el-Melikü'l-Eşref'in Anadolu Selçuklu Hükümdarı I. Alâeddin Keykubad'ın ve el-Melikü'l-Kâmil'in birbirine

yakın tarihlerde ölümleriyle bölgede güçlü ve tecrübeli bir yönetici kalmamış, bu sayede Moğollar Anadolu'ya girerek Suriye'ye kolayca uzanmışlardır.

el-Melikü'l-Eşref hadis ve fıkıh âlimlerine büyük saygı göstermiş, mantık ve kelâmla uğraşan âlimlere ise açıkça cephe almıştır. 631'de (1233-34) zamanın ünlü kelâmcılarından Seyfeddin el-Âmidî'nin eski hükümdarla gizlice mektuplaştığı iddiasıyla ders vermesini yasaklamış ve ölümüne kadar onu göz hapsinde tutmuştur. Buna karşılık devrin büyük hadisçilerinden İbnü'z-Zebîdî diye tanınan fakih, dil ve kıraat âlimi Ebû Abdullah Sirâcüddin Hüseyin b. Mübârek ez-Zebîdî'yi Dımaşk'a davet edip ondan hadis dinlemiş, yine Dımaşk'ta yaptırdığı Dârü'l-hadîsi'l-Eşrefiyye'ye dönemin bir başka ünlü hadis ve fıkıh âlimi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'yi getirterek yönetimini ona vermiştir. Dönemin kaynaklarının son derece dindar bir hükümdar olarak tanıttığı el-Melikü'l-Eşref'in içkiye aşırı düşkün olduğu kaydedilmektedir. Urfa'da Halîlürrahman, Dımaşk'ta Cerrâh ve

Tövbe camilerini yaptırmıştır. Gaziantep'te Eşrefiyye Medresesi muhtemelen onun tarafından inşa ettirilmiş, İbnü'l-Adîm Kitâbü Ḍavʾi'ṣ-ṣabâḥ'ı onun adına telif etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebü'l-Ferec, Târîh, II, 472-475, 484-487, 490-491, 502-509, 523-530, 532-535; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Nazîf, et-Târîḫu'l-Manṣûrî (nşr. Ebü'l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, 24, 38-43, 65, 74-79, 92-97, 104-166, 173-181, 197-261; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 518, 526, 561-562, 592-593, 597, 602-603, 608-609, 618-625, 644, 654-667, 671-673, 675-676, 684-685, 699-700, 704-705; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 169-170, 181-190, 193, 197-201, 205-209; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 201-218, 309-315, 374-418, 425-428, 439-448; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 330-341; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 155-159, 175-179, 263-270; IV, 22-31, 48-49,

70-77, 90-107, 126-132, 137-142, 175-181, 186-191, 203-209, 228-241, 256-268, 280-281, 294-302, 314-320; V, 74-88, 98-99, 109-110, 121-128, 137-153; İbnü'l-Furât, Târîḫ (nşr. Hasan Muhammed eş-Şemmâ‘), Basra 1970, V/1, 7, 11, 106-107, 130, 243-244; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, bk. İndeks; Zambaur, Manuel, s. 97-98; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 127-131, 156-185, 193-238; G. Vath, Die Geschichte der Artuqudishen Fürstentümer in Syrien und der Gazira'l-Furatiya, Berlin 1987, s. 129, 132-133, 148-149; Süleyman Özbek, Türkiye Selçukluları-Eyyûbî İlişkileri (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 70, 72; Önder Kaya, Eyyubî Devleti Meliklerinden I. el-Eşref Muzaffereddin Musa Döneminin Siyasî Tarihi: 597/1200-635/1237 (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Remzi Ataoğlu, "Artuklu-Eyyubi İlişkileri", TİD, sy. 10 (1995), s. 71-90.

Önder Kaya

el-MELİKÜ'l-EŞREF, Şa'bân

(الملك الأشرف شعبان)

Ebü'l-Mefâhir (Ebü'l-Meâlî) el-Melikü'l-Eşref Zeynüddîn (Nâsırüddîn) Şa'bân b. Hüseyn b. Muhammed b. Kalâvûn (ö. 777/1376)

Memlük sultanı (1363-1376).

754'te (1353) doğdu; Muhammed b. Kalavun'un torunudur. Amcazadesi Selâhaddin Muhammed'in aklî melekelerini yitirdiği gerekçesiyle sultanlıktan azledilmesinden sonra el-Melikü'l-Eşref Zeynüddin unvanıyla tahta çıkarıldı (15 Şâban 764 / 30 Mayıs 1363). Yaşının küçüklüğü dolayısıyla yönetim, saltanatının ilk üç yılında kendisini tahta çıkaran emîrlerden Yelboğa el-Ömerî ve Tayboğa et-Tavîl'in, arkasından iki yıl Atabeg Esendemir'in elinde kaldı.

el-Melikü'l-Eşref'in saltanatının üçüncü yılında Kıbrıs Kralı I. Pierre (Peter), papa ve Fransa Kralı II. Jean ile görüşüp desteklerini sağladıktan ve İngiltere ile Almanya'nın gerçekleştireceği sefer için taahhütlerini aldıktan sonra Kıbrıs, Venedik, Ceneviz ve Rodos gemilerinden oluşan bir Haçlı donanmasıyla İskenderiye'ye çıkarma yaptı; valinin hac maksadıyla Hicaz'da bulunmasından dolayı hazırlıksız yakaladığı şehri halkın kahramanca savunmasına rağmen işgal etti (22 Muharrem 767 / 9 Ekim 1365). Haçlı askerleri görülmemiş bir vahşetle sürdürdükleri üç günlük katliam, tahrip ve yağmanın ardından 5000 civarında esiri ve topladıkları kıymetli eşyayı gemilere yükleyip götürdüler. İşgal haberi Kahire'ye ulaşınca el-Melikü'l-Eşref ve Yelboğa el-Ömerî ordunun başında İskenderiye'ye geldilerse de Haçlılar'ı bulamadılar. Gerekli tamirat yaptırıldı, surlar tahkim ettirildi ve önceden valilik olan şehir nâiblik haline getirildi. Ayrıca Kıbrıs'ın fethi için güçlü bir donanma hazırlanması kararlaştırıldı. Yelboğa tarafından yürütülen bu faaliyet yaklaşık sekiz ayda tamamlandıysa da onunla sultan arasında beliren anlaşmazlık yüzünden sefere çıkılamadı. Makrîzî, bu sırada Osmanlı padişahının bir elçi göndererek yapılacak Kıbrıs seferi için yardımda bulunmayı taahhüt ettiğini

söyler (es-Sülûk, III/1, s. 121). Gırnata Nasrî sultanı da bir mektupla İskenderiye halkının acısını paylaştığını bildirmişti.

Yelboğa, otoriteyi bütünüyle eline alabilmek için rakibi Tayboğa'yı Dımaşk nâibliğine tayin ettirmiş, buna uymayınca da onu ve bazı yakınlarını tutuklatmıştı. Ancak Yelboğa tek başına kalınca sertliği, kabalığı ve önemli makamlara kendi adamlarını getirmesi yüzünden kısa sürede epeyce düşman kazandı. Neticede çocuk yaşında olmasına rağmen onun nüfuzundan kurtulmak isteyen sultanın da gizlice desteklediği bazı muhalifleri bir suikast planı hazırladılar. Bunu öğrenen Yelboğa, Kal'atülcebel'e giderek hapiste tutulan sultanın kardeşi Onuk'u tahta çıkardı. Ancak üzerine gelen el-Melikü'l-Eşref'in emîrleri karşısında tutunamayıp kaçmak zorunda kaldı ve bir süre sonra öldürüldü (Rebîülevvel 767 / Aralık 1366). O sırada on üç yaşında olan sultan bu defa tahtta kalmasını sağlayan emîrlerin lideri Esendemir en-Nâsırî'nin nüfuzu altına girdi. Fakat yaklaşık iki yıl sonra Yelboğaviyye memlüklerinin çıkardıkları bir isyanı bastıran Esendemir'i isyancılarla iş birliği yaptığı dedikodusundan yararlanarak tutuklattı ve bu tarihten itibaren yönetimi kendi eline aldı. Esendemir'in yerine getirilen Emîr Aktemir es-Sahâbî sultanın ölümüne kadar bu görevde kaldı. Emîr Akdemir'in yaptığı sefer neticesinde Nûbeliler Mısır'ın hâkimiyetini tanıdılarsa da ardından onun esirlere kötü muamelesi yüzünden başkaldırıp Asvan'a saldırdılar ve burayı tahrip ettiler.

769 (1367-68) yılı içinde Ayas'a bir çıkartma yapan Haçlı donanması Memlük ordusunun yaklaştığını duyunca geri çekildi. Fakat kısa bir süre sonra Kıbrıs Kralı I. Pierre kumandasındaki daha büyük bir Haçlı donanması Trablusşam'a çıkartma yaptı ve şehre giren birlikler büyük bir katliam gerçekleştirdiler. 1369'da tahta çıkan II. Pierre döneminde Kıbrıs'la ilişkiler düzeldi ve kralın teklifiyle barış antlaşması imzalanıp esirler karşılıklı olarak serbest bırakıldı. Ancak ülkede sağlanan istikrar sultanın üvey babası Olcay el-Yûsufî'nin isyanıyla bozuldu (Muharrem 775 / Temmuz 1373), isyan bastırıldıktan sonra Olcay'la birlikte bazı emîrler öldürüldü. 776'da (1374) Kilikya Ermeni Krallığı üzerine gönderilen ordu başşehir Sîs'i zaptederek bu devleti ortadan kaldırdı ve Memlük sınırlarını Anadolu'ya taşıdı. Aynı yıl içinde Dımaşk'a bağlı bir vilâyet olan Kudüs müstakil bir nâiblik haline getirildi.

el-Melikü'l-Eşref 777'de (1376) hacca niyetlendi ve yokluğunda tahta çıkarılmasından korktuğu kardeşleriyle amcasının oğullarını Kerek zindanlarına gönderdikten sonra Mısır'daki Abbâsî Halifesi I. Mütevekkil-Alellah ile birlikte büyük bir alayla Kahire'den ayrıldı. İhtilâf çıkarmalarından korktuğu emîrleri yanına almış, güvendiklerini geride bırakmıştı. Ancak Akabe körfezi civarına gelindiğinde beraberindeki emîrlerden bazıları para ve erzak isteğiyle karışıklık çıkardılar ve el-Melikü'l-Eşref'i ölümle tehdit ettiler. Bu durum karşısında sultan, birkaç yakın adamıyla birlikte bir gece gizlice Kahire'ye dönmekten başka çare bulamadı. Fakat orada daha büyük bir tehlikeyle karşılaştı. Çünkü kendisi daha Kahire'den ayrılmadan Akabe'de isyan edenlerle anlaşmış olan Emîr Karatay ve arkadaşları, belirledikleri gün gelince onun öldüğü söylentisini yayarak yerine Kal'atülcebel'de oğlu Ali'yi tahta çıkarmışlardı. el-Melikü'l-Eşref Kahire'de bir süre saklandıysa da nihayet yakalanıp öldürüldü

(4 Zilkade 777 / 26 Mart 1376) ve bir kuyuya atılan cesedi önce Seyyide Nefîse semtinde bir yere, daha sonra da annesinin türbesine defnedildi.

769 (1367-68) yılından itibaren yönetimi eline alan el-Melikü'l-Eşref II. Şa'bân aşırı mal toplama hırsı olmakla beraber cömert, âdil, cesur, heybetli, yumuşak huylu, tebaasına düşkün ve güzel ahlâkıyla tanınmış bir hükümdardı. Âlimleri ve hayır sahiplerini sever, dinî kurallara harfiyen uyardı. Ehl-i beyt mensuplarına gösterdiği itibar ve bazı vergileri kaldırması dolayısıyla halkın gönlünü kazanmıştı. İmar işlerine önem vermiş, Kahire ve Haremeyn'de çeşitli eserler yaptırıp bunlar için pek çok vakıf tahsis etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 302-314; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 260-337; İbn Dokmak, el-Cevherü'ṡ-ṡemîn (nşr. M. Kemâleddin

İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, II, 220-242; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 467; IV, 24, 229; VIII, 107-115; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), III/1, s. 83-283; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 240; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. M. Abdülhamîd Han), Haydarâbâd 1972, II, 342-344; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956, XI, 24-148; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/2, s. 3-188; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, I, 34-36; H. Luke, "The Kingdom of Cyprus 1291-1369", A History of the Crusades (ed. H. W. Hazard - K. M. Setton), London 1975, III, 355-361; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 91-92; Râşid el-Kahtânî, Evḳāfü's-Sulṭâni'l-Eşref Şaʿbân ʿale'l-Ḥaremeyn, Riyad 1414/1994; Hayât Nâsır el-Haccî, "el-Aḥvâlü'd-dâḫiliyye fî salṭanati'l-Eşref Şaʿbân b. Ḥüseyin", ʿÂlemü'l-fikr, XIV/3, Küveyt 1983, s. 161-222; M. Sobernheim, "Şâban", İA, XI, 264-265; P. M. Holt, "S̱ẖaʿbān", EI² (İng.), IX, 155; Işın Demirkent, "Haçlılar", DİA, XIV, 543.

İsmail Yiğit

el-MELİKÜ'l-EŞREF er-RESÛLÎ

(الملك الأشرف الرسولي)

Ebû Hafs (Ebü'l-Feth) el-Melikü'l-Eşref Mümehhidüddîn Ömer b. Yûsuf b. Ömer el-Gassânî et-Türkmânî (ö. 696/1296)

Çok yönlü bir âlim olan Resûlî hükümdarı (1295-1296).

640 (1242-43) yılında doğduğu tahmin edilmektedir (Varisco, Medieval Agriculture, s. 13). San'a valisi iken babası el-Melikü'l-Muzaffer'in ölümünden dört ay önce yönetimi kendisine devretmesiyle Resûlî hânedanının üçüncü sultanı olarak tahta geçti (694/1295). Babasının onu veliaht tayin etmesine ve tahta çıktığında Yemen'in bütün vali ve kale kumandanlarının kendisini hükümdar olarak tanımasına rağmen kardeşi el-Melikü'l-Müeyyed Dâvûd b. Yûsuf isyan etti. el-Melikü'l-Eşref kardeşinin isyanını oğlu Nâsır'ın kumandasındaki bir orduyla bastırdı ve teslim olan kardeşine iyi davrandı. el-Melikü'l-Eşref adaletli idaresi, ziraatın geliştirilmesi için gayret göstermesi ve çiftçilerin üzerindeki vergi yükünü azaltmasından dolayı kısa zamanda halkın sevgisini kazandı. Ancak onun sakin geçen yönetimi yirmi bir ay gibi kısa bir müddet sürdü ve genç sayılabilecek bir yaşta vefatıyla sona erdi (23 Muharrem 696 / 21 Kasım 1296). Cenazesi Taiz'de kendisinin yaptırdığı Eşrefiye Medresesi'nin hazîresinde toprağa verildi.

el-Melikü'l-Eşref şehzadeliğinde başladığı ilmî çalışmalarını sultanlığı sırasında da sürdürdü. Böylece tebaası tarafından sevilen bir sultan olmasının yanı sıra çağdaşları ve sonraki nesiller tarafından takdirle anılan bir âlim olarak da temayüz etti. Aynı zamanda bilimsel alet yapımında da usta olan el-Melikü'l-Eşref'in bir usturlabı halen New York Metropolitan Museum'da bulunmaktadır ve David A. King tarafından tanıtılmıştır ("The Medieval Yemeni Astrolobe in the Metropolitan Museum of Art in New York City", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, Frankfurt 1985, II, 99-122 [aynı makale için ayrıca bk. D. A. King, Islamic Astronomical Instruments, London 1987, s. 99-122]).

Ayrıca usturlapla ilgili risâlesinin sonunda verdiği bilgilerle el-Melikü'l-Eşref'in, astronomiye dair bir eserde manyetik pusuladan ve onun kıbleyi belirlemede nasıl kullanılacağından ayrıntılı biçimde bahseden ilk bilim adamı olduğu söylenmektedir (a.g.e., s. 112; Fernini, s. 16, 18). Hükümdarlığından çok ilmî şahsiyetiyle tarihe geçen el-Melikü'l-Eşref ilgilendiği her ilim dalında eser verecek kadar derin bilgiye sahip bir âlimdi.

Eserleri. 1. Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb. Arap kabileleri ve soylarına dair kapsamlı bir çalışmadır. Müellif bu eserinde Hz. Peygamber ile ona yakın olan sahâbîlerin, Emevî ve Abbâsî halifelerinin ve kendisinin de aralarında bulunduğu Resûlî hükümdarlarının neseplerini tanıtır; ayrıca önde gelen çağdaşları hakkında bilgi verir. Kitabın Karl Wilhelm Zetterstéen tarafından tahkikli neşri yapılmıştır (Şam 1369/1949). 2. Tuḥfetü'l-âdâb fi't-târîḫ (fi't-tevârîḫ) ve'l-ensâb. Çeşitli kaynaklarda adı geçen kitabın Ṭurfetü'l-aṣḥâb ile aynı eser olması ihtimalinden bahsedilmektedir (Varisco, Medieval Agriculture, s. 16). 3. Cevâhirü't-tîcân fi'l-ensâb (Şâkir Mustafa, s. 239). 4. Risâle fi'l-usṭurlâb (el-Usṭurlâb). Hazrecî ve İbnü'd-Deybâʿ adını Kitâbü'l-Iṣṭıbâh olarak vermektedir (Varisco, Medieval Agriculture, s. 15). Müellifin Metropolitan Museum'da bulunan usturlabının ayrıntılı çizimlerini ve kullanımı hakkındaki bilgileri içermektedir. Eser David A. King tarafından söz konusu usturlapla birlikte yayımlanmış ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (yk. bk.). 5. Kitâbü't-Tebṣıra fî ʿilmi'n-nücûm. Astronomi, astroloji ve vakit tayinine dair bir eserdir (Suter, s. 167). Daniel Martin Varisco'nun neşir ve tercüme ettiği eserin otuz ikinci bölümü bir almanak olup burçlar kuşağı, ay ve güneşin yörüngeleri, gezegenler, sabit yıldızlar, güneş ve ay tutulmaları, usturlap, ayın deveranı, takvim sistemleri, kıble tayini, hava durumu, mevsimlere göre tıbbî tavsiyeler, ziraî takvim ve sayı sistemleri gibi konuları ele almaktadır; çeşitli veriler tablolar halinde sunulmuştur. 6. Kitâbü'l-Melâḥa fî maʿrifeti'l-filâḥa. Yedi bölüm halinde ziraata dair bir eser olup Muhammed Abdürrahîm Câzim tarafından kısmen neşredilmiştir (el-İklîl, sy. 3/1 [San'a 1985]). Aynı hânedandan Abbas er-Resûlî'nin Buġyetü'l-fellâḥîn adlı eserinin kaynaklarından olan kitabın adı bazı eserlerde Milḥu'l-melâḥa fî maʿrifeti'l-filâḥa (et-Tüfâḥa fî maʿrifeti'l-filâḥa) şeklinde geçer. 7. el-Muʿtemed fî müfredâti'ṭ-ṭıb (el-Muʿtemed fi'l-edviyeti'l-müfrede) (British Library, nr. Or. 3738). Büyük ölçüde İbnü'l-Baytâr, İbn Cezle ve Hubeyş et-Tiflisî'nin eserlerinden ihtisar edilmiş olup dönemin tıp

yaklaşımıyla yazılmış bir farmakoloji kitabıdır. Bazı kaynaklarda müellifin babası el-Melikü'l-Muzaffer'e nisbet edilen eser Kahire'de (1327, 1329, 1370/1951) ve Beyrut'ta (1402/1982) basılmıştır. 8. el-Muġnî fi'l-bayṭara. Deve ve atların bakımıyla ilgilidir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 901). 9. el-Muḫtâre fi'l-fünûn mine'ṣ-ṣunûʿ (a.g.e., a.y.). 10. Kitâbü'd-Delâʾil fî maʿrifeti'l-evḳāt ve'l-menâzil. Güneşin hareketine bakarak vakit belirlemeyi konu edinir (Ali b. Hasan el-Hazrecî, I, 276). 11. el-İbdâl limâ ʿulime fi'l-ḥâl fi'l-edviyeti ve'l-ʿaḳāḳīr. Tıbbî-farmakolojik bir çalışmadır (Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen, s. 57; Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî, s. 607). Bazı kaynaklarda muhtemelen baskı

hatası sonucu el-İbdâl limâ ʿademe fi'l-ḥâl olarak zikredilmektedir; Varisco ise adını al-İbdâl limâ ʿaleme fi'l-ḥâl şeklinde vermiştir (Medieval Agriculture, s. 15). 12. el-Câmiʿ fi'ṭ-ṭıb. O dönemde bitkilerden yapılan ilâçlar hakkında bilgi vermektedir (Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî, s. 607-608). 13. el-Vuṣla ilâ ḥabîb fî vaṣfi'ṭ-ṭayyibe ve'ṭ-ṭıb (British Library, Add. 23419 [3], vr. 234-280). 14. el-Aḳvâlü'l-kâfiye ve'l-fuṣûlü'ş-şâfiye. Tıbba dair bir eserdir (British Library, Or. nr. 3830; Arabic Medical MSS., Bankipore, nr. 115). 15. el-İşâre fi'l-ʿibâre fî ʿilmi taʿbîri'r-rüʾyâ (Varisco, Medieval Agriculture, s. 15). 16. Şifâʾü'l-ʿalîl fi'ṭ-ṭıb (a.g.e., a.y.).

BİBLİYOGRAFYA

el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb (nşr. K.W. Zetterstéen), Beyrut 1412/1992, s. 3-42; Ebü'l-Fidâ, Târîḫ, IV, 25; Abdülbâki b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 100-101; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 276, 284-287; Târîḫu'd-devleti'r-Resûliyye fi'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a 1405/1984, s. 49-50; Serkîs, Muʿcem, II, 1417-1418; Brockelmann, GAL, I, 650; Suppl., I, 901; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 342; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen (nşr. E. Niewöhner-

Eberhard), Wiesbaden 1979, s. 56-59; a.mlf., Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 607-610; H. Suter, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt 1986, s. 167; D. M. Varisco, “Rasulidische Landwirtschaft und traditionalle Almanache”, Jemen, Frankfurt 1987, s. 303-305; a.mlf., Medieval Agriculture and Islamic Science: The Almanac of a Yemeni Sultan, Seattle 1994, s. 3-19; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1993, IV, 238-239; Ilias Fernini, A Bibliography of Scholars in Medieval Islam 150-1000 (750-1600 AD), Abu Dhabi 1998, s. 16-18.

Recep Şentürk

el-MELİKÜ’l-KÂMİL, Muhammed

(الملك الكامل محمّد)

Ebü’l-Me‘âlî el-Melikü’l-Kâmil Nâsırüddîn Muhammed b. el-Meliki’l-Âdil Ebîbekr Muhammed b. Eyyûb (ö. 635/1238)

Eyyûbî hükümdarı (1218-1238).

25 Rebîülevvel 576’da (19 Ağustos 1180) Kahire’de dünyaya geldi. 573’te (1177) doğduğu da rivayet edilir. Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü’l-Âdil’in büyük oğludur. İbn Berrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Sadaka el-Harrânî ve Abdurrahman b. Ali el-Hırakī’den icâzet alan el-Melikü’l-Kâmil, ayrıca Ebü’l-Kāsım Abdurrahman b. Abdülmecid İbnü’s-Safrâvî’den kırk hadis dinleyip rivayet etti. Babasının görevlendirdiği İbn Dihye el-Kelbî tarafından yetiştirildi. Devrinin şairlerini imtihana tâbi tutacak kadar şiir ve edebiyata hâkim olduğu, kendisinin de şiir yazdığı kaydedilmektedir.

el-Cezîre’nin idaresi 587’de (1191) daha amcası ve kayınpederi Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin sağlığında el-Melikü’l-Kâmil’e verildi. Babası, 595’te (1199) Selâhaddin’in Dımaşk hâkimi olan oğlu el-Melikü’l-Efdal üzerine yürüdüğünde el-Melikü’l-Kâmil’i Mardin’i kuşatan el-Cezîre kuvvetlerinin başında bıraktı. el-Melikü’l-Kâmil’in de yardımıyla el-Melikü’l-Efdal’i bertaraf ettikten sonra Mısır’a ilerleyip 22 Ramazan 596 (6 Temmuz 1200) tarihinde Kahire’ye giren el-Melikü’l-Âdil, yeğenlerini tahttan uzaklaştırıp Mısır ve Suriye’nin hâkimi ve Eyyûbî sultanı olurken oğlu el-Melikü’l-Kâmil onun vekili ve en başta gelen yardımcısıydı. Babası Mısır’ın idaresini ona verdi.

V. Haçlı Seferi’ne katılan Haçlı orduları 615’te (1218) Akkâ’da toplanınca el-Melikü’l-Âdil Suriye’den asker toplarken el-Melikü’l-Kâmil de Mısır ordusuyla Kahire’den kuzeye yürüyüp Dimyat’ın güneyinde Âdiliye’de karargâh kurdu. Haçlılar’ın Dimyat önünde nehir üzerindeki kuleyi ele geçirip limanı işgal ettiklerini öğrenen el-Melikü’l-Âdil 7 Cemâziyelâhir

615’te (31 Ağustos 1218) üzüntüsünden öldü.

el-Melikü’l-Âdil’in ölüm haberi Eyyûbî karargâhındaki emîrleri şaşkınlığa düşürmüştü. Bunu fırsat bilen İmâdüddin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Ali İbnü’l-Meştûb el-Hakkârî kumandasındaki emîrler el-Melikü’l-Kâmil’in kardeşi el-Melikü’l-Fâiz’i sultan ilân etmek üzere harekete geçtiler. el-Melikü’l-Kâmil tutuklanma korkusuyla karargâhı terkedip Üşmûm Tannâh’a gitti. Dımaşk hâkimi el-Melikü’l-Muazzam’ın ordugâha gelip onun yanında yer alması el-Melikü’l-Kâmil’in moralini yükseltti ve kısa sürede yönetime hâkim oldu. el-Melikü’l-Muazzam kardeşi el-Melikü’l-Fâiz ve İmâdüddin İbnü’l-Meştûb’u yanına alarak Suriye’ye döndü.

Bu kargaşadan faydalanan Haçlılar, Şâban 616’da (Ekim 1219) Dimyat’ı ele geçirip Kahire üzerine yürümek için hazırlıklara başladılar. Mısır’ın tehlikede olduğunu gören el-Melikü’l-Kâmil, Haçlılar’a Mısır’ı terketmeleri şartıyla Kerek ve Şevbek dışında Kudüs dahil Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin fethettiği bütün toprakları geri vermeyi teklif etti. Fakat Haçlılar Kerek ve Şevbek’in yanında 300.000 altın savaş tazminatı talep ettiler. Haçlılar’ı bir süre oyalayan el-Melikü’l-Kâmil bu arada Mısır halkını silâhlandırıp Suriye’deki Eyyûbî meliklerinden yardım istedi. Böylece 40.000 süvari toplanmış oldu. Haçlılar, Eyyûbîler’in hazırlıkları karşısında Kral Jean de Brienne’in muhalefetine rağmen Kahire üzerine yürümeye karar verdiler. el-Melikü’l-Kâmil karşı saldırıya geçip etraflarını kuşatarak Dimyat ile bütün bağlantılarını kesince Haçlılar barış istemek zorunda kaldılar (7 Receb 618 / 27 Ağustos 1221). Böylece V. Haçlı Seferi de hedefine ulaşamadan sona ermiş oldu.

Bu başarının ardından Mısır bir sükûnet ve refah dönemine girdi. Fakat kısa bir süre sonra el-Melikü’l-Kâmil ile kardeşi Dımaşk hâkimi el-Melikü’l-Muazzam’ın arası açıldı. Bu arada el-Cezîre’de ve Anadolu’nun doğu bölgelerinde mahallî emîrler, Eyyûbî melikleri, Anadolu Selçukluları, Abbâsîler ve Gürcüler’in bölgede siyasî hâkimiyet kurma mücadeleleri devam ediyor, bu da çeşitli olaylara sebep oluyordu. el-Melikü’l-Kâmil, böylesine karışık bir ortamda el-Melikü’l-Muazzam’a karşı el-Cezîre hâkimi el-Melikü’l-Eşref Mûsâ ile birleşti (619/1222). el-Melikü’l-Muazzam, Kökböri ve daha sonra I. Alâeddin Keykubad ile Ahlat ve Mardin emîrleri de el-Melikü’l-Kâmil ve el-Melikü’l-Eşref’e karşı ittifak

kurup onlara ait topraklara saldırdılar. 624 (1227) yılında aralarındaki sorunları halleden el-Melikü'l-Eşref ile el-Melikü'l-Muazzam, el-Melikü'l-Kâmil'e haber göndererek Celâleddin'in Ahlat'ı kuşatmakta olduğunu ve ona karşı kendisiyle iş birliği yapmak istediklerini bildirdiler.

el-Melikü'l-Kâmil, kardeşlerinden gelen bu teklifi bir hile olarak kabul edip Sicilya Kralı ve Alman İmparatoru II. Friedrich ile ittifak kurma yollarını aradı. Böylece el-Melikü'l-Muazzam'a karşı güçlü bir müttefik bulmanın yanında muhtemelen yeni bir sefer hazırlığına giriştiklerini haber aldığı Haçlılar'ı erken davranarak diplomasi yoluyla durdurmayı düşünüyordu. Friedrich, el-Melikü'l-Kâmil'den gelen bu teklif üzerine Kahire'ye kendi temsilcilerini gönderdi ve hemen ardından doğuya doğru sefere çıktı. Şevval 625'te (Eylül 1228) Akkâ'ya ulaştı. Friedrich ve el-Melikü'l-Kâmil müslümanlarla Haçlılar arasındaki bitmek bilmeyen mücadeleleri ve ihtilâfları halletmek

istiyorlardı. 28 Rebîülevvel 626'da (24 Şubat 1229) el-Melikü'l-Kâmil ve Friedrich arasında anlaşmaya varıldı. Buna göre on yıl süreyle sadece Yafa'ya kadar uzanan bir sahil şeridiyle Kudüs, Beytüllahm, Nâsıra, Montfort ve Toron kaleleriyle birlikte Celîle bölgesi ve Sayda etrafındaki bazı bölgeler Haçlılar'a veriliyordu. Ancak Kudüs'te Kubbetü's-sahre ve Mescidi Aksâ ile Harem-i şerif müslümanların elinde kalacak ve müslümanların serbestçe ibadet etme hakları olacaktı. Ayrıca iki taraf elindeki esirleri serbest bırakacaktı. 17 Mart 1229'da II. Friedrich Kudüs'e girdi. Böylece Haçlılar silâh zoruyla yapamadıklarını diplomatik yollarla gerçekleştirmiş oldular. Anlaşmanın ardından müslümanların Harem-i şerif dışında Kudüs'e girmelerine izin verilmemesi müslümanlar arasında tepkiyle karşılandı. Dımaşk'ta matem ilân edildi. el-Melikü'l-Kâmil'in Harem-i şerif'in müslümanların elinde bulunduğunu ve stratejik açıdan bölgeye hâkim olduklarını açıklaması müslümanların acısını azaltmadı. Kudüs'ün bir anlaşmayla Haçlılar'a bırakılması aslında onlara da ciddi bir fayda sağlamadı. İmparator II. Friedrich aforozlu olduğu için Kutsal Mezar Kilisesi'nde düzenlenen taç giyme törenine baronlar ve şövalyeler katılmadı. İmparator Kudüs krallık tâcını kendi elleriyle başına koyup bu başarısını yalnız başına kutlamak zorunda kaldı. Kısa bir süre sonra Kudüs'ten Akkâ'ya geçti. Oradan da bir gemiyle ülkesine döndü (1230).

el-Melikü'l-Muazzam'ın yerine geçen oğlu el-Melikü'l-Nâsır Dâvûd önceleri amcası el-Melikü'l-Kâmil ile iyi geçindi. Fakat el-Melikü'l-Kâmil Şevbek Kalesi'ni isteyince rahatsız oldu ve Dımaşk'ı elinden almasından korkup diğer amcası el-Melikü'l-Eşref'e yanaştı. 625'te (1228) oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'u veliaht ve Mısır nâibi tayin eden el-Melikü'l-Kâmil, aynı yıl Suriye'de hânedan mensupları arasındaki olaylara müdahale etmek amacıyla bölgeye hareket etti. Suriye ve el-Cezîre'deki Eyyûbî emîrleri iktidarları için tehlikeli gördükleri el-Melikü'l-Kâmil'e karşı birleştiler. Bunun üzerine el-Melikü'l-Kâmil Mısır'a döndü. 1 Şâban 626'da (25 Haziran 1229) Dımaşk'ı zaptedip anlaşma gereği el-Melikü'l-Eşref'in idaresine verdi. Buna karşılık Rakka, Suruç, Re'sül'ayn, Harran ve Urfa'yı ondan aldı.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad, Ahlat'ı kuşatmakta olan Celâleddin Hârizmşah'a karşı el-Melikü'l-Kâmil'e iş birliği teklif etti. el-Melikü'l-Eşref, Alâeddin Keykubad ile birleşip Celâleddin Hârizmşah'ı Yassıçimen mevkiinde bozguna uğrattı (627/1230). Aynı yıl el-Melikü'l-Eşref Mısır'a gitti. el-Melikü'l-Kâmil ve el-Melikü'l-Eşref Moğollar'a karşı tedbir almaya karar verdiler. el-Melikü'l-Kâmil 629'da (1232) Dımaşk'a hareket etti. Orada Moğollar'ın Doğu Anadolu'ya döndüklerini ve Ahlat'ı muhasaraya başladıklarını haber alınca öncü kuvvetlerin başına oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'u kumandan tayin edip Harran'a döndü. Bu sırada çeşitli hükümdarlar el-Melikü'l-Kâmil'e elçiler göndererek Moğollar'a karşı iş birliği yapılmasını teklif ettiler. O ise Harran'dan ayrılıp Âmid'e gitti ve 20 Zilhicce 629'da (7 Ekim 1232) şehri kuşattı. 1 Muharrem 630'da (18 Ekim 1232) Âmid Artuklu Meliki Mes'ûd tarafından kendisine teslim edildi. Bir süre sonra Hısnıkeyfâ'yı da alan (Safer 630 / Kasım 1232) el-Melikü'l-Kâmil böylece Artuklular'ın Hısnıkeyfâ koluna son verdi. Ardından Mısır'a döndü. el-Melikü'l-Kâmil'in dönüşünü fırsat bilen Artuklular, 630 (1233) yılında I. Alâeddin Keykubad'la ve Hârizmli askerlerle ittifak ederek el-Cezîre'yi yağmalayıp Harran ve Urfa'yı muhasara ettiler. Alâeddin Keykubad da Ahlat'ı kuşattı. Bunun üzerine el-Melikü'l-Kâmil 4 Şâban 631 (5 Mayıs 1234) tarihinde oğlu el-Melikü'l-Âdil'i Kahire'de nâib bırakarak Dımaşk'a geçti. Yanındaki on altı Eyyûbî meliki ve kardeşi el-Melikü'l-Eşref'le beraber Anadolu'ya giren el-Melikü'l-Kâmil bu sefer sırasında Keykubad'ın akıllıca savunma politikası sebebiyle başarılı olamadı. Eyyûbî emîrleri, el-Melikü'l-Kâmil'in fazla

güçlenip ellerindeki toprakları almasından endişe ederek el-Melikü'l-Eşref'in etrafında birleştiler. Alâeddin Keykubad'a da bu ittifaka katılmasını isteyen bir mektup yazdılar. Alâeddin Keykubad bu arada Harput, Harran, Siverek ve Urfa'yı ele geçirdi.

Bunun üzerine el-Cezîre'ye hareket eden el-Melikü'l-Kâmil 633 Cemâziyelevvelinde (Ocak 1236) Urfa'yı, Cemâziyelâhirinde de (Şubat 1236) Harran'ı geri aldı. Selçuklu askerlerini esir alıp Mısır'a gönderdi. Aynı sıralarda Moğollar Sincar'a girdi. 634'te (1237) Eyyûbî emîrleri el-Melikü'l-Kâmil'e karşı tekrar el-Melikü'l-Eşref'in etrafında birleşince el-Melikü'l-Kâmil, doğuda ele geçirdiği toprakları oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un idaresine bırakıp Mısır'a döndü. el-Melikü'l-Kâmil'in Mısır'a dönmesini fırsat bilen Anadolu Selçukluları ve Hârizmli askerler Mardin hâkimi Artuk Arslan ile birleşerek yeniden el-Cezîre'ye girdiler. Âmid'i kuşatıp Nusaybin ve Dârâ'yı talan ettiler.

4 Muharrem 635'te (27 Ağustos 1237) ölen el-Melikü'l-Eşref'in yerine geçen kardeşi Busrâ hâkimi Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil, el-Melikü'l-Kâmil'e karşı Eşref'in politikasını sürdürmeye çalıştı. Bunun üzerine el-Melikü'l-Kâmil Suriye'ye hareket etti ve Dımaşk'ı el-Melikü's-Sâlih'ten teslim aldı (9 Cemâziyelevvel 635 / 28 Aralık 1237). Aynı sıralarda Abbâsî halifesinin elçileri Moğollar'a karşı yardım istemek üzere el-Melikü'l-Kâmil'e geldiler. Yeğeni el-Melikü'n-Nâsır Dâvud kumandasında 3000 kişilik bir orduyu Bağdat'a gönderen el-Melikü'l-Kâmil bu arada hastalandı. 21 Receb 635'te (9 Mart 1238) Dımaşk'ta vefat etti (İbn Hallikân, V, 83) ve ertesi gün Dımaşk Kalesi'nde defnedildi. Daha sonra Kâmiliye Türbesi'ne nakledildi. Yerine küçük oğlu ve veliahdı II. el-Melikü'l-Âdil geçti. Yemen ve Mekke (620/1223), Mısır, Suriye, Anadolu ve el-Cezîre gibi çok geniş bir alanda hâkimiyet kurmayı başaran el-Melikü'l-Kâmil Mekke'de okunan bir hutbede "sultânü'l-kıbleteyn, rabbü'l-alâmeteyn, hâdimü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn, Halîlü emîri'l-mü'minîn" lakaplarıyla anılmış (İbn Hallikân, V, 82-83), ondan fazla hükümdar tarafından metbû tanınmıştır.

el-Melikü'l-Kâmil ilmi seven, edebiyattan hoşlanan, âlimleri, edipleri ve faziletli insanları koruyan kabiliyetli bir idareciydi. Zamanında Mısır'da ilim, imar işleri, ticaret, el sanatları gelişmiş ve himaye görmüştür. 621'de

(1224) Kahire’de kurucusuna nisbetle Dârü’l-hadîsi’l-Kâmiliyye adıyla anılan bir dârülhadis inşa ettirip idaresini hocası İbn Dihye’ye vermiş ve vakıflar tahsis etmiştir. İmam Şâfiî Türbesi’ne büyük bir kubbe yaptırdığı (608/1211) kitâbesinde kayıtlı olmakla birlikte o sırada henüz hükümdar olmaması kubbenin annesi tarafından inşa ettirildiğine dair rivayeti güçlendirmektedir. Ancak annesini bu türbenin yanına defnettirmiştir. Babası gibi o da devletin maliyesine önem vermiş ve hazineyi güçlendirmiştir. II. Friedrich ile yaptığı anlaşmayla Frank limanlarının müslümanlara sağladığı ekonomik yararları elde tutmak istemiş, gereksiz bir düşmanlıkla ticaretin getirdiği refahın kaybolmasını ve halkın huzurunun bozulmasını doğru bulmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, s. 654-656; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 79-92; İbn Vâsıl,

Müferricü’l-kürûb, V, 12-22, 34-36, 74-82, 121-124, 131-133, 136-174; Safedî, el-Vâfî, I, 193-197; Nuaymî, ed-Dâris fî târîẖi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Dımaşk 1370/1951, II, 277-284; İbn İyâs, Bedâʾiʿu’z-zühûr, I, 258-268; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 636-639, 645-648; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958; a.mlf., “al-Kāmil”, EI² (İng.), IV, 520-521; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 117-184; Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 353-373; a.mlf., “Eyyûbîler”, DİA, XII, 22-23, 32; D. Abulafia, Frederick II: A Medieval Emperor, Oxford 1992, tür.yer.; Işın Demirkent, Haçlı Seferleri, İstanbul 1997, s. 183-205; P. M. Holt, Haçlılar Çağı (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1999, s. 65-66.

M. Serdar Bekâr

el-MELİKÜ’l-KÂMİL, Şa‘bân

(الملك الكامل شعبان)

Ebü’l-Fütûh el-Melikü’l-Kâmil Seyfüddîn Şa‘bân b. Muhammed b. Kalâvun (ö. 747/1346)

Memlük sultanı (1345-1346).

Muhammed b. Kalavun’un tahta geçen beşinci oğludur; kardeşi Ebü’l-Fidâ el-Melikü’s-Sâlih İsmâil’in ölümünden sonra tahta çıktı (4 Rebîülâhir 746 / 4 Ağustos 1345). Üvey babası Argun el-Alâî diğer şehzadelerden Hâccî’yi destekleyen emîrleri Kahire’den uzaklaştırdı ve onun saltanat döneminin son aylarına kadar yönetimi elinde tuttu.

el-Melikü’l-Kâmil’in iktidarını sona erdiren kriz, yapmayı düşündüğü Hicaz seyahati için yeni vergiler koyması yüzünden çıktı. Bütün şikâyetlere rağmen annesiyle eşlerinin baskısından dolayı sultanın bu seyahate çıkmakta ve vergileri kaldırmamakta ısrar etmesi birçok emîri ona karşı harekete geçirdi. Muhaliflerin lideri Dımaşk nâibi Yelboğa el-Yahyâvî, alınacak vergi dolayısıyla Suriye halkının büyük sıkıntıya düşeceğini ileri sürerek sultana Hicaz seferini gelecek yıla ertelemesini önerdi; ayrıca kendisini tahttan indirmekle tehdit etti. Argun el-Alâî’nin muhalifleri haklı bulması ve Mısır halkının da aynı şekilde maddî sıkıntıya düşeceğini söylemesi üzerine el-Melikü’l-Kâmil, Yelboğa’ya yumuşak ifadeli bir mektup göndererek tavsiyelerine uyacağına ve karşı çıkılan davranışlarını düzelteceğine dair söz verdi. Ancak daha sonra yine kadınların ısrarıyla fikrini değiştirdi ve bütün nâiblere yeni vergileri hemen toplayıp göndermelerini emretti. Bu gelişmeyle birlikte ülkede fiyatlar yükseldi ve halk büyük bir sıkıntıya düştü. Bunun üzerine Yelboğa başkanlığında bir araya gelen Humus, Safed, Hama ve Trablusşam nâibleri onu tahttan indirme kararı aldılar; Yelboğa çok sert bir mektupla durumu kendisine bildirdi. Bu mektup karşısında endişelenen sultan yine Yelboğa’ya yumuşak ifadeler içeren bir cevap gönderdiyse de gizlice Suriye üzerine sefer hazırlığına başladı. Bu arada tahta çıkarılmasından korktuğu iki kardeşini

Kal'atülcebel'de hapsettirdi. Fakat bu tedbirler işe yaramadı ve Mısır emîrlerinden aleyhine dönmüş olan bir grup da isyan etti. Sultan ve Argun el-Alâî küçük bir kuvvetle onların karşısına çıktılar. Çatışmalar başlarken askerlerin bir kısmının isyancılara katılmasıyla yanlarında sadece 400 süvari kaldı. Neticede ağır şekilde yaralanan Argun el-Alâî esir düşerken el-Melikü'l-Kâmil Kal'atülcebel'e kaçmayı başardı. Bu arada zindandaki kardeşlerini öldürmek istediyse de muhafızlar engel oldular. Arkasından kaleye gelen isyancı emîrler kardeşleri Hâccî ile Hüseyin'i hapisten çıkardılar ve Hâccî'yi el-Melikü'l-Muzaffer unvanıyla sultan ilân ederken el-Melikü'l-Kâmil'i öldürdüler (3 Cemâziyelâhir 747 / 21 Eylül 1346); naaşı kardeşi Yûsuf'un yanına gömüldü.

Memlük sultanlarının en başarısızlarından biri olan el-Melikü'l-Kâmil sefih yaşantısı ve zalimliğiyle ünlüdür; kardeşleri Alâeddin el-Melikü'l-Eşref ve Yûsuf'un ölümlerinden de o sorumlu tutulmuştur. Mal biriktirmeye çok düşkündü; görevden uzaklaştırdığı pek çok emîrin malını müsadere etmiş, para toplama hırsıyla yeni vergiler çıkarmıştır. Bu vergilerin en dikkat çekeni memuriyetlerin ve iktâ arazilerinin tevcihi için koyduğu, aslında rüşvetten başka bir şey olmayan özel vergi idi; bu işleri yürütmek için de özel bir divan kurdurmuştu.

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, XVI, 153-155; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 213-219; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 80-90; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 1966, V, 955-957; İbn Dokmak, el-Cevherü'ṡ-ṡemîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, II, 185-190; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), II/3, s. 680-713; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 240; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. M. Abdülhamîd Han), Haydarâbâd 1972, II, 344-345; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1956, X, 116-142; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 506-513; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 85; M.

Sobernheim, “Şâban”, İA, XI, 265-266; P. M. Holt, “S̲h̲aʿbān”, EI² (İng.), IX, 154.

İsmail Yiğit

el-MELİKÜ'l-MANSÛR

(الملك المنصور)

Ebü'l-Meâlî el-Melikü'l-Mansûr Nâsırüddîn Muhammed b. Ömer b. Şâhinşâh (ö. 617/1221)

Eyyûbîler'in Hama meliki, tarihçi.

567'de (1171-72) doğdu. Tarihçi Ebü'l-Fidâ'nın dedesidir; Makrîzî onu Turan Şah'ın torunu olarak gösterirse de (Sülûk, I, 805) bu doğru değildir. Çocuk yaşta iken babasının amcası olan Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ve babası Dımaşk Valisi el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer'in seferlerine katıldı. Babası 579'da (1183) Selâhaddin tarafından Kahire valisi tayin edilince o da beraberinde Mısır'a gitti (el-Melikü'l-Mansûr, s. 158, 227) ve İskenderiye'de Ebû Tâhir es-Silefî ile Ebû Tâhir b. Avf'tan hadis dersleri aldı. el-Melikü'l-Muzaffer'in Kahire'den geçici olarak ayrılışı sırasında onun resmî temsilcisi oldu (580/1184); ölümü üzerine de (Ramazan 587 / Ekim 1191) Hama, Maarretünnu'mân, Menbic, Kal'atünnecm ve Selemiye'ye vali tayin edildi. Fakat bir yıl önce babasına iktâ edilen Fırat'ın doğusundaki topraklar elinden alınıp Sultan Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil'e verildi. 595'te (1199) Ba'rîn Kalesi'ni zaptettiğinde de el-Melikü'l-Âdil onu bu kaleye karşılık Menbic ve Kal'atünnecm'i kendisine bırakmaya zorladı (İbnü'l-Adîm, III, 148).

el-Melikü'l-Mansûr'un zamanında Hama ve civarı bir yandan Haçlılar'a karşı stratejik önemi haiz bir mevki olarak kalırken bir yandan da Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden (589/1193) sonra Halep hâkimi el-Melikü'z-Zâhir Gāzî ile Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Âdil arasında tarafsız bir saha olarak önem taşıdı. el-Melikü'l-Mansûr, Eyyûbîler arasındaki iç mücadelelere rağmen toprak bütünlüğünü korudu. Zira çekişmelere karışmıyor ve rakip güçler arasında denge sağlamaya çalışıyordu. Bu arada hem el-Melikü'l-Âdil hem el-Melikü'z-Zâhir, Kuzey Suriye'yi ele geçirmek istediği için el-Melikü'l-Mansûr bazan birincisinin, bazan da ikincisinin planlarına yardımcı oluyordu. el-Melikü'l-Âdil Mısır'da sultanlığını ilân

edince ona biat etti, sultan da onun Hama melikliğini onayladı (596/1200) ve kendisini kızlarından biriyle evlendirdi. 603 (1207) ve 606 (1209) yıllarında müstakil bir hükümdar olarak Sultan el-Melikü'l-Âdil'i Haçlılar'a ve el-Cezîre'ye karşı düzenlediği seferlerde destekleyen

el-Melikü'l-Mansûr aynı zamanda kendi adına para bastıran ilk Hama melikidir. Cesaretiyle tanınan el-Melikü'l-Mansûr Zilkade 617'de (Ocak 1221) Hama Kalesi'nde vefat etti.

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'ın kurduğu fütüvvet teşkilâtına giren el-Melikü'l-Mansûr âlim ve edipleri himaye etmekle kalmayıp bizzat kendisi de ilimle uğraşmıştı (Ebü'l-Fidâ, III, 132; Makrîzî, Sülûk, I, 205). Seyfeddin el-Âmidî gibi 200 kadar âlim ve edip onun himayesine mazhar olmuştur. el-Melikü'l-Mansûr imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş ve Hama şehrini ele geçirilmesi zor bir kale haline getirerek özellikle bu sayede Haçlılar'la yaptığı savaşları zaferle sonuçlandırmıştı. Hama'daki Mansûriye Çarşısı ve Hammâmü's-sultân onun eseridir; şehrin yakınlarında bir de köprü yaptırmıştır.

Eserleri. 1. Miẓmârü'l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü'l-ḫalâʾiḳ. Tamamı on cilt olan İslâm tarihine dair eserin yalnız son bölümü günümüze kadar gelebilmiştir. Bu bölüm 575 (1179) yılı olaylarıyla başlamakta ve 582 (1186) yılıyla sona ermektedir; aralarda bazı boşluklar mevcuttur. Kitaptaki ifadelerden eserin en azından 583 (1187) yılına kadar devam edeceği anlaşılmaktadır (s. 122, 144). el-Melikü'l-Mansûr, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin ölümünden sonra onun yaptığı işleri takdirle anmak, şahsını yüceltmek ve hâtırasını tâziz etmek için kaleme aldığı bu eseriyle İmâdüddin el-İsfahânî ile başlayan, Bahâeddin İbn Şeddâd ile devam eden ve Ebû Şâme el-Makdisî ile sona eren geleneğin temsilcilerinden biri olmuştur. Müellifin kendi gözlemlerinin yanında görgü şahitlerinin ifadelerini de ihtiva eden kitap dönemin temel kaynakları arasında yer alır. el-Melikü'l-Mansûr babası el-Melikü'l-Muzaffer'in hayatı hakkında da bilgi vermekte ve özellikle onun Mısır valiliğinden bahsetmektedir (s. 154-158). Eserde Selâhaddin'in ilk defa gönderdiği bir tayin menşuruna tam metin halinde yer verilmiş, ayrıca Kādî el-Fâzıl ve İmâdüddin el-İsfahânî'nin mektupları gibi değerli belgeler de metnin arasına serpiştirilmiştir (meselâ bk. s. 114, 149 vd., 224 vd.). Kitaptan faydalanarak Selâhaddîn-i Eyyûbî hakkındaki bilgilerin asıl

kaynağını oluşturan İmâdüddin el-İsfahânî'nin el-Berḳu'ş-Şâmî adlı eserinin bazı kayıp bölümlerini tamamlamak mümkündür. Kitap Hasan Habeşî tarafından yayımlanmıştır (Kahire 1968). 2. Aḫbârü'l-mülûk ve nüzhetü'l-melik ve'l-memlûk fî ṭabaḳāti'ş-şuʿarâʾ (Kitâbü Ṭabaḳāti'ş-şuʿarâʾ). Câhiliye döneminden kendi zamanına kadar geçen sürede yaşamış şairlerin şiirlerinden meydana gelen bir antolojidir. Sadece IX. cildi günümüze ulaşan eserin bu cildinde IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda Irak, Suriye, Mısır, Mâverâünnehir ve Endülüs'te yaşayan şairlerin sultanlar, emîrler, vezirler, kadılar ve kâtipler sıralamasıyla kısa biyografileriyle şiirlerinden seçmeler yer almaktadır. 3. Dürerü'l-âdâb ve meḥâsinü ẕevi'l-elbâb. 600 (1204) yılında yazılan bu eser de bir antolojidir ve sadece bazı parçaları günümüze intikal etmiştir (GAL, I, 324; Suppl., I, 558).

BİBLİYOGRAFYA

el-Melikü'l-Mansûr, Miẓmârü'l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü'l-ḫalâʾiḳ (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1968, s. 4, 18, 38, 41, 72, 114-116, 122, 139, 144, 149, 154-158, 200, 208, 224-227; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 82-83; ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 121-123, 129, 133, 134, 144, 148, 152, 191; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, III, 101, 114, 132, 163, 172; IV, 81; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, İstanbul 1286, III, 85, 99, 111-112, 132; Zehebî, el-ʿİber, Küveyt 1966, V, 71; Safedî, el-Vâfî, IV, 259-260; Makrîzî, Sülûk, I, 124, 164, 205, 805; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1102, 1713; Brockelmann, GAL, I, 324; Suppl., I, 558; A. Hartmann, an-Nāsır li-Dīn Allah, Berlin-New York 1975, s. 12-13, 184-186, 258; a.mlf., "al-Malik al-Mansūr (gest 617/1220), ein ayyubidscher Regent und Geschichtsschreiber", ZDMG, CXXXVI (1986), s. 570-606; a.mlf., "al-Mansur", EI² (İng.), VI, 429-430; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1979, II, 248-250; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; a.mlf., Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 134-135; a.mlf., "İmâdüddin el-İsfahânî", DİA, XXII, 175-176; Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvet", a.e., XII, 262.

Angelika Hartmann

el-MELİKÜ'l-MUAZZAM

(الملك المعظّم)

Ebü'l-Feth (Ebü'l-Fütûh) el-Melikü'l-Muazzam Melikü Mülûki'l-Arab ve'l-Acem Şerefüddîn Îsâ b. el-Meliki'l-Âdil Ebî Bekr Muhammed b. Eyyûb (ö. 624/1227)

Dımaşk Eyyûbî meliki (1218-1227).

576 (1180) veya 578 (1182) yılında Kahire'de doğdu ve Dımaşk'ta yetişti. Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî'den Hanefî fıkhı, Ebü'l-Yümn el-Kindî'den nahiv ve edebiyat öğrendi. Ebü'l-Yümn el-Kindî'den Kitâbü Sîbeveyhi'yi, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Ḥücce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa ile el-Îżâḥ fi'n-naḥv'ini, İbn Taberzed'den Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini okudu.

594'te (1198) Sultan el-Melikü'l-Azîz tarafından babası I. el-Melikü'l-Âdil'in isteği üzerine Dımaşk valiliğine tayin edildi. Daha sonra büyük sultan olan babası I. el-Melikü'l-Âdil genellikle Dımaşk'ta ikamet ettiğinden el-Melikü'l-Muazzam onun sağlığında hep ikinci planda kaldı. Babası ülke topraklarını oğulları arasında paylaştırdığında Dımaşk, Güney Suriye ve Filistin'i el-Melikü'l-Muazzam'ın hâkimiyetine bıraktıysa da o babasının emirleri doğrultusunda hareket etti. İlme düşkünlüğüyle tanınan el-Melikü'l-Muazzam bu dönemde Dımaşk'ta daha ziyade ilim meclislerine katılarak bu alanda kendini geliştirdi.

el-Melikü'l-Muazzam 597'de (1201) Banyas kuşatmasına katıldı ve babasının emriyle Sarhad'da bulunan el-Melikü'l-Efdal Ali üzerine yürüdü. Fakat onun Halep'e sığınması ve kendisine yardımcı kuvvetlerin gelmemesi yüzünden geri döndü. Zilkade 597'de (Ağustos 1201) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğullarının Dımaşk ve Kahire'yi amcaları I. el-Melikü'l-Âdil'den geri almak için yaptıkları girişim başarısızlıkla sonuçlandı. Bu olayın ardından gerçekleşen anlaşmayla Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin oğulları I. el-Melikü'l-Âdil'i büyük sultan olarak tanıdılar. Bunun oğulları el-Melikü'l-Muazzam Dımaşk, el-Melikü'l-Kâmil Muhammed Kahire nâibi

olarak kaldı.

Bölgede bulunan Haçlılar'ın Eyyûbî topraklarına yaptıkları saldırılar üzerine 603'te (1207) el-Melikü'l-Âdil tarafından gönderilen, el-Melikü'l-Muazzam'ın da içinde bulunduğu 10.000 kişilik bir ordu önce Hısnülekrâd'ı, ardından Trablus'u kuşattı. Ancak birkaç kalenin ele geçirilmesi dışında bir başarı sağlanamadı. Rebîülevvel 607'de (Eylül 1210) el-Melikü'l-Muazzam'ın kumandasında Nablus'tan hareket eden bir askerî birlik Akkâ çevresindeki köyleri yağmalayınca Haçlılar barış teklif ettiler. İstekleri kabul edilerek bir anlaşma yapıldı. el-Melikü'l-Muazzam aynı yıl Tûr dağında bir kale inşasıyla görevlendirildi. Ertesi yıl Kahire'ye giden el-Melikü'l-Muazzam, isyan edip kaçan Emîr İzzeddin Üsâme'yi yakalayarak onun nâibi olduğu Kevkeb ve Aclûn'u topraklarına kattı. Daha sonra bazı yerler karşılığında Sarhad'ı da hâkimi İbn Karaca'dan aldı. İnşası ancak 612'de (1215) tamamlanan Tûr Kalesi, V. Haçlı Seferi sırasında (1218-1221) babasının emriyle el-Melikü'l-Muazzam tarafından yıkıldı.

V. Haçlı Seferi devam ederken gerektiğinde Kudüs'ü korumak maksadıyla

Nablus'a giden el-Melikü'l-Muazzam burada Haçlılar'a karşı başarıyla mücadele etti. Babasının ölüm haberini Haçlılar Dimyat önlerinde iken aldı. Nablus'tan hemen Dımaşk'a gitti ve devlet hazinesine el koyarak ümerâdan biat aldı (615/1218). I. el-Melikü'l-Âdil'in ölümüyle Eyyûbî birliği tekrar parçalandı. el-Melikü'l-Muazzam Güney Suriye ve Filistin, kardeşleri el-Melikü'l-Kâmil Mısır, el-Melikü'l-Eşref Mûsâ Kuzey Suriye ve el-Cezîre'ye hâkim oldu. Mısır hâkimi olan büyük kardeş el-Melikü'l-Kâmil'in sultanlığı kardeşleri tarafından kabul edilip hutbede ismi okunmakla birlikte her melik bağımsız olarak hareket etti.

Dımaşk'a hükmeden el-Melikü'l-Muazzam hâkimiyetinin ilk yıllarında kardeşleriyle iyi geçindi ve onlara yardımda bulundu. Nitekim Dimyat'ta Haçlılar'la mücadele eden ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'in yardımına gitti. Babasının ölümü sırasında çıkan karışıklığı fırsat bilerek Mısır'da isyan eden İmâdeddin İbnü'l-Maştûb'u bertaraf etti. Haçlılar'ın Dimyat kuşatmasını kırmak için bir süre Mısır'da kalan el-Melikü'l-Muazzam, Zilhicce 615'te (Mart 1219) Dımaşk'a dönerek Haçlılar'ın eline geçmesi durumunda Akkâ'dan sonra ikinci bir üs olarak kullanabilecekleri

Kudüs’ün surlarını ve diğer birkaç kaleyi yıktırdı. Şâban 616’da (Ekim 1219) tekrar Mısır’a giden el-Melikü’l-Muazzam’ın Mısır’a ulaşmasının ardından Dimyat Haçlılar’ın eline geçti. el-Melikü’l-Muazzam hemen topraklarına dönerek bölgedeki Haçlı kalelerine hücum etti ve bazılarını fethetmeye muvaffak oldu. 618 (1221) yılında Mansûre’de Haçlılar’a karşı direnen el-Melikü’l-Kâmil’in yardım talepleri üzerine bizzat el-Cezîre’ye gidip ağabeyinin çağrılarına kayıtsız kalan ve kendi bölgesindeki sorunlarla uğraşan kardeşi el-Melikü’l-Eşref’i Mısır’a gitmeye ikna etti. el-Melikü’l-Muazzam ve el-Melikü’l-Eşref’in bölgeye gelmesi üzerine ilerleyemeyen Haçlı orduları Mansûre’yi bırakarak üsleri Dimyat’a döndüler ve müslümanlarla anlaşıp Dimyat’ı terkettiler.

el-Melikü’l-Muazzam, V. Haçlı Seferi’nin ardından mahallî meselelerle ve kendi topraklarının güvenliğiyle ilgilendi. Bölgedeki diğer meliklerle ittifak kurarak kardeşi el-Melikü’l-Eşref’le mücadele etti. Zilhicce 619’da (Ocak 1223) yıllık vergiyi ödemeyen Hama hâkimi el-Melikü’n-Nâsır Kılıcarslan’ın üzerine yürüyüp Selemiye ve Maarretünnu‘mân’ı ele geçirdi. Hama’ya saldırmak için hazırlık yaparken kardeşleri el-Melikü’l-Kâmil ve el-Melikü’l-Eşref’in uyarıları sonucunda onlarla çatışmayı göze alamayıp zaptettiği toprakları iade etmek zorunda kaldı. Cemâziyelevvel 621’de (Haziran 1224) el-Melikü’l-Eşref’e karşı bir harekât başlattıysa da ağabeyi el-Melikü’l-Kâmil’in tehditleri neticesinde geri çekildi.

Kardeşi el-Melikü’l-Eşref’e karşı bölgede bulunan Celâleddin Hârizmşah ve diğer mahallî hâkimlerle bir ittifak yapan el-Melikü’l-Muazzam 623’te (1226) Humus’u kuşattı, ancak başarılı olamadı. Bu olaydan hemen sonra Dımaşk’a gelerek kendisiyle arasını düzeltmeye çalışan el-Melikü’l-Eşref’e oldukça iyi davranmakla birlikte onun topraklarına dönmesine izin vermeyip Dımaşk’ta on ay zorunlu ikamete tâbi tuttu. Zilkade 624’te (Ekim 1227) II. Friedrich kumandasında yeni bir Haçlı seferinin öncesinde ağabeyi el-Melikü’l-Kâmil’in Kudüs ve Filistin’i Haçlılar’a vererek anlaşma yapmaya taraftar olması üzerine Celâleddin Hârizmşah ile ittifakını daha da sağlamlaştırıp el-Melikü’l-Kâmil adına okunmakta olan hutbeye son verdi. II. Friedrich’in Kudüs’ün kendilerine bırakılması teklifiyle gelen elçisini reddetti.

Bu olayın ardından el-Melikü’l-Muazzam Dımaşk’ta 30 Zilkade veya 1

Zilhicce 624 (11 veya 12 Kasım 1227) tarihinde dizanteriden öldü. Önce Dımaşk Kalesi'nde defnedildi, naaşı daha sonra Cebelisâlihiye'de Muazzamiyye Medresesi'ndeki annesinin, kardeşi Mugīs'in ve bazı hânedan mensuplarının da gömüldüğü aile kabristanına nakledildi (1 Muharrem 627 / 20 Kasım 1229). Yerine oğlu el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Dâvûd geçti.

el-Melikü'l-Muazzam'ın zeki, cesur, gayretli, faziletli, ilme ve edebiyata düşkün bir hükümdar olduğu kaydedilmektedir. İbn Hallikân ona nisbet edilen bazı şiirleri duyduğunu, ancak tesbit edemediğini belirtir (Vefeyât, III, 494-495). Özellikle babasının gözetimi altında Dımaşk nâibi olduğu dönemde ilmî faaliyetlerde bulunan ve ilim meclislerine katılan el-Melikü'l-Muazzam'ın pek çok eseri ezbere bildiği rivayet edilir. İyi bir fakih ve nahiv âlimi olduğu belirtilen el-Melikü'l-Muazzam'ın sefere çıktığında dahi kitaplarını yanından ayırmadığı, âlimleri beraberinde götürdüğü ve fırsat buldukça ilimle meşgul olduğu kaydedilmektedir. Eyyûbî hânedanının tamamı Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen el-Melikü'l-Muazzam mutaassıp bir Hanefî idi. O kadar ki Mescidi Aksâ'nın Şâfiî olan imamını görevden alarak yerine bir Hanefî imam tayin etmişti. Kendisine uyan oğulları da bu mezhebi benimsediler. Hanefîliği seçmesinde dostu ve dönemin büyük âlimi Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin etkisi olmuştur. el-Melikü'l-Muazzam, Hatîb el-Bağdâdî'nin Târîḫu Baġdâd'ını okurken İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'yi eleştiren bazı rivayetleri görünce bu suçlamalara cevap vermek için es-Sehmü'l-muṣîb fi'r-red ʿale'l-Ḫaṭîb olarak da bilinen Kitâbü'r-Red ʿalâ Ebî Bekr el-Ḫaṭîb fî târîḫihî fî tercemeti'l-imâm sirâci'l-ümme Ebî Ḥanîfe en-Nuʿmân b. S̱âbit adıyla bir reddiye yazmıştır (Delhi 1350; Kahire 1351/1932; Beyrut 1985). Cemâleddin Abdullah b. Hâfız Abdülganî'den Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'ini fıkıh konularına göre tertip etmesini istemiş, Cemâleddin bir grup muhaddisle birlikte bu işe başlamış, ancak çalışma tamamlanmadan kendisi vefat etmiştir. Ayrıca bir divanı olan el-Melikü'l-Muazzam'ın İmam Muhammed'in el-Câmiʿu'l-kebîr'ine çevresinin yardımıyla bir şerh yazdığı da rivayet edilir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, onun fakihlerden Hanefî mezhebine dair bir derleme yapmalarını istediğini, onların da on ciltlik et-Teẕkire'yi telif ettiklerini kaydetmektedir (Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 647). el-Melikü'l-Muazzam bu eseri yanından ayırmaz ve onu devamlı okurdu. Bündârî'ye Şâhnâme'yi Arapça'ya tercüme ettiren el-Melikü'l-Muazzam, el-Câmiʿu'l-

kebîr’i ve Zemahşerî’nin el-Mufaṣṣal’ını ezberleyenlere 100 dinar para ve hil‘at verirdi. Ebû Ali’nin nahve dair el-Îżâḥ adlı eserini ezberleyenlere de 200 dinar vaad etmiş ve sözünde durmuştur (a.g.e., VIII/2, s. 647). Eyyûbîler devrinde yetişen meşhur edip ve tarihçi Bündârî Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî, Zübdetü’n-nuṣra ve nuḫbetü’l-ʿusra ile Şâhnâme’nin Arapça çevirisini kendisinden övgüyle söz ettiği (Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî, s. 51) el-Melikü’l-Muazzam’a takdim etmiştir. İbn Vâsıl ve Sıbt İbnü’l-Cevzî, el-Melikü’l-Muazzam’ı dindar ve mütevazi bir hükümdar olarak tanıtır. İki müellif de ona sempatiyle baktıklarından bu rivayetlerin biraz abartılı olduğu söylenebilir.

el-Melikü’l-Muazzam, Kudüs’te ve Mekke-Medine’ye giden hac yolu üzerinde önemli imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Dımaşk surlarını ve kapılarını tahkim ettirmiş, Dımaşk’taki Âdiliyye Medresesi’ni tamamlatmış, ayrıca Kāsiyûn dağı eteklerindeki Sâlihiye’de Muazzamiyye Medresesi adı verilen bir medrese yaptırmıştır. Kudüs’te de bir medrese inşa ettirmiş, Mescidi Aksâ’nın kubbesini onartmış

ve yedi kıraat üzere Kur’an okunması için vakıflar kurmuştur. Babasının döneminde Dımaşk Kalesi’nin yeniden inşasında görev alan el-Melikü’l-Muazzam’ın en önemli projesi Hicaz yolunda yaptırdığı misafirhane ve inşa ettirdiği hamamlardır. Bunlardan ikisi Maan’da bulunmaktaydı. Dımaşk’tan Hicaz’a giden yolu genişletmiş, hacılar için Filistin’de iktâlar tahsis etmiş, Dımaşk’ta çarşı ve han yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Sene’l-Berḳı’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, s. 49-51; İbn Nazîf, et-Târîḫu’l-Manṣûrî (nşr. Ebü’l-Îd Dûdû), Dımaşk 1401/1981, bk. İndeks; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, bk. İndeks; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, III, 167, 190-201; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 494-496; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, III, bk. İndeks; IV, bk. İndeks; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 120-122; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, II, 682-684; Makrîzî, es-Sülûk

(Ziyâde), I/1-2, bk. İndeks; İzzeddin el-Askalânî, Şifâʾü’l-ḳulûb fî menâḳıbi Benî Eyyûb (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 276-290; İbn Kutluboğa, Tâcü’t-terâcim fî men ṣannefe mine’l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1412/1992, s. 171-172; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris, Dımaşk 1367/1948, I, 579-588; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye (nşr. Ahmed ez-Za‘bî), Beyrut 1418/1998, s. 247-249; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kāmil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, s. 27-31, 50, 52, 54, 56, 60, 68-70, 80-83, 88-91, 98-103, 106-108, 114-148; T. C. van Cleve, “The Fifth Crusade”, A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 378-382, 389-391, 398-401; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 108-109, 117-118, 135-209; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 118, 131-145; Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 344, 346, 352-362, 370, 415-416, 422; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 70; M. Sobernheim, “el-Melikü’l-Muazzam”, İA, VII, 673-674; R. S. Humphreys, “al-Muʿaẓẓam al-Malik”, EI^2 (İng.), VII, 273; Abdülkerim Özaydın, “Bündârî”, DİA, VI, 490.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ'l-MUZAFFER

(الملك المظفّر)

Ebû Saîd el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddîn Ömer b. Nûri'd-devle Şâhinşâh b. Eyyûb (ö. 587/1191)

Eyyûbîler'in Hama kolunun kurucusu ve ilk hükümdarı (1178-1191).

534'te (1139) doğdu. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yeğenidir. İskenderiye'de Hâfız Ebû Tâhir Ahmed b. Muhammed el-İsfahânî ve fakih Ebü't-Tâhir İsmâil b. Mekkî b. Avf ve diğer bazı âlimlerden dinî ilimleri tahsil etti. Selâhaddin'in danışmanı ve en yetenekli ordu kumandanlarından, idarî konularda devletin ileri gelenlerinden biri oldu. Onun Mısır dışında bulunduğu zamanlarda kendisine nâiblik etti. Askerî kabiliyetini ilk olarak 565'te (1169) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mısır'da idareyi ele almasından iki ay sonra Haçlılar'ın Dimyat kuşatmasını kaldırtmasıyla gösterdi. Selâhaddin'e Nûreddin Mahmud Zengî'ye karşı açıktan isyan etmesini tavsiye ettiyse de bu planı Selâhaddin'in babası zeki bir şekilde sonuçsuz bıraktı. Selâhaddin ancak Nûreddin Mahmud Zengî'nin vefatının ardından iktidarı tamamen eline geçirebilmiştir. Selâhaddin bundan sonra Takıyyüddin'e en önemli kumandanlıkları verdi ve 571'de (1175-76) onu Dımaşk valisi tayin etti. el-Melikü'l-Muzaffer, oğlu el-Melikü'l-Mansûr ile birlikte Selâhaddin'in yanında Suriye'deki savaşlara katıldı.

el-Melikü'l-Muzaffer, 573 (1177) yılında Remle'de müslümanlar için şanssız bir savaşta Franklar'a karşı çok cesur bir şekilde direndi, küçük oğlu Ahmed'i bu savaşta kaybetti (İbnü'l-Esîr, XI, 442). Bu sebeple Ebû Şâme el-Makdisî'ye göre hıristiyanlara karşı büyük bir kin duymaya başladı. Büyük oğlu Şâhinşah yedi yıl boyunca Templier'in (ed-Dâviyye) esiri oldu. Çok yüksek bir fidye ödenmesi ve bütün Templier esirlerinin serbest bırakılması karşılığında geri verildi. el-Melikü'l-Muzaffer, Kuzey Suriye'deki ilk topraklarını 574'te (1178) Selâhaddin'den aldı. Bu yerler stratejik açıdan çok önemli olan Hama ve çevresini kapsıyordu. Hama o sıralarda Zengîler'in elindeki Halep'e ve Haçlılar'ın elindeki Antakya'ya

sınırdı. Selâhaddin, el-Melikü'l-Muzaffer'in tavsiyesine uyarak Beytülahzân Kalesi'nin kendisine teslim edilmesi için Haçlılar'la pazarlığa oturmayı reddetti; onun yerine teslim için belirlenen parayı (100.000 dinar) kendi birliklerine dağıttı (el-Melikü'l-Mansûr, s. 24-31). Kalenin zorlu kuşatması ve fethi sırasında Takıyyüddin olağan üstü bir cesaret ve yararlık gösterdi. Ağır bir şekilde yaralanarak ölümden döndü. el-Melikü'l-Muzaffer kısa bir süre önce asıl askerî-siyasî görevi olan, Eyyûbîler'in Antakya'daki Haçlılar'a ve Anadolu Selçukluları'na karşı korunması çerçevesinde en büyük zaferini kazandı; Hısnıra'bân'da sadece 1000 kişilik ordusuyla Anadolu Selçuklu Sultanı II. Kılıcarslan'ın 20.000 kişilik ordusunu yenilgiye uğrattı (İbnü'l-Esîr, XI, 458).

Selâhaddin'in Kilikya Ermeni hâkimine karşı seferinin tamamlanmasının ardından el-Melikü'l-Muzaffer Hama'ya döndü (576/1180-81). Templier tarafından işgal altında tutulan Kerek Kalesi'ni Selâhaddin ile birlikte muhasara etti. Sultanın ordusuyla beraber Dımaşk'a gitti. Taberiye ve Beysân'ı kuşattı. Urfa ve Rakka'ya bir karşı sefer düzenledi. Musul'u kuşattı, Nusaybin'i ele geçirdi. Oğluyla birlikte Sincar'ın fethinden sonra Hama üzerinden Harran'a geldi (578/1182). Ertesi yıl Âmid'i kuşattı. Halep'in Selâhaddin'e teslimini sağladı ve Hama'ya döndü. el-Melikü'l-Muzaffer, Şâban 579'da (Aralık 1183) Mısır valiliğine tayin edildi; ayrıca birçok iktâın da sahibi oldu. Selâhaddin'in Kahire'de kalan veliaht oğlu el-Melikü'l-Efdal'in eğitimiyle görevlendirildiyse de el-Melikü'l-Efdal ile arasında tartışmalar çıktı. Her ikisi de peş peşe Kahire'den çağrıldı. Böylece Mısır valiliğinden alınan el-Melikü'l-Muzaffer Dımaşk'a geldi (582/1186). Selâhaddîn-i Eyyûbî burada önemli makamları ve şehirleri yeniden paylaştırdı. el-Melikü'l-Muzaffer Selâhaddin'in planlarına itaat etti ve Mısır'a karşılık kendisine Kuzey Suriye'deki Menbic, Maarretünnu'mân, Kefertâb ve daha önceleri bir Artuklu şehri olan Meyyâfârikīn verildi.

Eyyûbî hânedanının hâkimiyet sınırları Fırat üzerinden doğuya doğru genişlemişti. Selâhaddin, ordu teşkili ve ihtiyaçların giderilmesi için çok önemli olan bu toprakların kontrolü ve emniyet altına alınması için uğraşıyordu. Musul hâlâ gizliden düşmanlık besleyen vasalların elindeydi; ayrıca İldenizliler, Selçuklular ve Kuzey Mezopotamya'da genişleme politikası takip eden Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh gizli bir tehlike teşkil ediyordu.

el-Melikü'l-Muzaffer 583'te (1187) Hittîn Savaşı'nda ordunun sağ kanadını yönetti. Aynı yıl Akkâ zaferi ve Tibnîn'in (Toron) alınışı ile Sûr'un (Tyrus) muhasarasında büyük yararlıklar gösterdi. Başarılarından dolayı Haçlılar'dan geri alınan Cebele ve Lazkiye de kendisine verildi. Bu şekilde Selâhaddin, Kuzey Suriye'de Haçlılar'a karşı savaşta kendi ihtiyacı olan kaynak ve bağlantı yollarını tamamen el-Melikü'l-Muzaffer'in eline bırakmıştı. Böylece Kuzey Suriye ve el-Cezîre'de Eyyûbîler'in en güçlü ismi haline geldi.

III. Haçlı Seferi sırasında Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa'nın ordusuyla ilerlemesi esnasında Selâhaddin,

el-Melikü'l-Muzaffer'i Haçlılar'ı gözetlemesi için kuzeye gönderdi. el-Melikü'l-Muzaffer, Cemâziyelevvel-Şevval 586 (Haziran-Kasım 1190) arasındaki tarihlerde küçük çaplı saldırılarla Haçlı ordusunun ilerlemesini zorlaştırdı. Ancak onun lehine olan şartlar Akkâ'nın Haçlılar tarafından kuşatılmasıyla değişti. Haçlılar önce 585'te (1189) sonuçsuz kalan bir girişim başlattılar. Muhasara Selâhaddin'i hazırlıksız yakaladı. 583'te (1187) Selâhaddin tarafından fethedilen Akkâ, eski Kudüs Krallığı'nın en zengin ve en iyi korunan şehirlerinden biri olarak biliniyordu. Siyasî ve iktisadî açıdan burası çoktan Kudüs'ü geçmişti. Bu sebeple Akkâ'nın muhasarası Selâhaddin için bir güç ve prestij meselesi haline geldi. Buna rağmen el-Cezîre bölgesinden çağrılan ordunun gelmemesi yüzünden şehrin müslümanlar tarafından savunulması başarısızlığa uğradı. Başta Selâhaddin'in kâtibi İmâdüddin el-İsfahânî ve sonraki tarihçilerden Ebû Şâme el-Makdisî ile Ziyâeddin İbnü'l-Esîr olmak üzere bazı tarihçiler çağrılan birliklerin gelmemesinden, dolayısıyla Selâhaddin'in yenilgisinden el-Melikü'l-Efdal'i sorumlu tutmuşlardır (el-Fetḥu'l-ḳussî, s. 322, 358, 402-403; Kitâbü'r-Ravżateyn, II, 186). Bu tarihçiler, el-Melikü'l-Efdal'in ve el-Cezîre'deki vasalları olan Zengîler'in, Erbil'deki Kökböriler'in Akkâ'dan uzak kalışının farklı sebeplerinin olduğunu görmek istememişlerdir.

O zamana kadar Selâhaddin'e bağlı kalan el-Melikü'l-Muzaffer'in, onun kendisine emrettiği gibi Artuklu hâkimiyetinde bulunan Âmid ve Mardin'deki birlikleri harekete geçirmek yerine buradaki vasallara saldırarak Selâhaddin'in arzusunun hilâfına ve cihad görevini ihmal ederek

kendi iktidar alanını genişletmek isteyip istemediği kesin olarak bilinmemektedir. Muhakkak olan şudur ki Selâhaddin savaş arkadaşına, o henüz Safer 587'de (Mart 1191) Suriye'deki karargâhından ayrılmadan önce birlikleri tam zamanında hazır bulundurmasını ve Diyarbekir bölgesinde hiçbir hadiseye sebebiyet vermemesini sıkı sıkıya tembih etmişti (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 322-323). Muhtemelen el-Melikü'l-Muzaffer, gizli düşmanlık yapan ve istikrarsızlık kaynağı olan Artuklu vasallarının bölgesine girerek bunların topraklarını Selâhaddin'in birliklerinin finanse edilmesi için kullanmaya çalışırken kontrolü kaybetti. Önce Meyyâfârikīn yolu üzerindeki Süveydâ ve Hani şehirlerini aldı; ancak Meyyâfârikīn'i Ahlatlılar'a karşı savunmak, ardından Ahlat'ı kuşatmak ve bunun için Ahlat'ın 40 km. kuzeyinde bulunan Malazgirt'e saldırmak zorunda kaldı. Fakat el-Melikü'l-Muzaffer kuşatma seferi sırasında 19 Ramazan 587'de (10 Ekim 1191) vefat etti, cenazesi Hama'ya götürülüp orada defnedildi.

el-Melikü'l-Muzaffer'in Malazgirt'teki durumundan bağımsız olarak Musul, Sincar ve Cizre'deki birlikleri de eli kolu bağlı kalmış görünmektedir. Çünkü Cizre mahallî bir hükümdar tarafından kuşatılmıştı. Muzafferüddin Kökböri de Selçuklu İmparatorluğu'nun parçalanması ve halifenin Kuzey Mezopotamya'da genişlemeye girişmesi yüzünden çıkan problemler sebebiyle Akkâ'ya birlik gönderecek durumda değildi. el-Melikü'l-Muzaffer'in başına gelenler Selâhaddin'i Haçlılar'la pazarlık yapmaya zorladı. el-Melikü'l-Muzaffer'in vefatından sonra birlikleri oğlu el-Melikü'l-Mansûr Muhammed'i onun halefi olarak kabul ettiler.

el-Melikü'l-Muzaffer zor anlaşılır bir karaktere, cesur ve atılgan bir yapıya sahipti. Gayri müslimlere karşı acımasız olduğu kadar dinî konularda da hassastı. İskenderiye'de meşhur muhaddislerden hadis dinledi. İkamet ettiği Hama'nın çevresine duvar ördürttü; Âsi nehri kenarındaki bir tepede bulunan kaleyi tahkim etti. Aynı zamanda şiir yazan el-Melikü'l-Muzaffer'in divanı Ebü'l-Fidâ ve İbnü'd-Devâdârî tarafından itibar görmüştür (Târîḫ, III, 84; Kenzü'd-dürer, VII, 91). Âlim ve edipleri himaye ederdi. Kahire'de bir, Feyyûm'da iki, Urfa'da ve Dımaşk'ta birer medrese yaptırdı ve bunlar için büyük vakıflar tahsis etti.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu’l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, bk. İndeks; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; el-Melikü’l-Mansûr, Miẓmârü’l-ḥaḳāʾiḳ ve sırrü’l-ḫalâʾiḳ (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1968, tür.yer.; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, s. 684; Münzirî, et-Tekmile, I, 159-160; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 456-458; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu’l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi’ş-Şâm ve’l-Cezîre (nşr. A. M. Eddé, BEO, XXXII-XXXIII [1982] içinde), s. 265-402; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, II-III, tür.yer.; Ebü’l-Fidâ, Târîḫ, III, 84; İbnü’d-Devâdârî, Kenzü’d-dürer, VII, 91; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 57; a.mlf., “Some New Editions of Oriental Sources about Syria in the Time of the Crusades”, Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem (ed. R. C. Smail v.dğr.), Jerusalem 1982, s. 323-331; A. Ehrenkreutz, Saladin, Albany 1972, tür.yer.; H. A. R. Gibb, Life of Saladin, Oxford 1973, tür.yer.; R. Stephen Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, tür.yer.; H. Möhring, Saladin, Wiesbaden 1980, tür.yer.; M. C. Lyons - D. E. P. Jackson, Saladin, Cambridge 1982, tür.yer.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, bk. İndeks; J. Monte, “Taki ad-Din”, MW, XXXI (1941), s. 149-160; A. Hartmann, “al-Malik al-Mansūr”, ZDMG, CXXXVI (1986), s. 570-606.

Angelika Hartmann

el-MELİKÜ’l-MUZAFFER er-RESÛLÎ

(الملك المظفّر الرسولي)

Ebü’l-Mansûr el-Melikü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Nûriddîn Ömer b. Alî er-Resûlî et-Türkmânî (ö. 694/1295)

Resûlî hükümdarı (1250-1295).

619’da (1222) Mekke’de doğdu. Babası el-Melikü’l-Mansûr Nûreddin Ömer memlükleri tarafından Cened şehrinde öldürüldüğünde (Zilhicce 647 / Mart 1250) el-Melikü’l-Muzaffer iktâı olan Mehcem şehrinde bulunuyordu. Babasını katleden memlükler, diğer memlükleri de yanlarına alıp Tihâme’nin Feşâl köyündeki amcazadesi Fahreddin Ebû Bekir b. Bedreddin Hasan’ı el-Melikü’l-Muazzam unvanıyla sultan ilân ettiler (647/1250) ve birlikte Zebîd üzerine yürüdüler. Babasının ölüm haberini alan el-Melikü’l-Muzaffer de asker toplayıp Zebîd’e hareket etti. Akvâz denilen yere ulaşınca babasının memlükleriyle haberleşip kendilerine bazı vaadlerde bulundu, onlar da el-Melikü’l-Muzaffer’in saflarına katılmayı kabul ettiler. Taraflar arasında yapılan antlaşma

uyarınca memlükler el-Melikü’l-Muzaffer’i sultan olarak tanıdılar, babasının katillerini ve Fahreddin Ebû Bekir’i yakalayıp kendisine teslim ettiler. el-Melikü’l-Muzaffer büyük bir törenle Zebîd’e girdi. Zebîd ve Tihâme’yi ele geçirdikten sonra 648’de (1250) Aden’e hareket etti. Aynı yılın safer ayında (Mayıs 1250) Lehic ve Aden’i zaptetti. Meâfir’i aldıktan sonra Taiz’e yürüdü. Emîr Alemüddin Sencer eş-Şa‘bî Taiz’i teslim aldı (Cemâziyelevvel 648 / Ağustos 1250). Zeydîler’den Emîr Şemseddin Ahmed b. İmam Abdullah ile İmam Ahmed b. Hüseyin iş birliği yapıp el-Melikü’l-Muzaffer’in San‘a’da bulunan amcazadesi Esedüddin’e karşı yürüdüler. Esedüddin Berâş Kalesi’ne çekilmek zorunda kaldı (Cemâziyelevvel 648 / Ağustos 1250). İmam Ahmed savaş yapmadan San‘a’ya hâkim oldu. Bunun üzerine el-Melikü’l-Muzaffer San‘a’ya hareket

etti, onun yaklaştığını haber alan İmam Ahmed şehirden ayrıldı; Esedüddin onu takip ederek esir aldı. el-Melikü'l-Muzaffer 649'da (1251) Ta'ker Kalesi'ni de ele geçirdi.

Esedüddin bir süre sonra el-Melikü'l-Muzaffer'e karşı İmam Ahmed ile iş birliği yaptı ve ona biat etti (650/1252). Hâkimiyet sahasını genişletmek isteyen el-Melikü'l-Muzaffer, üvey annesi ve üvey kardeşleri Mufaddal ile Fâiz'in bulunduğu Dümlüe Kalesi'ni topraklarına kattı (Zilkade 650 / Ocak 1253). Esedüddin tekrar el-Melikü'l-Muzaffer'e itaat arzetti. Bu sırada Emîr Şemseddin Ahmed ile Benî Hamza eşrafı arasında ihtilâf çıktı ve Zeydîler el-Melikü'l-Muzaffer'den yardım istediler. O da Esedüddin'i onlara yardıma gönderdi (Zilhicce 651 / Şubat 1254). Berakış ve Zâhir kaleleri Resûlîler'in eline geçti. Emîr Esedüddin ile Emîr Şemseddin, Sa'de'de bulunan İmam Ahmed b. Hüseyin'in üzerine yürüdüler. İmam Ahmed, Seyyid Hasan b. Vehhâs'ı vekil bırakıp kaçtı. Resûlî kuvvetleri Hasan'ı esir aldıktan sonra Zarf'ta bulunan İmam Ahmed'e karşı yürüyerek onu da bozguna uğrattılar, birçok askerini öldürdüler, bir kısmını esir aldılar. Ahmed b. Yahyâ da esirler arasındaydı (Ramazan 652 / Ekim-Kasım 1254). Böylece İmam Ahmed b. Hüseyin'in hâkimiyetinde bulunan kuzeydeki toprakların büyük bölümü Resûlîler'in eline geçti.

el-Melikü'l-Muzaffer, Şevval 652'de (Kasım-Aralık 1254) Mübârizüddin b. Bertâs'ı Mekke'ye gönderdi. Fakat Şerîf İbn Ebû Nümey ile İdrîs b. Katâde onu bozguna uğrattılar. Emîr Şemseddin Ahmed, İmam Ahmed b. Hüseyin ile baş edemeyince el-Melikü'l-Muzaffer'den yardım istedi. O da kendisine yardımda bulundu ve Kahme şehrini ona iktâ etti (Şevval 652 / Kasım-Aralık 1254). 653'te (1255) Taiz'i başşehir yaptı. Bu sırada Zeydîler İmam Ahmed b. Hüseyin'e karşı ayaklandılar; yapılan savaşlar sırasında İmam Ahmed öldürüldü (Safer 656 / Şubat 1258), bu sayede el-Melikü'l-Muzaffer de rahat bir nefes aldı. el-Melikü'l-Muzaffer, Esedüddin ile aralarında tekrar anlaşmazlık çıkınca onu San'a'dan uzaklaştırıp Muharrem 658'de (Aralık 1259) şehre girdi. Bir süre burada kaldıktan sonra Alemüddin Sencer eş-Şa'bî'yi San'a'da görevlendirerek şehirden ayrıldı. el-Melikü'l-Muzaffer ile ilişkisi iyice bozulan Esedüddin, Benî Hâtim'den aracılık etmesini istedi. Ayrıca sultana mektup gönderip af ve eman diledi. el-Melikü'l-Muzaffer onun huzuruna gelmesini kabul etti, ancak San'a Valisi Şemseddin Ali b. Yahyâ ile birlikte huzura çıktıklarında her ikisini de tevkif ettirip hapse

attırdı. Esedüddin’in ölümüyle (Zilhicce 658 / Kasım 1260) el-Melikü’l-Muzaffer kaypak bir politika izleyen bir hânedan mensubundan kurtulmuş oldu. İmam Ahmed b. Hüseyin’in öldürülmesinden (656/1258) ve halefi Hasan b. Vehhâs’ın 658’de (1260) Benî Hamza tarafından tevkif edilmesinden sonra Zeydîler Benî Hamza’nın liderliğinde el-Melikü’l-Muzaffer’e itaat arzettiler. Böylece Yemen’de huzur ve sükûn sağlanmış oldu.

el-Melikü’l-Muzaffer önce Tavaşî Nizâmeddin Muhtass’ı, ardından Alemüddin Sencer eş-Şa‘bî’yi San‘a valisi tayin etti. Ülkedeki karışıklıkları giderdikten sonra 659 Şevvalinde (Eylül 1261) Benî Hamza’nın reisleriyle birlikte hacca giden el-Melikü’l-Muzaffer 660 Saferinde (Ocak 1262) Yemen’e döndü. Fakat ülkedeki huzur ve sükûn çok uzun sürmedi. el-Melikü’l-Muzaffer hacda iken Şerîf Yahyâ b. Muhammed es-Sirâcî ez-Zeydî 656’da (1258) Huzûr şehrinde imamlığını ilân edip halktan biat aldı. San‘a Valisi Alemüddin Sencer müdahale edince İmam Yahyâ kaçmak zorunda kaldı. Ardından yakalanıp gözlerine mil çekildi ve hapsedildi (660/1262). Benî Hamza’nın bir kısmı sultanı desteklerken bir kısmı da şiddetle muhalefet ediyordu. Nitekim İmam Abdullah b. Hamza’nın oğlu Şerîf İzzeddin Muhammed onun yanında yer alırken Sârimüddin Dâvûd düşmanca bir tavır içindeydi. el-Melikü’l-Muzaffer 661-664 (1262-1266) yıllarında onunla mücadele etmek zorunda kaldı. Zeydîler’le mücadeleyi sürdüren el-Melikü’l-Muzaffer 666’da (1267-68) Sa‘de’ye yürüyüp şehri tahrip etti. Bunun üzerine bütün Zeydîler Sârimüddin’in bayrağı altında toplanıp Resûlî kuvvetlerini bozguna uğrattılar. Ancak Zeydîler San’a’nın işgali konusunda ihtilâfa düşüp dağıldılar. Bunu fırsat bilen sultan San‘a Valisi Alemüddin Sencer’i Sa‘de’ye gönderip şehri ele geçirdi (Safer 668 / Ekim 1269). Benî Hamza tekrar itaat arzetti ve barış yapıldı (Şâban 668 / Nisan 1270). Sultan 670 (1271-72) yılında Yemen dağlarının kuzeyine akınlar düzenledi.

İmam İbrâhim b. Tâceddin Zeydîler’in başına geçerek Resûlî birliklerini bozguna uğrattı. Bazı yerleri ele geçirip San‘a’yı tehdit etmeye başladı. Sultan büyük bir ordunun başında harekete geçip San‘a civarındaki bir kısım yerleri geri aldı. Daha sonra Alemüddin Sencer, Zeydî topraklarına saldırdı ve birçok kaleyi zaptedip bol miktarda ganimet topladı. Bu mücadele 672 (1273-74) yılında bir antlaşmayla sona erdi.

İmam Emîr Sârimüddin Dâvûd, İzzeddin Muhammed ve diğer eşraf 5 Cemâziyelevvel 674'te (27 Ekim 1275) San'a'ya geldiler ve 15 Cemâziyelevvel'de (6 Kasım) Alemüddin Sencer üzerine yürüdüler. Bunu duyan el-Melikü'l-Muzaffer hemen yardıma koştu ve yapılan savaşta eşraf yenildi. el-Melikü'l-Muzaffer esir düşen İmam Mehdî İbrâhim b. Tâceddin'i yanına alıp Taiz'e gitti. İmam Mehdî İbrâhim Safer 683'te (NisanMayıs 1284) hapiste ölünce yerine Mutahhar b. Yahyâ geçti. Sultan, Zeydîler arasına ihtilâf sokarak onları güçsüz duruma düşürdü ve Ramazan 676'da (Şubat 1278) Zeydîler'e ait kaleleri ele geçirdi. Bundan sonraki iki yıl kısmen huzur içinde geçti. el-Melikü'l-Muzaffer, 28 Receb 678'de (4 Aralık 1279) Zafâr'ı ele geçirip Emîr Özdemir Sungur'u buraya vali tayin ettikten sonra Hadramut ve Şibâm'a yürüyerek buraları da topraklarına kattı (679/1280). Böylece bölgede büyük bir itibar kazanmış oldu.

San'a'daki kasrın çökmesi sebebiyle enkaz altında kalan Alemüddin Sencer öldü (18 Rebîülâhir 682 / 16 Temmuz 1283). Bu olay üzerine Sârimüddin Dâvûd San'a'ya yürüdü. Fakat tarihçi Bedreddin Muhammed b. Hâtim şehri başarıyla savundu. Sârimüddin 684'te (1285) el-Melikü'l-Muzaffer'e mektup yazıp barış talebinde bulundu. Yapılan antlaşmaya rağmen Sârimüddin çok geçmeden İmam Mutahhar b. Yahyâ ile iş birliği yaparak el-Melikü'l-Muzaffer'e saldırmaya karar verdi. Sultan, oğlu el-Melikü'l-Vâsiḳ'ın yardımıyla bu tehlikeyi bertaraf etti. Ardından Sârimüddin tekrar barış isteyince hem Sârimüddin hem İmam Mutahhar

ile ayrı ayrı barış antlaşmaları imzalandı. Sencer'in ölümünden sonra el-Melikü'l-Muzaffer San'a'yı oğlu el-Melikü'l-Vâsiḳ Nûreddin'e iktâ etti. San'a 686 (1287) yılına kadar onun idaresinde kaldı. Ardından burayı diğer oğlu el-Melikü'l-Eşref'e iktâ etti.

Emîr Sârimüddin Dâvûd'un Safer 689'da (Şubat 1290) ölümüyle el-Melikü'l-Muzaffer güçlü bir rakibinden daha kurtulmuş oldu. 693'te (1294) tekrar karışıklık çıkınca sultan, oğlu el-Melikü'l-Eşref'i San'a'ya gönderdi ve halkı itaat altına aldı. el-Melikü'l-Eşref, Şerîf Ali b. Abdullah ile San'a'da bir barış antlaşması imzaladı (1 Muharrem 694 / 21 Kasım 1294).

el-Melikü'l-Muzaffer bütün Yemen'i oğlu el-Melikü'l-Eşref'e verdi ve onu

Taiz’de yerleştirip kendisi Seabât’a çekildi. Resûlîler onun zamanında çok geniş bir alanda hâkimiyet kurdular. el-Melikü’l-Muzaffer 13 Ramazan 694’te (27 Temmuz 1295) Seabât’ta vefat etti ve orada defnedildi. Yerine veliaht ilân ettiği oğlu el-Melikü’l-Eşref geçti. el-Melikü’l-Muzaffer’in ölüm haberini alan İmam Mutahhar b. Yahyâ, “Küçük Tübba‘ (Yemen kralı), asrın Muâviye’si, kalemiyle kılıç ve mızraklarımızı parçalayan insan öldü” demiştir (Ali b. Hasan el-Hazrecî, I, 275).

el-Melikü’l-Muzaffer asil, cömert, savaşlarda zafer kazanmak için hiçbir masraftan kaçınmayan bir kumandan ve iyi bir devlet adamıydı. Halka karşı çok iyi davranırdı. Moğollar’ın Bağdat’ı istilâ edip son Abbâsî halifesi Müsta‘sım-Billâh’ı katletmelerinden (656/1258) sonra İslâm dünyasının başsız kaldığını düşünüp halifeliğini ilân etti. Çin’den gelen bir heyet oradaki müslümanların sıkıntılarını ve çocuklarını sünnet ettirmelerine engel olunduğunu anlattı. el-Melikü’l-Muzaffer, hemen Çin hükümdarına kıymetli hediyelerle birlikte mektup gönderip müslümanların çocuklarını sünnet ettirmelerine izin vermesini istedi, Çin hükümdarı da bu isteğini kabul etti. Ayrıca Memlük sultanlarıyla da iyi ilişkiler kurarak durumunu güçlendirdi. Abbâsî halifesinin öldürülmesinden sonra Kâbe’ye ilk defa örtü gönderen de el-Melikü’l-Muzaffer’dir. İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen el-Melikü’l-Muzaffer Taiz’de bir medrese (el-Medresetü’l-Muzafferiyye) ve bir cami (Câmiu’l-Muzaffer) yaptırdı. Günümüze kadar ayakta kalan cami hâlâ şehrin en büyük camilerinden biridir. Ayrıca Hays’ta bir hankah, Zafâr’da bir medrese ve Mehcem’de bir cami inşa ettirmiştir.

Devrin âlimleri arasında yer alan el-Melikü’l-Muzaffer tıp, hadis, eğlence, yazı ve yazı malzemeleri konusunda çeşitli eserler kaleme almıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Erbaʿûne ḥadîs̱en, el-Muḫteriʿ fî fünûni’ṣ-ṣunʿ, el-ʿİḳdü’n-nefîs fî müfâkeheti’l-celîs (Müfâkehâtü’l-câlis), el-Meṭâlib fî tesyîri’n-neyyireyn ve ḥarekâti’l-kevâkib, el-Beyân fî keşfi ʿilmi’ṭ-ṭıb li’l-ʿayân (yazma nüshaları için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 55-56). Bazı kaynaklarda el-Melikü’l-Muzaffer’e nisbet edilen el-Muʿtemed fî müfredâti’ṭ-ṭıb adlı eser (Kahire 1329) oğlu el-Melikü’l-Eşref’e aittir (a.g.e., s. 58).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hâtim, es-Simṭü'l-ġāli'ṣ-ṣemen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974, I, 241-568; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer, İstanbul 1286, IV, 34; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 88-100; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 341; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1329/1911, I, 83-284; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 31; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, bk. İndeks; Târîḫu'd-devleti'r-Resûliyye fi'l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), San'a 1405/1984; S. L. Pool, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem), İstanbul 1345/1927, s. 130-131; Serkîs, Muʿcem, II, 1417-1418; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, el-Yemen ʿabre't-târîḫ, Âbidîn 1384/1964, s. 222-223; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen, Wiesbaden 1979, s. 54-56, 58; M. Abdülâl Ahmed, Benû Resûl ve Benû Ṭâhir ve ʿalâḳatü'l-Yemen el-ḫâriciyye fî ʿahdihimâ, İskenderiye 1980, s. 117-162; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 97-98; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 243-244; A. el-Shami - R. B. Serjeant, "Regional Literature: The Yemen", ʿAbbasid Belles-Lettres (ed. J. Ashtiany v.dğr.), Cambridge 1990, s. 461-468; Hüseyin Abdullah el-Ömerî, "Benû Resûl", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, I, 173-174, a.mlf., "Yûsuf b. ʿÖmer b. ʿAlî er-Resûlî", a.e., II, 1036; R. Smith - V. Porter, "The Rasulids in Dhofar in the VIIth-VIIIth/XIII-XIVth Centuries", JRAS, sy. 1 (1988), s. 27-31, 33; G. R. Smith, "Rasūlids", EI² (İng.), VIII, 455; a.mlf., "Taʿizz", a.e., X, 118; Rebî' Hâmid Halîfe, "Tirâẓü'l-meskûkâti'r-Resûliyye", el-İklîl, VII/2, San'a 1989, s. 44-47; Abdul Ali, "The Rasūlids of Yemen: A Power of International Significance", HI, XIX/4 (1996), s. 19-20; R. Strothmann, "Zeydiye", İA, XIII, 550.

Abdülkerim Özaydın

el-MELİKÜ’l-MÜEYYED el-MAHMÛDÎ

(bk. ŞEYH el-MAHMÛDÎ).

el-MELİKÜ’l-MÜEYYED er-RESÛLÎ

(الملك المؤيّد الرسولي)

el-Melikü’l-Müeyyed Hizebrüddîn Dâvûd b. Yûsuf b. Ömer er-Resûlî (ö. 721/1321)

Yemen’de hüküm süren Resûlîler hânedanı hükümdarlarından (1296-1321)

(bk. RESÛLÎLER).

el-MELİKÜ'n-NÂSIR, Dâvûd

(الملك الناصر داود)

Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Salâhuddîn Dâvûd b. el-Meliki'l-Muazzam Îsâ b. el-Meliki'l-Âdil Ebî Bekr Muhammed (ö. 656/1258)

Eyyûbîler'in Dımaşk (1227-1229) ve Kerek (1229-1247) hâkimi.

Cemâziyelevvel 603'te (Aralık 1206) doğdu. Annesi Türk kökenlidir. Babasının ölümünden sonra Dımaşk hâkimi oldu (624 Zilkade sonu / 1227 Kasım başı) ve hâkimiyeti büyük sultan olan amcası el-Melikü'l-Kâmil Muhammed tarafından tanındı (625/1228). Henüz çok genç ve devlet işlerinde tecrübesiz olduğundan babasının memlükü ve üstâdârı Emîr İzzeddin Aybek el-Muazzamî ona yardımcı tayin edildi.

Ertesi yıl amcası el-Melikü'l-Kâmil'in Şevbek'i istemesine karşı çıkınca Gazze'ye gelen el-Melikü'l-Kâmil yeğenine ait Kudüs, Nablus gibi şehirlere nâibler gönderdi. el-Melikü'n-Nâsır'ın yardım istediği diğer amcası el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, Dımaşk'a geldiyse de kısa bir müddet sonra ağabeyi el-Melikü'l-Kâmil'le anlaşarak Dımaşk'ı kuşattı. II. Friedrich'le anlaşan ve Kudüs'ü Haçlılar'a veren el-Melikü'l-Kâmil de kuşatmaya katıldı. Amcalarına karşı direnemeyeceğini anlayan el-Melikü'n-Nâsır şehri teslim etti (626/1229). Yapılan anlaşma gereğince Dımaşk'ta el-Melikü'l-Eşref'in hâkimiyeti tanındı; el-Melikü'n-Nâsır'a başta Kerek olmak üzere Ürdün ve Filistin'de bazı kalelerle

şehirler verildi. Bundan sonra el-Melikü'l-Kâmil'in kızı Âşûrâ Hatun'la evlenen el-Melikü'n-Nâsır'ın amcasıyla iyi ilişkiler kurduğu ve onun seferlerine katıldığı görülmektedir. Ancak 633'te (1236) kendisine karşı planlar yaptığı bahanesiyle el-Melikü'l-Kâmil'in elindeki toprakları alacağından korkan el-Melikü'n-Nâsır Bağdat'a giderek halifeye sığındı ve onun araya girmesiyle topraklarına geri döndü.

el-Melikü'l-Kâmil aleyhine ittifak yapan Eyyûbî meliklerine karşı el-

Melikü'n-Nâsır amcasıyla birlikte oldu. el-Melikü'l-Eşref'in ölümü üzerine yine beraberce Dımaşk'ı kuşatarak şehri veliaht tayin edilen el-Melikü's-Sâlih İmâdüddin İsmâil'in elinden aldılar (635/1238). Ancak Dımaşk'ı el-Melikü'n-Nâsır'a teslim edeceğine söz veren el-Melikü'l-Kâmil bunun hemen ardından vefat edince Dımaşk'ta toplanan ümerâ, daha kolay nüfuz edebileceği II. el-Melikü'l-Âdil'i Kahire'de büyük sultan seçerken el-Melikü'l-Cevâd'ı da onun Dımaşk nâibi olarak tayin etti. Bunun üzerine Dımaşk halkının, şehirde kalması hususundaki ısrarına rağmen Filistin'e giden el-Melikü'n-Nâsır kendi toprakları saydığı bölgeyi işgal ettiyse de Nablus'ta el-Melikü'l-Cevâd'a yenilip Kerek'e döndü ve bu oldubittiyi kabul ederek Ürdün ile Filistin'de bazı şehir ve kalelerde hüküm sürdü.

Dımaşk'ı geri almak arzusuyla çeşitli ittifaklar arayan el-Melikü'n-Nâsır, II. el-Melikü'l-Âdil'le anlaşıp Kahire'ye gittiyse de bir müddet sonra onunla da bozuşup Kerek'e döndü. Bu sırada el-Melikü'n-Nâsır için yeni bir fırsat doğdu. Mısır'ı almak için Filistin'de bulunan el-Melikü'l-Kâmil'in büyük oğlu el-Melikü's-Sâlih Eyyûb askerlerinin kendisini terketmesi üzerine yalnız kalmıştı. Onu yakalayıp hapseden el-Melikü'n-Nâsır, II. el-Melikü'l-Âdil'in büyük meblağlar karşılığında kardeşini kendisine teslim etme teklifini reddetti. Bu sırada Haçlılar'ın anlaşmaya aykırı olarak Kudüs'te tahkimat yaptıkları haberini alınca onlara karşı yürüyerek şehri tekrar fethetti ve tahkimatları yıktırdı (9 Cemâziyelevvel 637 / 7 Aralık 1239). Bir müddet Kerek'te hapiste tuttuğu el-Melikü's-Sâlih'i de Kudüs'e getirtip onun adına hutbe okuttu. Mısır'ı ele geçirmek üzere birlikte yola çıktılarsa da II. el-Melikü'l-Âdil ve ona yardıma gelen İmâdüddin İsmâil'in orduları arasında kaldıklarından geri çekildiler. Ancak bir süre sonra el-Melikü'l-Âdil'in, kumandanları tarafından tutuklandığı haberi ulaşınca Mısır'a gittiler. Böylece el-Melikü's-Sâlih Eyyûb büyük sultan oldu (25 Zilkade 637 / 17 Haziran 1240). Aralarında yaptıkları anlaşma gereği Mısır ve Suriye'yi aldıkları takdirde Suriye el-Melikü'n-Nâsır'ın olacaktı. Şevbek'in kendisine verilmesi isteği kabul görmeyince tekrar Kerek'e dönen el-Melikü'n-Nâsır bu defa da el-Melikü's-Sâlih'e karşı diğer Eyyûbî melikleriyle anlaşma yoluna gitti. Ertesi yıl Belkā civarında el-Melikü's-Sâlih tarafından yenilgiye uğratılınca yine Kerek'e çekildi. Ardından Filistin'deki Haçlılar'la uğraşmaya başlayan ve bir müddet onlara karşı başarıyla mücadele veren el-Melikü'n-Nâsır, daha sonra iki düşmandan birini bertaraf etmek amacıyla Haçlılar'la ittifak kurarak Kudüs'ü onlara

teslim etti. 642 (1244) yılına gelindiğinde el-Melikü'n-Nâsır'ın elinde sadece Ürdün'deki Kerek, Belkā ve Aclûn kalmıştı.

Bu sırada el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un müttefiki olan Hârizmliler'in sebep olduğu istikrarsızlıktan faydalanan ve onlarla anlaşan el-Melikü'n-Nâsır Kudüs, Nablus gibi Filistin şehirlerini ele geçirerek durumunu güçlendirdiyse de el-Melikü's-Sâlih iki yıl içinde Filistin'deki bu toprakların yanı sıra onun Ürdün'deki önemli kalelerinden olan Aclûn'a da sahip oldu. 644'te (1246) Salt yakınlarında el-Melikü's-Sâlih'e yenilen el-Melikü'n-Nâsır'ın elinde müstahkem Kerek Kalesi'nden başka bir yer kalmadı. Ertesi yıl Kerek'i oğlu II. el-Melikü'l-Muazzam Îsâ'ya bırakarak Halep'e giden ve el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'a sığınan el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un diğer iki oğlu kardeşlerini tutuklayıp Kerek'i bazı iktâlar karşılığında el-Melikü's-Sâlih'e terkettiler (647/1249). Şâban 648'de (Kasım 1250) Humus'ta el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un tutukladığı el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd halifenin araya girmesiyle yaklaşık üç yıl sonra serbest bırakıldı. Şahsî hazinesinin bulunduğu Bağdat'a giden el-Melikü'n-Nâsır burada kabul görmediği gibi müsadere edilen mallarını da alamadı. Ardından hac farîzasını yerine getirerek Âne civarında yoksulluk içinde yaşarken Kerek hâkimi el-Melikü'l-Mugīs tarafından tutuklandıysa da yine halifenin aracılığıyla serbest bırakıldı. Dımaşk yakınlarında Buveydâ köyünde vebadan öldü ve babasının türbesine defnedildi (Cemâziyelevvel 656 / Mayıs 1258).

İlim meclisleri tertip etmekten ve değerli kitaplar satın almaktan hoşlanan el-Melikü'n-Nâsır aynı zamanda şairdi. Muhammed b. Ahmed el-Katîî ve Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî'den hadis, Hüsrevşâhî'den aklî ilimler okumuştu. Onun ilim meclislerine Seyfeddin el-Âmidî ve Tâceddin el-Urmevî gibi ünlü âlimler de katılırdı. Özellikle Kerek'te bulunduğu devirde ilimle uğraşan el-Melikü'n-Nâsır, Eyyûbî tarihinin en önemli eserlerinden olan Müferricü'l-kürûb fî aḫbâri benî Eyyûb'un müellifi İbn Vâsıl ve babası Sâlim b. Nasrullah'ı da hizmetine almıştı. el-Melikü'n-Nâsır'ın daveti üzerine Kerek'e gelen dil âlimi Cemâleddin İbnü'l-Hâcib de el-Kâfiye adlı eserini onun için el-Vâfiye naẓmü'l-Kâfiye adıyla manzum hale getirip kendisine okutmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, s. 54-57, 678, 684, 700-701, 707-709, 714, 717, 720-721, 726-729, 735-737, 745-747, 753, 760-765, 794; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV, 201, 206, 218-231, 236-240, 245, 252-258, 330-331; V, 12-19, 35, 39-40, 100-114, 125-127, 146-152, 172-173, 191-195, 207, 214-215, 239, 253-258, 270-274, 278, 300-301, 328, 332-333, 338, 348, 350, 363-364; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 496; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 126-178; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 238-239, 240-241, 252, 256, 258, 259, 261-269, 273, 279, 285, 290, 293, 298-299, 303-304; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 262-267, 272-274, 291, 295, 297, 302-303; I/2, s. 268-269, 273-332, 412; İzzeddin el-Askalânî, Şifâʾü’l-ḳulûb fî menâḳıbi Benî Eyyûb (nşr. Nâzım Reşîd), Bağdad 1978, s. 346-357; H. L. Gottschalk, al-Malik al-Kamil von Egypten und seine Zeit, Wiesbaden 1958, bk. İndeks; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 193-206, 222, 228-229, 231-232, 240-243, 253, 260-276, 289, 467; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 162-164, 182-191, 194, 198; Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İstanbul 1992, VI, 362-364, 367, 369-386; Cengiz Tomar, Memlük Devleti’nin Kuruluşu: 1240-1260 (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 10-22, 31-38; K. V. Zetterstéen, “al-Nāṣır”, EI² (İng.), VII, 989-990.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ’n-NÂSIR, Ferec

(bk. FEREC).

el-MELİKÜ’n-NÂSIR, Hasan

(bk. HASAN b. MUHAMMED b. KALAVUN).

el-MELİKÜ’n-NÂSIR, Muhammed

(bk. MUHAMMED b. KALAVUN).

el-MELİKÜ'n-NÂSIR, Yûsuf

(الملك الناصر يوسف)

Ebü'l-Muzaffer el-Melikü'n-Nâsır Salâhuddîn Yûsuf b. el-Meliki'l-Azîz Muhammed b. el-Meliki'z-Zâhir Gāzi (ö. 658/1260)

Eyyûbîler'in Halep ve Dımaşk kolu hükümdarı (1236-1260).

627'de (1230) Halep'te doğdu. Babası el-Melikü'l-Azîz Muhammed'in Rebîülevvel 634'te (Kasım 1236) ölmesi üzerine yedi yaşında iken Halep meliki oldu. İktidarının ilk yıllarında meliklik, babaannesi Dayfe Hatun başkanlığında bir grup devlet adamı tarafından idare edildi. el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf'un Halep hâkimiyetini Sultan el-Melikü'l-Kâmil Muhammed de tanıdı. Dayfe Hatun'un ölümüne kadar (640/1242) süren bu ilk dönemde Halep yönetiminin temel politikası, Halep'in bağımsızlığını korumak ve genişlemekti. Bu devirde Maarretünnu'mân ve Ca'ber kaleleri Halep melikliği topraklarına katıldı. Hama uzun süre kuşatıldıysa da alınamadı. 638'de (1240) isyan eden ve Halep yakınlarına gelerek yağmalarda bulunan Hârizmliler, uzun süren bir mücadeleden sonra Humus Eyyûbî hâkimi el-Melikü'l-Mansûr İbrâhim'in yardımıyla bertaraf edildi. Bu esnada Harran, Ruha (Urfa), Re'sül'ayn, Rakka ve Suruç Halep melikliği sınırlarına dahil edildi.

Dayfe Hatun öldüğünde on üç yaşlarında olan el-Melikü'n-Nâsır, bağımsız hareket etmeye başladığı bu dönemde Şemseddin Lü'lü' el-Emînî gibi tecrübeli devlet adamlarından istifade etti. 646'da (1248) el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın hâkimiyetindeki Humus'u kuşatan el-Melikü'n-Nâsır şehri ele geçirdi. Ertesi yıl Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü'ü yenerek Nusaybin'i topraklarına kattı.

el-Melikü'n-Nâsır, 648 (1250) yılında Mısır'daki son Eyyûbî sultanı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ı Memlükler'in öldürmesi üzerine ümerâ tarafından Dımaşk'a davet edildi ve şehri savaşmaksızın ele geçirdi. Turan Şah'ın öldürülmesinden doğan yönetim boşluğundan faydalanarak

Ba‘lebek, Aclûn, Selhad ve Selemiye’yi topraklarına kattı; böylece Hama hariç bölgenin büyük kısmına hâkim oldu. Kerek ve Şevbek hâkimi el-Melikü’l-Mugīs de ona tâbi oldu. 1250 yılında bütün Suriye ve Diyârımudar onun denetimi altındaydı. el-Melikü’n-Nâsır daha sonra diğer Eyyûbî melikleriyle birlikte Mısır üzerine yürüdü. 10 Zilkade 648’de (3 Şubat 1251) Abbâse’de yapılan savaşta Mısır Memlük ordusunu yenilgiye uğrattı. Kaçanlar Memlük kuvvetlerinin yenildiğini haber verince Kahire’de hutbe el-Melikü’n-Nâsır adına okundu. Ancak daha sonra Eyyûbî ordusundaki Azîziye memlüklerinin ihaneti yüzünden zor durumda kalıp Dımaşk’a kaçtı. Karargâhı ele geçirilen el-Melikü’n-Nâsır’ın bazı yakınları ve büyük kumandanları esir düştü. Mısır’la devam eden harp Safer 651’de (Nisan 1253) Abbâsî halifesinin elçisinin araya girmesiyle sona erdi. Ürdün (Şeria) nehri iki devlet arasında sınır olarak kabul edildi. Şeria nehrine kadar uzanan Filistin toprakları Memlükler’e bırakılırken Şeria ve Nablus’un ötesindeki topraklar Eyyûbîler’e verildi. Bu olayın ardından el-Melikü’n-Nâsır’ın ordusu Filistin sahilindeki Haçlı şehirlerini yağmaladı. Haçlılar da bunun intikamını almak amacıyla Banyas’a saldırdılar. Haçlılar’la Eyyûbîler arasındaki gerginlik 652 (1254) yılında yapılan anlaşmayla sona erdi.

Öte yandan Memlük Devleti’yle yapılan barış çok kısa sürdü. Bahriyye Memlükleri, liderlerinden Fârisüddin Aktay’ın Memlük Sultanı el-Melikü’l-Muiz İzzeddin Aybek tarafından öldürülmesi üzerine el-Melikü’n-Nâsır’a sığındılar. Onların teşvikiyle Gazze’ye gelen el-Melikü’n-Nâsır ile Memlük Devleti arasında halifenin elçisinin araya girmesiyle tekrar bir anlaşma yapıldı (654/1256). Arîş’e kadar bütün Suriye el-Melikü’n-Nâsır’a bırakıldı.

el-Melikü’n-Nâsır, aynı yıl veziri İbnü’l-Adîm’i sultanlığının tanınması için hil’at almak üzere Abbâsî Halifesi Müsta‘sım-Billâh’a gönderdi. Ancak onun bu isteği Memlük Sultanı Aybek’in araya girmesi sebebiyle reddedildi. Halife ertesi yıl fikrini değiştirerek el-Melikü’n-Nâsır’a hil‘at gönderdi. Bundan sonra birkaç yıl boyunca daha önce kendisine sığınmış olan Bahriyye Memlükleri’nin isyanlarıyla uğraşan el-Melikü’n-Nâsır, onları Filistin’de mağlup etti (657/1259).

Bu sıralarda hem el-Melikü’n-Nâsır hem Halife Müsta‘sım-Billâh

yaklaşmakta olan Moğol tehlikesinin ciddiyetini kavrayabilmiş değildi. Moğollar'ın bölgeye gelmesinden itibaren çeşitli vesilelerle onlara elçi ve hediyeler gönderen, hatta 648'de (1251) Moğol hanından tamga ve eman alan el-Melikü'n-Nâsır, Bağdat'ın düşmesinin ardından (656/1258) oğlu el-Melikü'l-Azîz'i hediyelerle birlikte Hülâgû'ya gönderdi. Bu hediyeleri beğenmeyen Hülâgû, el-Melikü'n-Nâsır'ın bizzat kendisinin gelerek itaat arzetmesini istiyordu. Bazı kumandanları el-Melikü'n-Nâsır'a Hülâgû ile anlaşmasını tavsiye ettiler. Memlük Sultanı Kutuz da Moğollar'la savaşmak isterse hizmetinde olacağını bildirdi. Ertesi yıl Moğollar Harran ve el-Cezîre'yi ele geçirip Halep yakınlarına kadar geldiler. el-Melikü'n-Nâsır'ın nâibi olarak Halep'te bulunan kardeşi el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah Moğollar'la çarpışmak üzere şehirden çıktıysa da yenilerek geri çekildi.

Birze'ye gelen el-Melikü'n-Nâsır'a, burada onun Moğollar'la mücadele konusundaki kararsızlığından şikâyetçi olan Memlükler tarafından suikast düzenlendi. Ölümden kurtulmayı başaran el-Melikü'n-Nâsır Dımaşk Kalesi'ne sığındı. Bunun üzerine Memlükler kardeşi el-Melikü'z-Zâhir Gāzî'yi sultan ilân ettiler. 9 Safer 658'de (25 Ocak 1260) Halep Moğollar'ın eline geçti. Halep Kalesi de bir ay kadar dayandıktan sonra teslim oldu. Bunu Hama ve Humus'un teslimi takip etti. Halep'in düştüğünü haber alan el-Melikü'n-Nâsır'ın Dımaşk'ı terkederek Gazze'ye gitmesi üzerine Dımaşklılar şehri Hülâgû'ya teslim etmeye karar verdiler. 17 Rebîülevvel 658'de (2 Mart 1260) Dımaşk'a giren Ketboğa Noyan bir müddet sonra kalede süren direnişi de kırarak şehre hâkim oldu. Moğollar Dımaşk'a dokunmamakla beraber Gazze'ye kadar diğer yerleşim merkezlerini yağmaladılar. Halep'te bir süre kalan Hülâgû, Ketboğa Noyan'ı Halep'e, Baydora'yı da Dımaşk'a nâib tayin ettikten sonra doğuya yöneldi.

Gazze'de daha önce anlaşmazlığa düştüğü Memlükler'le bir araya gelen el-Melikü'n-Nâsır buradan Arîş'e geçerek Mısır Memlük Sultanı Kutuz'dan yardım istedi. Kutuz'un Sâlihiye'de buluşma önerisinin bir hile olabileceğini düşünüp ailesini ve ordusunu gönderdi, kendisi çok az bir kuvvetle bölgede güvenli bir yer aramaya başladı. Birketüzîzâ yakınındayken teberdârı Hüseyin el-Kürdî tarafından Moğollar'a teslim edildi. Daha sonra Hülâgû ile anlaşmak üzere Tebriz'e götürüldü. Hülâgû kendisine topraklarının geri verileceğini vaad etti. Ancak bu sırada

Moğollar'ın Aynicâlût Savaşı'nda Memlük kuvvetlerine yenildiğini öğrenen Hülâgû, öfkelenerek el-Melikü'n-Nâsır'ın yanındaki adamlarıyla birlikte öldürülmesini emretti. Onun ölümüyle Eyyûbîler'in Halep ve Dımaşk'taki hâkimiyeti fiilen sona ermiş oldu (Şevval 658 / Eylül 1260). Kaynaklarda

cömert, yumuşak huylu ve kararsız bir kişi olarak tanıtılan el-Melikü'n-Nâsır'ın Dımaşk'ta yaptırdığı medrese ve türbe günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/2, s. 734-735, 737-738, 760-761, 770 779-780, 783, 785, 787, 793; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, III, 221, 225-226, 230-269; Mekîn, Aḫbârü'l-Eyyûbiyyîn (nşr. Cl. Cahen, BEO içinde), XV (1955-57), s. 154, 156-159, 161, 164, 170-176; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 10; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, IV, 283; V, 116, 118-123, 131, 179-185, 279-280, 281-293, 294-295, 308, 311-314, 326-327, 330, 358-360, 377; Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (trc. Muhammed Sâdık Neş'et v.dğr.), Kahire 1960, II/1, s. 308-322; Baybars, Zübdetü'l-fikre fî târîḫi'l-hicre (nşr. D. S. Richards), Beyrut 1998, s. 6-7, 13, 19, 25, 34, 43, 48, 49, 52-53; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd 1374/1954, I, 12, 45, 49-50, 51, 342-343, 349-356, 377, 381, 460-464; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 260-261, 265, 270-276, 280, 283, 287, 289-291, 293, 298, 299-300, 305-314, 322-323; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I/1, s. 253-255; I/2, s. 271-272, 311, 317, 323-324, 332, 337, 367, 369, 370, 372-377, 379-381, 383-386, 392-393, 396-398, 402, 406, 407, 410, 411, 414-420, 422, 426, 434; R. S. Humphreys, From Saladin to the Mongols, Albany 1977, s. 229, 286-287, 291-292, 294-297, 301, 306-307, 309-363, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Nāṣir", EI² (İng.), VII, 990-991; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 235, 236, 259-261; P. Thorau, The Lion of Egypt, Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, s. 20, 44-77; Mustafa Kılıç, Melik Nâsır Salahaddin Yusuf II Devrinde Eyyûbîler Devleti (Hicrî 634-659 / Miladî

1236-1261) (doktora tezi, 2001), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; K. V. Zetterstéen, “Nâsır”, İA, IX, 86-87.

Cengiz Tomar

el-MELİKÜ’s-SÂLİH, Ebü’l-Fidâ

(أبو الفداء الملك الصالح)

Ebü’l-Fidâ el-Melikü’s-Sâlih İmâdüddîn İsmâîl b. Muhammed b. Kalâvûn (ö. 746/1345)

Memlük sultanı (1342-1345).

726’da (1326) doğdu; Muhammed b. Kalavun’un tahta geçen dördüncü oğludur. Kardeşi el-Melikü’n-Nâsır Şehâbeddin Ahmed’in Kerek’e giderek devleti oradan yönetmeye kalkması ve Mısır’a dönmeyi reddetmesi üzerine Kahire’de ileri gelen emîrler tarafından 22 Muharrem 743’te (27 Haziran 1342) el-Melikü’s-Sâlih İmâdüddin unvanıyla tahta çıkarıldı. O sırada on yedi yaşında olan el-Melikü’s-Sâlih İsmâil de diğer sultanlar gibi kendisini tahta çıkaran emîrlerin gölgesinde kaldı. İlk icraatı arasında yer alan geniş kapsamlı bir afla idam mahkûmları hariç diğer mahkûmları serbest bıraktı. Devlet işleri üvey babası Emîr Argun el-Alâî tarafından yürütüldü. Onun üzerinde nüfuz sahibi olan diğer bir emîr ise nâibü’ssaltana Aksungur es-Sellârî idi; ayrıca eğlenceye düşkünlüğü sebebiyle saraydaki kadınların ve harem ağalarının nüfuzu da artmıştı.

el-Melikü’s-Sâlih’in zamanı daha ziyade taht kavgalarıyla geçti. Önce kardeşi Ahmed’e mektup yazarak Kerek valisi sıfatıyla kendisine itaat etmesini ve yanındaki sultanlık alâmetlerini Mısır’a göndermesini istedi. Ancak kardeşinin tahtını geri almak için Mısır seferine hazırlandığı haberini aldı. Bu durum karşısında ondan erken davranıp Kerek üzerine ilk ordusunu gönderdi (Rebîülâhir 743 / Eylül 1342). Safed ve Gazze nâiblerine de oraya yardım birlikleri yollamalarını emretti. Kısa bir süre sonra diğer bir kardeşi Ramazan Kahire’deki bazı kumandanların desteğiyle isyana karar verdi. Durumu öğrenen sultan ondan teslim olmasını istedi; buna yanaşmayınca da üzerine kuvvet gönderdi. Bu kuvvetler karşısında tutunamayan Ramazan Kerek’e kaçmaya çalışırken yakalanıp öldürüldü (743/1342). el-Melikü’s-Sâlih, bu isyanı bastırdıktan sonra kardeşlerini destekledikleri gerekçesiyle pek çok emîri tutuklatarak bazılarını öldürttü. Ardından Kerek seferi için

daha kapsamlı hazırlıklar başlattı ve özellikle benzeri görülmemiş büyüklükte mancınıklar yaptırdı. Mısır ve Suriye'den arka arkaya sevkedilen yeni birliklerle iki yıldan fazla sürdürülen kuşatma neticesinde Ahmed teslim olmak zorunda kaldı ve tutuklanmasından sonra el-Melikü's-Sâlih'in Kahire'den gönderdiği bir emîr tarafından öldürüldü (4 Rebîülevvel 745 / 16 Temmuz 1344). Aynı günlerde Mısır ve Suriye'deki Bedevîler isyan etmiş, idareyi ele geçirmek için birbirleriyle kıyasıya mücadeleye girmişlerdi. Ayrıca Suriye'deki, Aşağı Mısır ve Yukarı Mısır'daki Bedevîler de kendi aralarında savaş halindeydiler. Bu durum yol emniyetini tehlikeye düşürdüğü gibi sulama sistemine de zarar veriyordu. Vergiler toplanamaz oldu, ayrıca ülkede fiyatlar arttı. Sultan Venedikliler'e ticarî imtiyazlar tanıdı. Avrupa ülkeleriyle Memlük Sultanlığı arasındaki ticarî ilişkiler geliştirildi ve Avrupalı tüccarların baskısıyla, papalığın Akkâ'nın düşüşünden (690/1291) itibaren elli yılı aşkın bir süredir uyguladığı ambargo kaldırıldı. Böylece ülkede kısmî bir refah sağlanmış oldu.

Kerek'in alınmasından bir süre sonra hac hazırlıklarına başladığı sırada rahatsızlanan el-Melikü's-Sâlih hastalığının ağırlaşması üzerine üvey babası Argun el-Alâî ve arkadaşlarının baskısıyla anne-baba bir kardeşi Şa'bân'ı veliaht tayin ettiğini açıkladı. 4 Rebîülâhir 746'da (4 Ağustos 1345) öldü ve babasının türbesine defnedildi. Kardeşi Şa'bân el-Melikü'l-Kâmil unvanıyla tahta çıktı.

Dindar, cömert, hayır sever, halka karşı yumuşak ve âdil bir sultan olduğu söylense de Makrîzî'nin belirttiğine göre el-Melikü's-Sâlih İsmâil sadece saltanatının ilk günlerinde dindarlığını ve güzel ahlâkını korumuş, zamanla kendisini eğlenceye kaptırıp devlet işlerini bir tarafa bırakmıştır. Sarayda nüfuzları artan kadınlar ve harem ağaları iktâ dağıtımları dahil devlet işine karışmaya başlamışlar, hatta yüksek rütbeli kumandanlar kendilerine başvuranları onlara göndermek durumunda kalmışlardır (es-Sülûk, II/3, s. 678-680). Dedesi Kalavun'un medresesinde dört mezhep mensubu kadılar için yeni dersler koyduran el-Melikü's-Sâlih imar işlerine de önem vermişti. Pek çok cami ve medreseyi onartmış, bunlar için vakıflar tahsis etmiştir. Yaptırdığı mimari eserlerin en meşhuru Kal'atülcebel'in yanındaki bir bahçede yer alan muhteşem Düheyşe Köşkü'dür. Onun zamanında gerçekleşen dikkat çekici bir olay da Delhi Sultanı Muhammed Tuğluk'un

Kahire'ye gösterişli bir elçilik heyeti göndererek üç yıl önce uzaktan biat edip adına para bastırdığı Abbâsî Halifesi Müstekfî-Billâh'tan menşur ve din âlimleri talebinde bulunmasıdır (Bayur, I, 326-327).

BİBLİYOGRAFYA

Safedî, el-Vâfî, IX, 219-220; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 202-215; İbn Habîb el-Halebî, Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1986, III, 40-78; İbn Dokmak, el-Cevherü's̱-s̱emîn (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Beyrut 1405/1985, II, 183-184; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VIII, 360-362; IX, 104-110; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), II/3, s. 619-680; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, II, 240; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dürerü'l-kâmine (nşr. M. Abdülhamîd Han), Haydarâbâd 1972, II, 452-453; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 78-96; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I/1, s. 498-506; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi (Ankara 1940), Ankara 1987, I, 326-327; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 84-85; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Melikü's-Sâlih", İA, VII, 680-681; Amalia Levanoni, "al-Malik al-Ṣāliḥ", EI² (İng.), VIII, 986.

İsmail Yiğit

el-MELİKÜ’s-SÂLİH, Ebü’l-Hayş

(أبو الخيش الملك الصالح)

Ebü’l-Hayş el-Melikü’s-Sâlih İmâdüddîn İsmâîl b. el-Meliki’l-Âdil Muhammed b. Eyyûb (ö. 648/1251)

Eyyûbîler’in Dımaşk kolu hükümdarı (1237-1238, 1239-1245).

Muhtemelen 598’de (1202) doğdu. I. el-Melikü’l-Âdil’in oğludur. el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’nın saltanatının son yıllarında kardeşi el-Melikü’s-Sâlih Dımaşk’ta hüküm sürüyordu. el-Melikü’s-Sâlih, babası I. el-Melikü’l-Âdil’in hükümdarlığı döneminde onun adına Sevâd ile Busrâ’nın idaresini üstlenmişti. Kardeşi el-Melikü’l-Muazzam Îsâ’nın hükümdarlığı zamanında da aynı görevi yürütüyordu. 630’da (1232-33) el-Melikü’l-Kâmil’in maiyetinde Anadolu Selçukluları’na karşı giriştiği ve Âmid’in zaptıyla sonuçlanan savaşlara katıldı. el-Melikü’l-Eşref’in Dımaşk’ta 4 Muharrem 635’te (27 Ağustos 1237) ölümü üzerine onun vasiyetine uyularak Dımaşk’ın yönetimi el-Melikü’s-Sâlih’e verildi. Fakat el-Melikü’s-Sâlih’in çok muhteris bir kimse olduğunu bilen el-Melikü’l-Kâmil Dımaşk’ı ona bırakmayı doğru bulmadı; şehri dört ay sonra kuşattıysa da Sevâd ve Busrâ’nın yanında Ba‘lebek ve Bikā‘ı kendisine bırakarak Dımaşk’ı alabildi (9 Cemâziyelevvel 635 / 28 Aralık 1237). el-Melikü’s-Sâlih bu olayın ardından Ba‘lebek’e çekildi; ancak Necmeddin Eyyûb’un, babası el-Melikü’l-Kâmil’in ölümüyle (Receb 635 / Mart 1238) onun yerine geçen kardeşi II. el-Melikü’l-Âdil’i tahtından uzaklaştırmak için Mısır’a hareket etmesi üzerine el-Melikü’s-Sâlih Humus Meliki el-Melikü’l-Mücâhid Şîrkûh ile iş birliği yaparak Dımaşk’ı muhasara etti ve Safer 637’de (Eylül 1239) şehri ele geçirdi. Bu sırada Dımaşk’taki birçok dükkân ve ev harap oldu. Necmeddin Eyyûb, el-Melikü’s-Sâlih’in Dımaşk’a saldırdığını öğrenince geri döndü. Fakat askerlerinin birçoğu onu terketti. Kendisi de Ürdün ve Kerek hâkimi el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd b. Îsâ’ya esir düşerek hapse atıldı. Ancak çok geçmeden kurtuldu ve kendisine tâbi olan Mısır emîrlerinin davetiyle oraya gitti. Kardeşi II. el-Melikü’l-Âdil’in yerine yönetimi eline aldı, el-Melikü’s-Sâlih de Dımaşk’ta yerleşti. Bundan sonra

hânedan mensupları arasındaki mücadele Mısır ve Suriye’de karışıklıklara sebep oldu.

641’de (1243) Necmeddin Eyyûb ile el-Melikü’s-Sâlih arasında barış için karşılıklı elçiler gönderildi. Fakat Necmeddin Eyyûb’un bu davranışında samimi olmadığı anlaşıldı. Necmeddin Eyyûb, el-Melikü’s-Sâlih’e karşı koymak için Ürdün ve Kerek hâkimi el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd ile anlaştı. İsmâil büyük bir kuvvetle el-Melikü’l-Âdil’e yardım için yola çıktıysa da Fevvâre’de bozguna uğradı. el-Melikü’s-Sâlih bu iki güçlü rakibe karşı Akkâ’daki Haçlılar’la birleşmekten başka çare bulamadı. Necmeddin Eyyûb’u mağlûp etmeleri şartıyla Kudüs’le birlikte daha önce hıristiyanların elinde bulunan Sayda, Taberiye, Safed, Kevkeb ve Askalân’ı onlara verdi. Ancak askerlerinin çoğu kendilerine verilen emirleri dinlemeyip karşı tarafa geçti ve Gazze-Askalân arasında Haçlılar’la çarpıştı. İsmâil ile birlikte müttefiki Kerek hâkimi Dâvûd ve Haçlı ordusu yenildi, bir kısmı öldürüldü, bir kısmı esir düştü, kalanlar Askalân’a sığındı (16 Cemâziyelevvel 642 / 20 Ekim 1244). Kudüs geri alındı. Haçlılar’la birlikte hareket eden el-Melikü’s-Sâlih, Necmeddin Eyyûb tarafından kuşatılan Dımaşk önlerinde de Necmeddin Eyyûb’un kuvvetlerine mağlûp oldu ve Dımaşk ile bazı yerler Necmeddin Eyyûb’un eline geçti (Cemâziyelevvel 643 / Ekim 1245). el-Melikü’s-Sâlih Ba‘lebek ve Busrâ civarına çekildi. Ertesi yıl bu iki şehir de onun hâkimiyetinden çıktı.

Diğer taraftan Hârizmliler, Dımaşk’ın alınmasında Necmeddin Eyyûb’a yardım ettikleri halde karşılığını alamadıkları için ondan yüz çevirip el-Melikü’s-Sâlih’le birleştiler. el-Melikü’s-Sâlih de onlara dayanarak ikinci defa Dımaşk’a doğru yola çıktı ve şehri ele geçirdi (644/1246). Necmeddin Eyyûb diğer hânedan mensuplarından yardım istedi. Halep nâibi ve Humus emîri, Hârizmliler’den çekindikleri için Necmeddin Eyyûb’a yardım etmek üzere bir ordu hazırlayıp el-Melikü’s-Sâlih ile savaşmak amacıyla harekete geçtiler. Bunu haber alan Hârizmliler Kerek hâkimi İsmâil ile iş birliği yaptılar, fakat Mercüssuffer’de ağır bir yenilgiye uğradılar. Bütün Arap dünyası Hârizmli askerlerin bölgeyi terketmesiyle bayram etti. Böylece Dımaşk tekrar Necmeddin Eyyûb’un eline geçti. el-Melikü’s-Sâlih Halep’e kaçtı ve buranın hâkimi el-Melikü’n-Nâsır II. Yûsuf’a sığındı. Necmeddin Eyyûb, Halep hâkiminden el-Melikü’s-Sâlih’i kendisine vermesini istediyse de bir sonuç alamadı. Ba‘lebek de Necmeddin Eyyûb’un eline geçti. el-

Melikü’s-Sâlih’in oğulları ve hanımları teslim alındı, veziri Emînüddevle ve onun üstâdüddârı Nâsırüddin esir olarak Mısır’a gönderildi. el-Melikü’s-Sâlih, II. Yûsuf’la birlikte Turan Şah’ın intikamını almaya ve Mısır’ı ele geçirmeye kalkıştıysa da Kürâc denilen yerde mağlûp oldu (Zilkade 648 / Şubat 1251). Esir alınan el-Melikü’s-Sâlih Kahire’deki Kal‘atülcebel’de bir süre hapsedildikten sonra Memlükler tarafından Karâfe Mezarlığı’na götürüldü ve orada boğularak öldürüldü (27 Zilkade 648 / 20 Şubat 1251). el-Melikü’s-Sâlih cesaret ve kahramanlığıyla tanınırsa da Haçlılar’a yardım ettiği ve müslüman kalelerini onlara bıraktığı için müslüman tarihçiler tarafından zalimlikle itham edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, bk. İndeks; Ebû Şâme, ez̠-Z̠eyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 145, 175, 178; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 82-84; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, bk. İndeks; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer, Beyrut 1381/1961, II/6, s. 61-73, 75, 77-78; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXII, 134-137; S. Painter, “The Crusade of Theobold of Champagne and Richard of Cornwall”, A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H . W. Hazard), London 1969, II, 473-474, 478-483; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Melikü’s-Sâlih”, İA, VII, 679-680; D. S. Richards, “el-Ṣāliḥ ʿImād al-Dīn”, EI² (İng.), VIII, 987-988.

Ebü’l-fazl Hatîbî

el-MELİKÜ’s-SÂLİH, Eyyûb

(الملك الصالح أيّوب)

Ebü’l-Fütûh el-Melikü’s-Sâlih Necmüddîn Eyyûb b. Muhammed (ö. 647/1249)

Eyyûbî hükümdarı (1240-1249).

24 Cemâziyelâhir 603’te (26 Ocak 1207) Kahire’de dünyaya geldi. el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’in Sudanlı bir câriyeden doğan büyük oğludur. el-Melikü’l-Kâmil 625 Şâbanında (Temmuz 1228) sefere çıkarken onu Kahire’de saltanat nâibi olarak bıraktı. el-Melikü’l-Kâmil’in hanımı, oğlu Ebû Bekir’in (II. el-Melikü’l-Âdil Seyfeddin) veliahtlığını sağlamak için Necmeddin Eyyûb’un daha babasının sağlığında sultanlığı eline geçirmek istediği ve bu sebeple 1000’den fazla memlükü emrinde tuttuğu dedikodusunu yayarak hükümdarla arasını açmaya çalıştı. el-Melikü’l-Kâmil Kahire’ye dönünce Necmeddin Eyyûb’u Kahire’den uzaklaştırmak amacıyla Suriye’ye gönderdiği bir ordunun başına, daha sonra da Âmid (Diyarbekir) ve Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) melikliğine getirdi. Eyyûb, Anadolu Selçukluları’nın Urfa ve Harran gibi el-Cezîre’nin önemli şehirlerini ellerine geçirmesi üzerine yapılan savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi ve eski topraklarına ilâveten geri alınan Urfa ve Harran’la birlikte Rakka,

Surûç, Re’sül‘ayn, Nusaybin ve Habur gibi şehir ve kalelerin yönetimi ona verildi (634/1237). Bu sırada Anadolu Selçuklu Devleti’nin hizmetinden ayrılan Hârizmli askerler de onun ordusuna katıldı.

el-Melikü’l-Kâmil’in 635’te (1238) ölümüyle başşehirde bulunan oğlu Ebû Bekir, II. el-Melikü’l-Âdil Seyfeddin unvanıyla Mısır’da iktidarı ele geçirdi. el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb, babasının ölüm haberini sürdürmekte olduğu Rahbe kuşatması sırasında aldı ve hemen kuşatmayı kaldırdı. Bunun üzerine bekledikleri ganimeti elde etme ümitleri suya düşen Hârizmli askerler isyan etti. Bu sırada Anadolu Selçuklu Sultanı II.

Gıyâseddin Keyhusrev de Diyarbekir'i kuşattı. Hârizmliler'den kaçarak Sincar Kalesi'ne sığınan el-Melikü's-Sâlih burada Musul Atabegi Bedreddin Lü'lü' tarafından muhasara altına alındı. Bu tehlikeden ancak, yeni bazı şehirleri iktâ etmek ve kız kardeşlerinden birini başlarındaki Muhammed Berke Han'la evlendirmek suretiyle tekrar yanına çektiği Hârizmliler'in yardımıyla kurtulabildi. Ertesi yıl Dımaşk hâkimi el-Melikü'l-Cevâd Yûnus'un teklifi üzerine Sincar, Rakka ve Âne karşılığında Dımaşk'ı yönetimi altına aldı.

Necmeddin Eyyûb Dımaşk'a hâkim olunca Kahire'deki bazı emîrler mektup yazarak kendisini sultanlık için Mısır'a çağırdılar. Öte yandan amcasının oğlu Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd da Dımaşk'ın kendisine verilmesi karşılığında yardıma geleceğini bildirdi. Teklifleri kabul eden el-Melikü's-Sâlih, oğlu el-Melikü'l-Mugīs Fethuddin Ömer'i Dımaşk'ta nâib olarak bırakıp Mısır'a doğru yola çıktı. Fakat bu sırada el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd antlaşmayı bozdu ve Mısır'a giderek Necmeddin Eyyûb'u ortadan kaldırmak üzere el-Melikü'l-Âdil ile anlaştı. Bu sırada Necmeddin Eyyûb'un amcası Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil de Humus melikiyle birlikte 26 Safer 637'de (27 Eylül 1239) Dımaşk'ı ele geçirdi ve Necmeddin Eyyûb'un oğlu Fethuddin Ömer'i kalede hapsetti. Kudüs'le Dımaşk arasındaki bir yerde bulunan Necmeddin ise çaresizlik içinde Nablus'a gitti. el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd, Mısır'dan gelerek savunmasız bir durumda kalmış olan Necmeddin'i Nablus'ta ele geçirdi ve Kerek'e götürüp hapse attı. Altı ay sonra dönemin bazı hükümdarlarının aracılığı ile el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd onu serbest bıraktı; yine taraf değiştirip kendisini Mısır sultanı olarak tanıdı ve adına hutbe okuttu. Arkasından ikisi birlikte Kudüs'e geçip Mısır Necmeddin Eyyûb'da, Dımaşk ve doğu bölgeleri el-Melikü'n-Nâsır'da kalmak üzere anlaştılar. Bunu haber alan II. el-Melikü'l-Âdil Bilbîs'te, müttefiki Ebü'l-Hayş el-Melikü's-Sâlih İsmâil Dımaşk'ın güneyindeki Fevvâre denilen yerde karargâh kurdu. Necmeddin Eyyûb ile el-Melikü'n-Nâsır bu iki ordu arasında bocalarken beklenmeyen bir olay gelişti ve başlarında İzzeddin Aybeg'in bulunduğu bazı yüksek rütbeli emîrler II. el-Melikü'l-Âdil'i çadırında yakalayıp tutukladılar ve ardından Necmeddin Eyyûb'u sultanlığa davet ettiler. Bunun üzerine Kahire'ye giden el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb 25 Zilkade 637'de (17 Haziran 1240) Kal'atülcebel'e çıkarak Mısır Eyyûbî tahtına oturdu. el-Melikü's-Sâlih, devletin başına geçtikten sonra

bazı muhaliflerini cezalandırıp taraftarlarını iş başına getirerek yönetimini sağlamlaştırdı. Bu arada Kal‘atülcebel’den Nil nehri üzerindeki Ravza adasına taşındı ve Türk memlüklerden özel bir birlik oluşturdu. Bu askerlere bir adada yetiştirilip eğitildikleri için Bahrî Memlükleri denilmiştir.

Necmeddin Eyyûb, kısa bir süre için Haçlı liderlerinden Richard of Cornwall ile bir saldırmazlık antlaşması imzaladı. Fakat 639 (1241-42) yılında Dımaşk Meliki el-Melikü’s-Sâlih İsmâil, Humus Meliki el-Melikü’l-Mansûr İbrâhim ile Halep Melikesi Dayfe Hatun, Sultan Necmeddin’e karşı bir ittifak kurdular ve Haçlılar’ı da yanlarına çektiler. Necmeddin Eyyûb, amcası İsmâil’e elçiler göndererek oğlu el-Melikü’l-Mugīs ile beraberindeki devlet adamlarının salıverilmesi ve Dımaşk’ta hutbenin kendi adına okutulması şartıyla anlaşmak istediğini bildirdi. Yapılan görüşmeler sonunda bir antlaşma yapıldıysa da el-Melikü’s-Sâlih İsmâil’in vezirinin müdahalesiyle antlaşma bozuldu. Bunun üzerine el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb, asıl hedefi olan Dımaşk’ı ele geçirmek ve Franklar’ı mağlûp etmek amacıyla yine Hârizmliler’in desteğine başvurdu. 10.000 kişilik bir güçle ana karargâhın bulunduğu Harran’dan yola çıkan Berke Han etrafı yakıp yıkarak ve bu arada Kudüs’ü de yağmalayarak Gazze’ye vardı ve el-Melikü’s-Sâlih’in ordusuyla birleşti. Bir yanda Necmeddin Eyyûb’un kuvvetleri ve Hârizmliler, öte yanda Dımaşk, Humus, Kerek ve Haçlı kuvvetleri olmak üzere taraflar Gazze’nin dışında karşı karşıya geldiler. Yapılan kanlı bir savaş sonunda Necmeddin Eyyûb’un ordusu büyük bir zafer kazandı (16 Cemâziyelevvel 642 / 20 Ekim 1244); özellikle Haçlılar çok sayıda ölü ve esir verdiler. el-Melikü’s-Sâlih bu zafer neticesinde Gazze’yi, kıyı kesimlerini ve Kudüs’ü topraklarına kattı; böylece müslümanların eline geçen Kudüs’ü Haçlılar bir daha geri alamadılar.

Ertesi yıl Necmeddin Eyyûb’un kuvvetleriyle Hârizmliler Dımaşk’ı kuşattılar. Bu kuşatmaya dayanamayacağını anlayan el-Melikü’s-Sâlih İsmâil yapılan müzakereler sonunda şehri teslim edip Ba‘lebek’e çekildi (Cemâziyelevvel 643 / Ekim 1245). Fakat Dımaşk emanla ele geçirildiği ve yağmalanamadığı için ganimet alamayan Hârizmliler sultana karşı çıktılar. Kendilerine Filistin’de birtakım yerlerin dirlik olarak verilmesi onları tatmin etmedi; bu yüzden taraf değiştirerek el-Melikü’s-Sâlih İsmâil’in yanında yer aldılar. Kerek Meliki el-Melikü’n-Nâsır Dâvûd’un da

katılmasıyla güçlenen İsmâil Dımaşk'ı kuşattı. Diğer taraftan Sultan Necmeddin Eyyûb bu üçlü ittifaka karşı Humus Meliki İbrâhim'i kendi yanına çekmeyi başardı ve Mercüssuffer'de yapılan savaşı kazandı; Hârizmliler'in başı Berke Han çarpışmalar sırasında ölürken el-Melikü's-Sâlih İsmâil canını zor kurtardı ve Halep'e kaçarak el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'a sığındı. el-Melikü's-Sâlih 644 Zilkadesinde (Mart 1247) Dımaşk'a girdi ve büyük bir törenle karşılandı; Ba'lebek, Busrâ ve Kudüs'e uğrayıp bazı önemli idarî düzenlemeler yaptıktan sonra Mısır'a döndü (645/1247).

el-Melikü's-Sâlih'in orduları 645'te (1247) Taberiye ve Askalân'ı Haçlılar'dan geri aldılar. Ertesi yıl Halep Meliki el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un Humus'u kuşatması üzerine tekrar Suriye'ye dönen sultan Dımaşk'ta iken Avrupa'da VII. Haçlı Seferi'nin düzenlendiğini öğrendi ve öncelikle Mısır'a saldırılacağını tahmin ettiği için el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf ile anlaşma yapmak zorunda kaldı. Bu arada bir emîrini Dimyat'a, bir emîrini Kahire'ye gönderip Haçlılar'a karşı gerekli tedbirlerin alınmasını istedi; kendisi de yakalandığı ağır bir hastalık sebebiyle Mısır'a döndü ve Mansûre yakınlarında karargâh kurdu. Safer 647'de (Mayıs-Haziran 1249) Fransa Kralı IX. Saint Louis 50.000 kişilik ordusuyla Dimyat'a geldi ve karşılaştığı zayıf bir direnci kırarak şehre girip bütün araç gereçle bol miktardaki yiyecek maddelerini ele geçirdi. el-Melikü's-Sâlih, çok iyi hazırlık yapılmasına rağmen şehrin bir gün içinde Franklar'ın eline düşmesine çok sinirlendi ve kaçıp yanına gelen sorumluların bir kısmını öldürttü.

Eyyûbî ordusuyla Haçlılar arasında savaşlar sürerken umulmadık bir olay meydana geldi. Kerek hâkimi el-Melikü'n-Nâsır

Dâvûd'un oğulları, babalarının kendilerinden küçük kardeşlerini yerine nâib bırakarak Halep Meliki el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un yanına gitmesine kızdılar ve huzuruna gelip kaleyi Necmeddin Eyyûb'a teslim ettiler. Sultan, bu ünlü kalenin eline geçmesinin sevinciyle 15 Şâban 647'de (23 Kasım 1249) Mansûre'de vefat etti; o sırada Hasankeyf'te bulunan oğlu el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah'ın gelmesinden sonra Kahire'de kendi yaptırdığı el-Medresetü's-Sâlihiyye'ye gömüldü. Ardından karısı Şecerüddür onun için muhteşem bir türbe yaptırdı ve Receb 648'de (Ekim

1250) naaşı buraya nakledildi.

el-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb heybetli, vakarlı, iffetli, cömert ve tedbirli bir hükümdardı. İmar faaliyetleriyle yakından ilgilenmiş, İskenderiye ve Dimyat kalelerini tamir ve tahkim ettirmiştir. 1241 yılında taşındığı Ravza adasını bir köprüyle karaya bağlatıp müstahkem mevki haline getirtmiş ve buraya XVIII. yüzyılın sonuna kadar ayakta kalan bir sarayla Türk memlükleri için kışlalar yaptırmıştır. Ayrıca Nil kıyısındaki Lûk mevkiinde, bugün kendi adını taşıyan Kahire’nin Sâlihiye semtinde ve diğer bazı av ve sayfiye yerlerinde çeşitli saraylarla köşkler yaptırdığı bilinmektedir. Onun bıraktığı mimari eserlerin en önemlisi dört Sünnî mezhebin okutulduğu el-Medresetü’s-Sâlihiyye’dir.

BİBLİYOGRAFYA

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, bk. İndeks; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale’r-Ravżateyn, s. 168, 173, 179, 180, 182-183; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 84-85, 185; VI, 259; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, IV-V, bk. İndeks; Ebü’l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri’l-beşer, Beyrut, ts., III, 108, 157-158, 161, 163-167, 169, 172-180; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 188-191; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, I, 423; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 145, 149-150, 152-154, 156, 162, 166-168, 171, 173-175, 177; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭâṭü’t-Tevfîḳıyye, Kahire 1305/1886, I, 75-78; Ramazan Şeşen, “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1989, VI, 387-389; Cl. Cahen - Ibrahim Chabbouch, “Le testament d’al-Malīk aṣ-Ṣālīḥ Ayyūb”, BEO, XXIX (1977), s. 97-114; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Melikü’s-Sâlih”, İA, VII, 674-677; D. S. Richards, “al-Malik al-Ṣālih”, EI² (İng.), VIII, 988-989.

Bahattin Kök

el-MELİKÜ’s-SÂLİH, Sâlih

(الملك الصالح)

(ö. 765/1364)

Artuklular’ın Mardin kolu hükümdarı (1312-1364)

(bk. ARTUKLULAR).

MELİKÜ’t-TÜCCÂR

(ملك التجّار)

İran ve Hindistan’da tüccarların reislerine verilen unvan.

İran’da ilk defa Celâyirliler döneminde (1340-1431) hükümetin tayin ettiği melikü’t-tüccâr unvanlı tâcirlerin varlığından söz edilmektedir. Safevîler devrinde de aynı unvanı taşıyan ve hükümetin gözetiminde çalışan görevliler bulunuyordu; ancak bunlar hakkında fazla bilgi yoktur. Melikü’t-tüccârlık makamı asıl önemini Kaçarlar döneminde kazandı. XIX. yüzyılın ikinci yarısında daha fonksiyonel hale gelen bu makam ticarî hayatta önemli görevler yüklendi. 1844 yılında sadece Tahran ve Bûşehr’de bulunan melikü’t-tüccârlar daha sonraki yıllarda diğer ticarî merkezlerde de tayin edildi. Bunda şüphesiz Muhammed Şah’ın 1844’te İngiliz tüccarlarının lehine çıkardığı fermanın büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu ferman ticarî konularda böyle bir görevlinin bulunmasını emrediyordu. Bu sebeple ticaret merkezi olan her şehre bir melikü’t-tüccâr görevlendirildi; Nâsırüddin Şah zamanında da yetkileri genişletildi.

Melikü’t-tüccârlar şehirdeki zengin ve etkili kişiler arasından seçilip vali tarafından onaylandıktan sonra işe başlardı. Başlıca görevleri meslektaşları içinde çıkan ihtilâfları ve satıcı ile olan sorunları gidermekti. Bir tüccarın iflâsı durumunda melikü’t-tüccârın başkanlığında bir hakem heyeti kurulurdu. Pazar yerlerinin ve gece bekçilerinin organizasyonunu sağlamak da onların görevleri arasındaydı. Başşehirdeki melikü’t-tüccâr iktisadî ve malî konularda hükümete tavsiyelerde bulunur ve âdeta şahın ekonomi uzmanı gibi hizmet verirdi. Bundan dolayı bazı kaynaklar onu bir hükümet görevlisi olarak gösterirse de bu doğru değildir. Melikü’t-tüccâr sadece ara buluculuk rolüne sahipti. Bir taraftan meslektaşlarına hükümet kararlarını bildirip sorumluluk içinde hareket etmelerini sağlarken diğer taraftan onların menfaatlerini korur ve hükümetle ilgili işlerini yürütürdü. Bazan seçime dahi gerek kalmadan tüccarlar içinde bir lider ortaya çıkardı. 1858’de Tebriz’de Âgā Mîr Muhammed İsfahânî adlı bir tüccar bütün tüccarların tabii lideri konumundaydı ve aralarındaki ihtilâfları gidermişti.

Bazılarının otoritesi şehrin bütün dükkânlarını kapatacak kadar güçlü idi. Melikü't-tüccârlık görevinin birkaç nesil boyunca aynı aile mensuplarına verildiği de olmuştur. Nitekim 1844'te Bûşehr'de bu göreve getirilen Hacı Abdullah Muhammed'den sonra yerini kardeşinin, onun ardından torununun aldığı bilinmektedir. Kaçarlar döneminde melikü't-tüccârdan başka "müşîrü't-tüccâr, mu'temedü't-tüccâr, muînü't-tüccâr, nâzimü't-tüccâr" gibi unvanlara sahip kişiler de vardı. Ancak bunlar resmî bir konumda olmadıkları gibi melikü't-tüccârın görevlerini de üstlenmiş değillerdi.

1870'lerden sonraki ekonomik kriz hükümetle tüccarlar arasındaki ilişkiyi etkiledi ve hükümetin malî sıkıntıları çözmek amacıyla aldığı yeni tedbirler tüccar sınıfını zor durumda bıraktı. 1890'da yapılan yeni düzenlemeler büyük tüccarların tepkisine sebep oldu ve melikü't-tüccârların başını çektiği protesto hareketleri meydana geldi. Melikü't-tüccârlar İran'daki Meşrutiyet hareketinde önemli rol oynadılar, bu durum onların hükümet nezdindeki itibarını kaybetmelerine yol açtı. Kaçarlar'ın düşüşü ve yeni müesseselerin kurulmasıyla da bu makam ortadan kalktı.

Hindistan'da Delhi Sultanlığı döneminde (1206-1414) melikü't-tüccâr unvanlı kişilerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Meselâ Sultan Alâeddin Muhammed Şah Halacî'nin perdedârı olan ve daha sonra kādî-i memâlik tayin edilen Hamîdüddin melikü't-tüccâr unvanıyla tanınıyordu. Bunun sebebi, Mültanlı bir tüccar ailesinden gelen Hamîdüddin'in muhtemelen önceleri İran'daki meslektaşları gibi tüccarların reisliğini yapmış olmasıdır. Aynı şekilde XV. yüzyılda Gucerât'ta melikü't-tüccâr unvanlı Behmenî Veziri Mahmûd-ı Gâvân gibi devlet adamları vardı ve bu unvan onlara yine muhtemelen devlet hizmetinden önceki faaliyetlerinden dolayı verilmişti.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, Fârsnâme-i Nâṣırî (nşr. Ali Kuli Muhbirüddevle), Tahran 1313 hş., I, 308-309; G. N. Curzon, Persia and the Persian Question, London 1966, I, 450; N. Bergnisî, "Tâcir", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm,

Tahran 1380 hş., VI, 50-52; S. Haluk Kortel, Delhi Türk Sultanlığında Teşkilât: 1206-1414 (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131-132; W. M. Floor, “The Merchants (Tujjar) in Qâjâr Iran”, ZDMG, CXXVI (1976), s. 101-135; G. G. Gilbar, “Malik al-Tudjdjār”, EI^2 (İng.), VI, 276-277.

Rıza Kurtuluş

el-MELİKÜ’z-ZÂHİR, Çakmak

(bk. ÇAKMAK, el-Melikü’z-Zâhir).

el-MELİKÜ’z-ZÂHİR, Gāzî

(الملك الظاهر غازي)

Ebü’l-Feth Ebû Mansûr Gıyâsüddîn el-Melikü’z-Zâhir Gāzî b. Salâhiddîn Yûsuf b. Eyyûb (ö. 613/1216)

Eyyûbîler’in Halep kolu hükümdarı (1186-1216).

15 Ramazan 568’de (30 Nisan 1173) Kahire’de doğdu. İskenderiye’de İbn Avf, Kahire’de İbn Berrî, Dımaşk’ta Fazl el-Banyâsî’den hadis tahsil etti. Ayrıca siyasî ve askerî konularda eğitim aldı. Babası Selâhaddîn-i Eyyûbî onu daha çocuk yaşta iken Halep valiliğine tayin etti (Safer 579 / Haziran 1183). Ardından bu görevi, Halep’in kendisine verilmesi karşılığında Mısır’daki bütün haklarından vazgeçeceğini bildiren diğer oğlu el-Melikü’l-Âdil’e verince el-Melikü’z-Zâhir Gāzî Dımaşk’a gitti. Selâhaddîn-i Eyyûbî, 581 (1185) yılındaki ağır hastalığından sonra önemli merkezlerdeki idareciler arasında yeniden görev dağılımı yaptı. Daha önce Mısır’ı başarılı bir şekilde yöneten I. el-Melikü’l-Âdil’i kendi nâibi olarak Mısır’a tayin ederken ondan boşalan Halep’in yöneticiliğini diğer bazı şehirlerle birlikte tekrar el-Melikü’z-Zâhir Gāzî’ye tevcih etti; Ermeni ve Haçlı tehdidine karşı kuzey sınırlarının savunulması görevini de ona verdi. Bunun üzerine el-Melikü’z-Zâhir Gāzî, hıristiyanlar tarafından işgal edilmiş olan Sermîniye’yi ele geçirip çok sayıda esir müslümanı kurtardı (584/1188). Akkâ ve Yafa’yı geri almak amacıyla girişilen savaşlarda büyük yararlıklar gösterdi. Trablus Kontu III. Bohemund Halep’e saldırdıysa da el-Melikü’z-Zâhir Gāzî’nin başarılı savunması karşısında yenilerek geri çekilmek zorunda kaldı. Daha sonra el-Melikü’z-Zâhir, babası tarafından Anadolu Selçukluları’nın tehdit ettiği Malatya emîrine yardıma gönderildi ve Behisni ile Maraş kalelerini ele geçirdi (1191).

Selâhaddîn-i Eyyûbî’nin ölümüyle ülke kardeşler arasında taksim edildiğinde Halep, Hârim, Tel Bâşir, A‘zâz, Derbüsâk ve Menbic el-Melikü’z-Zâhir’in idaresine bırakıldı. Fakat çok geçmeden Selâhaddin’in oğulları el-Melikü’l-Efdal Ali, el-Melikü’l-Azîz ve I. el-Melikü’l-Âdil

arasında taht mücadelesi başladı. el-Melikü'l-Efdal'den ayrılıp maiyetine katılan emîrlerin de tahrikiyle el-Melikü'l-Azîz Dımaşk'a yürüyüp şehri kuşattı. Bunun üzerine Efdal, el-Melikü'l-Âdil ve diğer Eyyûbî meliklerinden yardım istedi. el-Melikü'z-Zâhir Gāzî onlar arasında barışı sağlamak için ara buluculuk yaptı ve anlaşma sağlandı. Dımaşk, Taberiye ve Gavr el-Melikü'l-Efdal'e, Cebele ve Lazkiye el-Melikü'z-Zâhir'e verildi. Mısır'daki eski iktâları da el-Melikü'l-Âdil'e iade edildi (590/1194). el-Melikü'l-Azîz, ertesi yıl hâkimiyet sahasını genişletmek için tekrar harekete geçip Dımaşk'ı muhasara ettiyse de el-Melikü'z-Zâhir Gāzî, el-Melikü'l-Efdal ile birlikte hareket ederek onu Mısır'a dönmeye mecbur etti.

el-Melikü'l-Azîz'in ölümüyle (595/1198) yerine I. el-Melikü'l-Âdil geçti, el-Melikü'z-Zâhir Gāzî de onun hâkimiyetini tanıdı. el-Melikü'l-Efdal Dımaşk'ı zaptetmek için teşebbüse geçince el-Melikü'z-Zâhir onu destekledi. Hama ve Humus emîrleri de bu ittifaka katıldı. Bunun üzerine el-Melikü'l-Âdil Dımaşk'a hareket etti ve onlardan önce Dımaşk'a girdi (597/1201). el-Melikü'z-Zâhir Gāzî, Musul Emîri Nûreddin Zengî Arslanşah ile beraber I. el-Melikü'l-Âdil'e karşı sefere çıktıysa da barış istemek zorunda kaldı. el-Melikü'l-Âdil Halep'i tehdit edince el-Melikü'z-Zâhir Gāzî onun hâkimiyetini tanımaya mecbur oldu ve Hama'ya gelen el-Melikü'l-Âdil ile anlaşma yaparak bazı yerlerin idaresini kendi üzerine aldı. 599 (1203) yılında Ayıntab, Behisni, Derbüsâk, Harim, Lazkiye, Kal'atülmudîk ve Kal'atünnecm'in onun hâkimiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyâseddin Keyhusrev, kardeşi II. Süleyman Şah karşısında tutunamayınca Halep'e giderek el-Melikü'z-Zâhir Gāzî ile görüştü (1204). Dâviyye ve İsbitâriyye (Templier ve Hospitalier) şövalyelerinin 1204-1205 yıllarında Cebele, Lazkiye ve Hama'ya karşı yağma akınlarında bulununca el-Melikü'z-Zâhir Gāzî harekete geçip Haçlılar'ın elindeki Merkad Kalesi'ni ve Trablus Kontluğu'nun hâkimiyetindeki toprakları yağmaladı. Kilikya Ermeni hâkimi I. Leon'a karşı III. Bohemund ile anlaşarak onun Antakya'ya saldırmasına engel oldu, daha sonra Leon ile sekiz yıllık bir antlaşma imzaladı. Haçlılar'ın Humus'a saldırması üzerine Esedüddin Şîrkûh'a yardım edip şehri Haçlı istilâsından kurtardı. Musul Emîri Nûreddin Arslanşah ve I. Gıyâseddin Keyhusrev ile

anlaşarak el-Melikü'l-Âdil'e karşı yürüdüyse de halifenin müdahalesiyle taraflar arasında anlaşma sağlandı (606/1209).

el-Melikü'z-Zâhir Gāzî 25 Cemâziyelâhir 613'te (9 Ekim 1216) Halep Kalesi'nde vefat etti (İbnü'l-Adîm, III, 170). İbn Hallikân onun 20 Cemâziyelâhir'de (4 Ekim) öldüğünü söyler (Vefeyât, IV, 7). Cenazesi önce Halep Kalesi'nde toprağa verildi, ardından kalenin aşağısındaki medresenin yanında hazırlanan türbeye nakledildi. Yerine veliaht tayin ettiği oğlu el-Melikü'l-Azîz Muhammed geçti. el-Melikü'z-Zâhir Eyyûbîler'in en zeki, en seçkin ve heybetli hükümdarlarından olup adaletiyle tanınırdı. Halkının ve çevredeki hükümdarların durumunu yakından takip eden bir siyaset adamıydı. Babası Selâhaddîn-i Eyyûbî ondaki hükümdarlık kabiliyetini gördüğü için kendisini çok severdi.

el-Melikü'z-Zâhir Gāzî zamanında mâmur ve müreffeh bir şehir haline gelen Halep yeniden bir ilim ve kültür merkezi olmuştur. el-Melikü'z-Zâhir ticarî hayatın gelişmesi için büyük gayret sarfetmiş ve bu amaçla Venedikliler'le bir anlaşma yapmıştır (604/1207-1208). Halep ve Lazkiye gümrüklerinden elde ettiği gelirlerle güçlü bir ordu kurmuştur. İmar faaliyetlerinde de bulunan el-Melikü'z-Zâhir Gāzî kendi adıyla anılan bir medrese (Zâhiriyye Medresesi) ve çeşitli hayır kurumları tesis etmiştir. Cevşen dağı eteklerinde yer alan Meşhed-i Hüseynî 592'de (1196) onun tarafından onarılmıştır. Halep surlarını tamir ettirmiş, Halep'te önemli davaların görüşüldüğü bir dârüladl inşa ettirmiştir. Şehre su getirmek için yaptırdığı çalışmalar övgüyle anılmaktadır. Liyakatli devlet adamlarını, âlim, şair ve düşünürleri himaye eder, yetenek ve birikimlerinden yararlanırdı. Ömrünün son yıllarında Halep'e giden seyyah ve Şâfiî âlimi Ali b. Ebû Bekir el-Herevî'yi himayesine almış, ders okutması için kendisine Halep dışında bir medrese (el-Medresetü'l-Hereviyye) yaptırmış, Herevî de et-Teẕkiretü'l-Hereviyye fi'l-ḥiyeli'l-ḥarbiyye adlı eserini ona ithaf etmiştir. 579'da (1183) Halep'e gelen İşrâkī filozofu Şehâbeddin Sühreverdî el-Maktûl de el-Melikü'z-Zâhir'in himayesine mazhar olan âlimlerdendir. Hükümdar kendi huzurunda fıkıh ve kelâm tartışmaları yaptırır, karşısındakileri zor durumda bırakan Sühreverdî'ye büyük bir itibar gösterirdi. Bu sırada fukaha Sühreverdî'nin sapıklığına ve katlinin vâcip olduğuna dair fetva hazırlayıp Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye

göndermiş, Selâhaddin’in emriyle Sühreverdî el-Melikü’z-Zâhir tarafından idam edilmiştir; ancak bir süre sonra bu uygulamasından pişmanlık duyan el-Melikü’z-Zâhir onun öldürülmesi için fetva verenleri tutuklatıp mallarını müsâdere ettirmiştir. Tarihçi İbnü’l-Kıftî, dönemin tıp ve felsefe alanındaki önemli şahsiyetlerinden Fahreddin el-Mardînî, yine tıp alanında çeşitli eserler yazan İbn Sem‘ûn da el-Melikü’z-Zâhir’in himaye ettiği şahsiyetlerdendir. Şair Ebü’l-Vefâ eş-Şeref Râcih b. İsmâil el-Esedî yazdığı bir kasideyle onu methetmiştir (İbn Hallikân, IV, 7-9).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü’s-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1415/1994, s. 184-186, 215-216, 329, 352-353; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, VIII/2, bk. İndeks; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, III, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, bk. İndeks; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 6-10; İbnü’l-İbrî, Târîḫu Muḫtaṣari’d-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 403; Ebü’l-Fidâ, Târîḫ, III, 123; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi’l-medâris (nşr. Ca‘fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 342-344; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, bk. İndeks; A History of the Crusades (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, bk. İndeks; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 91, 105, 134, 144, 231, 251, 296, 334, 336, 352, 360-361, 381, 385; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 70-72, 88-89, 120-122, 133; M. C. Şehabeddin Tekindağ, “Melikü’z-Zâhir”, İA, VII, 683-684.

Abdülkerim Özaydın

MELKÂİYYE

(الملكائيّة)

Hıristiyanlık'ta bir mezhep.

Melkâiyye kelimesi, Sâmî dillerde "kral" anlamındaki mlk kökünden (İbr. melekh, Ar. melik) gelmektedir. Süryânîce'de "kral taraftarları" mânasında malkâye / melkôye (tekili malkây) şeklinde kullanılır. İslâmî kaynaklarda Melekiyye, Melkiyye, Melkâniyye olarak da geçer. Batı dillerinde ise Melchites (Melkites) biçimini almış olup bu kelimenin okunuşu olan Melkit Türkçe'de de kullanılmaktadır.

Îsâ'daki insanlık ve ilâhlık unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili'nde (451) alınan kararları reddederek Îsâ'daki ilâhî tabiatı ön plana çıkaran ve bu sebeple de monofizitler olarak adlandırılan hıristiyanlar kendilerinin çoğunlukta olduğu İskenderiye, Kudüs ve Antakya patriklik bölgelerinde yaşayıp da söz konusu konsilin kararlarını benimseyenlere, "Kadıköy Konsili'ni destekleyen Bizans imparatorunun taraftarları" anlamında bu adı vermişlerdir. Anılan konsilde Hz. Îsâ'da iki tabiatın bulunduğu, bu tabiatların kendi aralarında birleşme, bölünme, ayrılma olmadığı ve değişikliğe uğramadığı kabul edilmişti. Konsilin bu kararlarını benimseyen Melkâîler böylece hem Hz. Îsâ'nın insanî tabiatını öne çıkaran ve ulûhiyyetin daha sonra Îsâ'nın bedenine hulûl ettiğini ileri süren Nestûrîler'den, hem de ilâhî tabiatı öne çıkarıp onun insanî yönünü ihmal eden monofizitlerden ayrılmış oluyorlardı.

Melkâiyye ismi önce V. yüzyılda Mısır'da, ardından Arap ve Ya'kūbî yazarların tesiriyle Yakındoğu'da kullanılmış; başlangıçta Kadıköy Konsili taraftarı olan bütün hıristiyanları kapsarken daha sonra sadece İskenderiye, Kudüs ve Antakya patrikliklerinde Bizans âyin usulüne tâbi olan Ortodoks hıristiyanları ifade etmeye başlamıştır. Suriye, Filistin ve Mısır'ın hıristiyan halkı ya Melkâî veya monofizitti. Monofizitlere Suriye ve Filistin'de Ya'kūbî, Mısır'da Kıptî deniliyordu. Mısır'daki Melkâîler'i yerel unsurlarla

birlikte genelde Grek koloniciler, Suriye ve Filistin'de ise yerli halktan gruplar oluşturmaktaydı. Monofizitler, yaşadıkları ülkenin millî dilini (Mısır'da Kıptîce, Suriye ve Filistin'de Süryânîce) konuşurken çoğunlukla İstanbul'dan gönderilen yabancıların oluşturduğu Melkâîler, Yunanca konuşuyorlardı. Başlangıçta İskenderiye, Kudüs ve Antakya Melkâîleri kendi patrikliklerine ait âyin usulünü (rit), muhtemelen XIII. yüzyıldan itibaren de Bizans âyin usulünü uyguladılar (New Catholic Encyclopedia, IX, 627).

Melkâî adı, 1054 yılında kilisenin Katolik ve Ortodoks olarak ikiye ayrılmasına kadar bu iki ana kiliseye bağlı olanların tamamını ifade ederken, bölünmeden sonra Roma ile bağını sürdürenlere Katolik Melkâîler, İstanbul'un yanında yer alanlara Ortodoks Melkâîler denildi. Günümüzde ise Melkâî denilince sadece Bizans ritine bağlı Doğu Katolikleri anlaşılmakta, Grek Ortodoks kilisesine mensup olan diğerleri için Ortodoks tabiri yeterli olmaktadır. İstanbul patriğinin 1054'te Katolik kilisesiyle ilişkisini kesmesi üzerine Melkâîler de Roma ile bağlarını kopardılar. Bazı kaynaklar, bu dönemden itibaren bölgede İstanbul'a bağlı Ortodoks Melkâîler yanında Roma ile ilişkilerini sürdüren Katolik Melkâîler'in varlığından da bahsetmektedir. Ancak Melkâîler'den bir kısmının Katolikliği benimsemesi ve Grek Katolik Melkâî Patrikliği'nin kurulması XVIII. yüzyılda gerçekleşmiştir.

1724'te Katolik yanlısı VI. Cyril'in Antakya patrikliğine seçilmesi ve Papa XIII. Benedict'in 1729 yılında onun patrikliğini tanıması neticesinde Melkâîler'le Vatikan arasındaki ilişkiler yeniden başladı. Bu yakınlaşmaya karşı çıkan Ortodoks Melkâîler ise Sylvester'i patrik olarak seçtiler. Sylvester'in patrikliği İstanbul patriği ve dolayısıyla Osmanlı Devleti tarafından da tanındı. Böylece Antakya kilisesi, biri Roma'ya bağlı Grek Katolik Melkâî, diğeri Grek Ortodoks Melkâî patrikliği olmak üzere ikiye ayrıldı. XVIII. yüzyılda Suriye ve Lübnan'da yoğun olarak bulunan Katolik Melkâîler'in sayısı zamanla Filistin ve Mısır'da da arttı. 1838'de Katolik Melkâî patriği Kudüs ve İskenderiye patriği unvanını da aldı. Patrik III. Maximos Mazlum'un gayretleri neticesinde 1848'de Osmanlı Devleti tarafından tanınan patriklik Lübnan'dan Şam'a nakledildi.

Katolik Melkâîler'in ilk patriği 1724-1760 yılları arasında görev yapan VI.

Cyril, günümüzdeki patrik ise 2000 yılında seçilmiş olan III. Gregoire (Gregory) Laham'dır. Şam'da ikamet eden Katolik Melkâîler'in ruhanî lideri Antakya, Bütün Doğu, İskenderiye ve Kudüs'ün patriği unvanını taşımaktadır. 1997 rakamlarına göre Melkâîler'in sayısı Ortadoğu ülkelerinde 650.000, Amerika başta olmak üzere diğer ülkelerde ise 1.350.000 civarındadır.

İslâm Literatüründe Melkâiyye. Hıristiyanlığı konu edinen klasik kelâm ve "el-milel ve'n-nihal" kitapları ile reddiye türü eserlerde hıristiyanların Ya'kūbîler, Nestûrîler ve Melkâiyye olmak üzere üç ana mezhebinden bahsedilmekte; bu mezheplerin yaratıcı Tanrı'nın bir cevher ile baba, oğul ve Rûhulkudüs olarak adlandırılan üç asıldan (ekānîm-i selâse) ibaret olduğunda görüş birliğine varmış olmalarına rağmen teslîs anlayışını oluşturan cevher ve asıllar arasındaki ilişki ile oğul Îsâ Mesîh'in mahiyeti hakkında fikir ayrılığına düştükleri belirtilmektedir.

İslâmiyet-Hıristiyanlık polemiğine önemli katkılarda bulunan Ebû Îsâ el-Verrâk, söz konusu hıristiyan mezheplerinin teslîsi oluşturan asılların Baba, oğul (kelâm) ve ruhtan (hayat) meydana geldiğine, bu asılların cevheriyette bir ve asıllıkta (uknûmiyye) farklı olduğuna, her birinin özel bir cevheri olmakla beraber onları bir umumi cevherin bir araya

getirdiğine inandıklarını ifade etmiştir. Asılların mahiyeti hakkında bu mezheplerin farklı görüşlere sahip bulunduğunu belirten Ebû Îsâ el-Verrâk, Melkâiyye mezhebinin Tanrı'nın üç asıllı bir cevherden ibaret olduğuna, bu asılların cevherle aynı, fakat cevherin asıllardan farklı bulunduğuna inandığını aktardıktan sonra cevher ve asıllar arasında görülen mahiyet farklılığının Tanrı'nın iradesi ve fiilleri açısından çelişkilere yol açacağına dikkat çekerek Melkâiyye'nin bu anlayışını tutarlı bulmaz (er-Red ʿale't-teslîs̱, s. 66-68, 80-82, 88-90, 110-112).

Bâkıllânî de teslîs anlayışında asılları bir araya getiren cevherin (el-cevherü'l-âmmü'l-câmi') mahiyetine ilişkin olarak Ya'kūbiyye ve Nestûriyye'nin, "Cevher, asıllardan farklı bir şey değildir" iddiaları ve Melkâiyye'nin, "Cevher, asıllardan farklıdır" şeklindeki inançları arasındaki çelişkiye dikkat çeker (et-Temhîd, s. 82-83). Bâkıllânî, Melkâiyye'nin Îsâ'nın mahiyetiyle ilgili görüşünü "kelime" ile cesedin birleşmesi, iki şeyin

bir olması, çokluğun azlığa dönüşmesi, yani “kelime” ve onunla birleşen şeyin bir olması şeklinde aktarıp bu konudaki diğer izahları da nakletmiş ve Melkâiyye’nin, Îsâ’da gerçekleştiğini iddia ettiği birleşme veya bir tür karışımın ancak dokunma (bitişik olma) ve yapışık olmakla mümkün olacağından hareketle bu hususların ancak cisimler için söz konusu olabileceğini, fakat kadîm olan “kelime” hakkında düşünülemeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla ona göre “kelime” açısından bir birleşme gerçekleşmeyecek ve asla bu iki şey bir olmayacaktır (a.g.e., s. 86-89).

Kādî Abdülcebbâr, teslîsi oluşturan cevher ve asılların mahiyet ve ilişkilerine benzer eleştiriler getirdikten sonra üç mezhebin de oğulun Mesîh olarak isimlendirilen bir şahısla birleştiği, onun insanların günahı için çarmıha gerildiği ve öldürüldüğü hususlarında görüş birliğinde olduğunu belirtmiş (el-Muġnî, V, 80-81), Melkâiyye’nin Mesîh’in kadîm ve yaratılmış olmak üzere iki cevhere sahip bulunduğuna, Ya‘kūbiyye’nin ise Mesîh’in kadîm olan Tanrı’nın ve yaratılmış olan insanın cevherlerinden meydana gelmiş tek bir cevher olduğuna inandığını aktarmıştır. Öte yandan Kādî Abdülcebbâr, Mesîh’in haça gerilerek öldürüldüğü konusunda mezheplerin aynı kanaatte olmalarına rağmen Melkâiyye’nin çoğunluğunun Mesîh’in lâhûtî ve nâsûtî yönlerinin her ikisinin birden haça gerildiğine, Ya‘kūbiyye’nin ise çarmıha gerilme ve öldürülmenin Tanrı ve insan cevherlerinin bir araya gelmesinden oluşan tek cevherde gerçekleştiğine inandıklarını belirtmiştir. Melkâiyye’nin Mesîh’in kadîm ve yaratılmış olmak üzere iki cevhere sahip bulunduğu anlayışını tutarlı görmeyen Kādî Abdülcebbâr oğulun kelâm olması meselesinin de mâkul bir izahının olmadığını ima eder (a.g.e., V, 82-85, 98).

İbn Hazm, Melkâiyye’nin teslîs anlayışını yukarıdaki tanımlara uygun bir şekilde aktardıktan sonra onların iddia ettiği gibi Tanrı, her biri ezelî ve neticede bir tek şey olan üç asıldan meydana geliyorsa neden bunlardan birincisinin baba, ikincisinin oğul olmasının gerektiği sorusunu sorar ve böyle bir anlayışın baba ile oğulu farklı kabul eden İncil metinleriyle de (Markos, 16/19; 13/32) çeliştiğini belirtir. Melkâiyye’nin, “Allah Teâlâ’nın, hayat ve ilim sahibi olması gerekir. O’nun hayatı ruh, ilmi de oğuldur” şeklindeki istidlâlini de kuvvetli bulmayan İbn Hazm, Tanrı’ya bu tür sıfatların istidlâl yoluyla değil ancak sem‘î olarak verilebileceğini, hıristiyanların kutsal metinlerinin ise böyle bir şeye imkân tanımadığını

söyler (el-Faṣl, I, 50). İbn Hazm'ın Melkâiyye'yi tenkit ettiği bir başka nokta ise Mesîh'in tabiatına dair inançlarıdır. Onlar Tanrı'nın insanla birleştiğini, tek bir şey olduğunu, bunun da hararetten kızarmış bir sacda görünen ateşe benzetilebileceğini ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm böyle bir anlayışın ve benzetmenin doğru olmadığını, çünkü bunun cevher konumunda olan insanda Tanrı'nın bir araz gibi bulunmasını gerektirdiğini belirtir (a.g.e., I, 53).

Şehristânî ise Melkâiyye'nin Mesîh'te beşerî ve ilâhî iki tabiatın bulunduğuna, Meryem'in ezelî bir varlığı doğurduğuna, çarmıha gerilme ve öldürülmenin Mesîh'in beşerî ve ilâhî yönünün ikisi için de geçerli olduğuna inandıklarını belirterek yukarıdakilere benzer eleştiriler getirmektedir (el-Milel, I, 222).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Îsâ el-Verrâk, er-Red ʿ ale't-teṡlîṡ (nşr. D. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam içinde), Cambridge 1992, s. 66-68, 80-82, 88-90, 110-112; Bâkıllânî, et-Temhîd (Ebû Rîde), s. 82-83, 86-89; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 80-85, 98; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 222; İbn Hazm, el-Faṣl, I, 50, 53; J. G. G. Norman, "Melchites (Melkites)", The New International Dictionary of the Christian Church (ed. J. D. Douglas), Michigan 1974, s. 674; B. L. Faulkner, "Eastern Orthodox Church", a.e., s. 322-325; G. Giacumakis, "Monophysitism", a.e., s. 672-673; D. W. Johnson, "Melchites", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 268; A. S. Atiya, A History of Eastern Christianity, New York 1991, s. 69-71; Visâm Kebkeb, "Kenîsetü'r-Rûm el-Melikiyyîn el-Kâŝûlîk", Delîl ilâ ḳırâʾeti târîḫi'l-kenîse: el-Kenâʾisü'ş-şarḳıyyeti'l-Kâŝûlîkiyye, Beyrut 1997, II, 45-121; el-Hûrî İ. Ermile es-Süryânî, "el-Melikiyyûn", el-Meşriḳ, XXXIV/1, Beyrut 1936, s. 37-66; XXXIV/2 (1936), s. 211-234; XXXIV/3 (1936), s. 361-394; XXXIV/4 (1936), s. 497-526; A. Hage, "Melchite Rite", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IX, 627-630; A. Ayalon, "Malik", EI² (İng.), VI, 261-262.

Mustafa Sinanoğlu

MELKİYYE

(bk. MELKÂİYYE).

MEMDÛD ve MAKSÛR

(bk. MAKSÛR ve MEMDÛD).

MEMDUH, Abdülhalim

(1866-1905)

Edebiyat tarihçisi, şair ve yazar.

İstanbul'da doğdu. Babası Hakkâri'de bir kazada kaymakam iken 1890'da vefat eden Ali Râgıb Bey'dir. Düzenli bir öğrenim hayatı olmadı; bir süre lisan mektebine devam ettikten sonra Mektebi Hukuk'a girdi. Burada okurken bir taraftan Hâriciye Nezâreti Hukūk-ı Muhtelite Kalemi'nde çalıştı, diğer taraftan Mîzan'da yazılar yazdı. Muhit dergisinin yazı işlerini yürüttü. İkinci sınıftayken gizli bir cemiyet kurma girişimi yüzünden tutuklandı. Sekiz on aylık bir tutukluluğun ardından aralarında Ali Kemal'in de bulunduğu arkadaşlarıyla beraber 1888'de Konya'ya sürüldü (Ali Kemal, s. 103-126). Konya Valisi Hacı Hasan Bey'in (Paşa) ilgisiyle vilâyet maiyet memurluğuna başladı. Hakkındaki şikâyetler üzerine valinin teveccühünü kaybetti. Sonraki vali Ali Kemâlî Paşa zamanında vilâyet tercümanlığına getirildiyse de ardından Trablusgarp'a sürüldü. Ancak havasının ağırlığını ileri sürerek daha yolda iken firar etti ve İskenderiye'den sürgün yerinin değiştirilmesi talebinde bulundu. Bunun üzerine vilâyet tercümanlığı göreviyle İzmir'e gönderildi. Muktebes ve Hizmet gazetelerinde yazılar yazdı. Bir müddet sonra Bitlis'e sürüldüyse de vali vekili Çerkez Ali Paşa sayesinde kısa zamanda İzmir'e geri döndü (Nisan 1900). Yeni bir sürgün korkusuyla aynı yıl içinde Avrupa'ya kaçtı. Fransa, İngiltere ve Tunus'ta bulundu. Prens Mustafa Fâzıl Paşa'nın kızı Prenses Nazlı'nın

yardımlarıyla ve özel dersler vererek hayatını sürdürdü. Bu arada sıkıntılı günler yaşadı. Uykusuzluk hastalığı yüzünden aldığı uyuşturucu karışımı bir ilâç sebebiyle (Abdülhak Hâmid'in Hatıraları, s. 309) 21 Temmuz 1905'te İngiltere'nin Folcestone şehrinde öldü. Cenazesi Abdülhak Hâmid'in ilgisiyle kaldırıldı. Daha sonra hâmisi Prenses Nazlı'nın isteği üzerine naaşı Tunus'ta misafirken beğendiği bir tepeye nakledildi. Abdülhak Hâmid ile Recâizâde Mahmud Ekrem'in hayranlarından olan Abdülhalim Memduh, Serveti Fünûn'a zemin hazırlayan ara nesil

ediplerindendir.

Eserleri. Şiir. 1. Tasvîr-i Vicdân (İstanbul 1301). Müellifin, içinde çocukluk mahsulü olduğunu söylediği ve değişik konuları işlediği yirmi sekiz şiiri bulunmaktadır. 2. Tasvîr-i Hissiyyât (İstanbul 1303). Gençlik dönemine ait bazıları nazîre tarzında çeşitli şiirlerden oluşmaktadır. 3. Burhan (İstanbul 1303). Kanûnî Sultan Süleyman'ın vezirlerinden Kara Süleyman Paşa'nın kahramanlığını anlatan bir eser olup Viyana hâtıralarının ihyâsı düşüncesiyle kaleme alınmıştır. 4. Mazlum Türkler'e Mev'ize (Paris 1902). Yurt dışında bulunan Türkler'e öğütler ihtiva etmektedir. 5. Türk Eş'âr-ı Garâmı (Paris 1905). Türk edebiyatındaki aşk şiirlerinden seçilerek oluşturulan eser, Edmond Fazy ile birlikte Anthologie de l'amour turc adıyla Fransızca hazırlanan ilk şiir antolojisidir. Tiyatro. 1. Bedriye (İstanbul 1304). Hece vezniyle yazılmış bu üç perdelik eserin konusu erkek köle ile evin kızı arasındaki aşk olup Tanzimat döneminde rastlanan halk dramı örneklerindendir. 2. Nâlân. Yine heceyle yazılmış ve Nokta dergisinde tefrika edilirken (nr. 1-2, 26 Temmuz - 2 Ağustos 1302 r.) yarım kalmıştır. 3. Abdülhamid ve Genç Türk Bir Harem Ağası (Paris 1901, İzmir 1327, Refik Nevzad'la birlikte). Ayrıca Abdülhalim adlı bir kişi tarafından yazılan Ümidsiz Mülâkat yâhud İstifâde-i İbret adlı oyun (İstanbul 1292) bazı kaynaklarda (Akı, s. 158) Abdülhalim Memduh'a nisbet edilmişse de yazarın doğum tarihi göz önünde bulundurulduğunda ona ait olmadığı anlaşılmaktadır. Edebiyat Tarihi. Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye (İstanbul 1306). Yazarın şöhretini borçlu olduğu eser Osmanlı edebiyatında "edebiyat tarihi" adını taşıyan ilk kitaptır. Mukaddimede edebiyatın önemine temas eden müellif birinci fasılda Türk dili ve edebiyatı hakkındaki görüşlerine yer vermiş, ikinci fasılda Sinan Paşa'dan Âkif Paşa'ya, üçüncü fasılda "Devr-i Teceddüd" alt başlığıyla Âkif Paşa'dan kendi zamanına kadar olan gelişimi anlatmıştır. Eserde bazıları çok kısa olmak üzere toplam yirmi yedi şair ve edebiyatçı hakkında bilgi verilmiştir.

Abdülhalim Memduh'un bunlardan başka Londra'da 1902 yılında basılmış, II. Abdülhamid'i hedef alan bir broşürü bulunmaktadır. Babası Ali Râgıb'ın adıyla yayımlanan Hukūk-ı İdâre (İstanbul 1304) ve imzasız olarak çıkan Takvîm-i Edebî 1304 Senesi (İstanbul 1305) adlı eserlerin de Abdülhalim Memduh'a ait olduğu belirtilmektedir (İbnülemin, s. 940). Ayrıca Mustafa Reşid Paşa hakkında Reşid Paşa adıyla bir biyografi kaleme almıştır

(İstanbul 1306).

Müellifin Burhan adlı eserinin ikinci sayfasında verilen basılmamış eserleri listesinde İclâl (bir vak‘a-i târîhî), İğbirâr, Abdülhalim Memduh adlı manzum, tercüme olduğu belirtilen Şerâit-i İctimâiyye ve Askerlik adlı mensur eserlerin isimleri yer almaktadır. Ali Kemal de Abdülhalim Memduh'un, tutuklu bulundukları sırada kendilerini yargılayan Hüsnü Bey'i hedef alan Reis Bey adlı bir perdelik oyun yazdığını belirtir (Ömrüm, s. 115).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 240-241; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 931-944; Mustafa Nihat [Özön], Son Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1941, s. 348-349; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 479; Ali Kemal, Ömrüm (haz. Zeki Kuneralp), İstanbul 1985, s. 74, 103-126; Behçet Necatigil, Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü, İstanbul 1985, s. 11; Nazım H. Polat, Şahabeddin Süleyman, Ankara 1987, s. 137-139; Niyazi Akı, Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1989, s. 120-121, 124, 158, 174; İsmail Parlatır, Tanzimat Edebiyatında Kölelik, Ankara 1992, s. 133-134, 177, 188; Mehmet Kaplan, Tevfik Fikret: Devir, Şahsiyet, Eser, İstanbul 1993, s. 13; Abdülhak Hâmid'in Hatıraları (haz. İnci Enginün), İstanbul 1994, s. 309-310, 397; Özcan Aygün, Abdülhalim Memduh: Hayatı-Eserleri ve "Târih-i Edebiyyât-ı Osmâniyye" (yüksek lisans tezi, 1994), Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Doğumunun 130. Yıldönümünde Abdülhalim Memduh", Akademik Araştırmalar, sy. 3, Erzurum 1996, s. 12-15; a.mlf., "Ara Nesil", Ay Işığı, sy. 6, Isparta 1997, s. 47-51; Ömer Faruk Akün, "Bir Türk Edebiyatı Tarihi Yazmak Mümkün müdür?...", Dergâh, I/1, İstanbul 1990, s. 12; Nurullah Çetin, "Türkçede İlk Edebiyat Tarihi", TDe., IX/1 (1995), s. 143-152; "Abdülhalim Memduh", TA, I, 54; "Abdülhalim Memduh", TDEA, I, 19; İnci Enginün, "Edebiyat Tarihi", a.e., II, 443-444; M. K. Özgül, "Abdülhalim Memduh", Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi, Ankara 2002, I, 75.

Özcan Aygün

MEMEKZÂDE MUSTAFA EFENDİ

(bk. MUSTAFA EFENDİ, Memekzâde).

MEMİ CAN EFENDİ

(ö. 1008/1599-1600)

Halvetî-Uşşâkī şeyhi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Adını Şeyh Muhyiddin Mehmed b. İlyâs Memî Cân Saruhânî şeklinde kaydeden Nev'îzâde Atâî ve Şeyhî'nin verdiği bilgilerden aslen Saruhanlı (Manisa) olduğu ve ilk tahsilini memleketinde yaptığı, Manisa, Bursa ve İstanbul yöresinde Uşşâkī tarikatının yayılmasında önemli rol oynadığı anlaşılmaktadır. Şeyhî ve Müstakimzâde'nin, Memi Can Efendi'yi Hüsâmeddin Uşşâkī'nin de feyiz aldığı Ümmî Sinan'ın (ö. 976/1568) halifelerinden biri olarak göstermeleri, onun önce Ümmî Sinan'a intisap edip ardından Halvetiyye'nin Uşşâkıyye kolunun pîri Hüsâmeddin Uşşâkī'den seyrü sülûkünü tamamlamış olabileceğini düşündürmektedir. Hüsâmeddin Uşşâkī'nin 100'ü aşkın halifesi içinde günümüze kadar ulaşabilen yegâne kolun kendisiyle devam etmesi Memi Can Efendi'yi Uşşâkīlik tarihinde önemli bir yere sahip kılmaktadır.

Evliya Çelebi'nin Kutb-i Aktâb eş-Şeyh Memî Can Efendi diye zikrettiği Memi Can on altı halife yetiştirmiş, silsilesi bunlardan Gelibolulu Şeyh Ömer Karîbî'den yürümüştür. Bir diğer halifesi de Bursalı şair Şeyh Mehmed Subhî Efendi'dir. Memi Can Efendi'nin tekkesi, bir hâne-dergâh olarak Fatih'te bugün cami şeklinde kullanılan Emîr Buhârî Tekkesi'nden Hüsrev Paşa'ya inen (şimdi Sarıgüzel caddesi) yokuş üzerinde bulunmaktaydı. 1708 tarihli bir belgede kurban bayramı münasebetiyle bu tekkeye iki kurban, 1875 tarihli bir diğer belgede de muharremiyye olarak 30 kuruş verildiği yazılıdır. Vefat ettiğinde bu müstakil tekkeye defnedilen Memi Can'ın ölümüne şair Hâşimî tarafından şu tarih düşürülmüştür: "Eyleyip rûh-ı revan virdi Memî Cân-ı azîz (1008/1599-1600). Ahmed Rifat Efendi, Memi Can Efendi'nin türbesini İstanbul ve civarındaki ziyaretgâhlar arasında zikreder. Türbenin 1920'lerdeki durumu hakkında bilgi veren Hüseyin Vassâf burasının Cibali yangınında tamamen yandığını söyler. Cumhuriyet dönemi imar çalışmaları esnasında türbenin bulunduğu

arsadan yeni açılan bir sokak geçmiş, arsanın bir kısmı üzerine yeni binalar yapılmıştır. 1940'lı yıllarda kâgir bir binanın girişinde kalan Memi Can Efendi'nin mezarının yerinin belli olması için mahalle sakinleri tarafından üzerinde "Bîcan Baba Mezarı" yazılı bir mezar taşı yaptırılmıştır. 1967'de mevcut binanın yerine Cemâleddin Server Revnakoğlu'nun ifadesiyle "nakl-i kubûr dahi yapılmadan" bir apartman inşa edilmiştir. Söz konusu mezar taşı, az ileride Emîr Buhârî Camii'nin hazîresindeki boş bir yere bir kabirmiş gibi konulmuştur.

Eserleri. 1. Lübbü'l-usûl fî mâ'rifeti't-tarîki'l-vüsûl. Seyyid Alizâde'nin Şirʿatü'l-İslâm adlı kitabından nakiller, Ferîdüddin Attâr ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfîlerden alınan beyitlerle süslenen kitapta daha çok ibadetlerin faziletleri üzerinde durulmuştur. Eserin beş nüshası bilinmektedir (Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 670; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 822/2, nr. 197/1; Çorum Hasan Paşa Ktp., nr. 819; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 1440/1a-54b). 2. Metâlibü's-sülûk fî beyâni't-tarîki'l-meslûk (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3145). Bir önceki esere zeyil olarak yazılmıştır. Memi Can Efendi'nin 998 (1590) yılında istiğrak halinde iken müridi Muslihuddîn-i Rûmî'ye imlâ ettirdiği eser III. Murad'a sunulmuştur. 3. Divan. XVI. yüzyıl tekke şairleri arasında adı geçmeyen Memi Can Efendi'nin divançesinin tek nüshası bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 796/1-21). III. Murad'ın şiirleri tasavvuf ehli birçok kişi tarafından "muhakkikāne ve muvahhidâne" bulunduğu için şerhedildiği bilinmektedir. Bunlar arasında Memi Can ile halifesi Bursalı Mehmed Subhi efendiler de bulunmaktadır. Divançede Memi Can Efendi'nin, "Ol nice mahlûk-ı bîcandır ki halk olalı bir kerre söyledi" mısraıyla başlayan lugazı şerhettiği görülmektedir. 4. Uknûmü'l-hikem fî ma'rifeti'l-sırri'l-kıdem (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2559). Memi Can Efendi'nin III. Murad için yazdığı bir methiyesinin müridi Mehmed Kadı el-Çorûmî tarafından yukarıdaki adla şerhedildiği kaydedilmekteyse de eser incelendiğinde bu kişinin şârih değil kâtip olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu eserde Mehmed Kadı, Memi Can Efendi'nin önceki iki kitabını Muslihuddîn-i Rûmî adlı müridi, bunu ise kendisi için imlâ ettiğini belirtmektedir. Esere, Memi Can Efendi'nin Sultan Murad'ın methine dair yazdığı beş beyitlik bir manzumenin şerhi yapılarak başlanmış, seksen varakta ancak iki beyit şerhedilebilmiştir. Bir şairin kendi şiirini yine

kendisinin şerhetmesine güzel bir örnek olan eser, ilk bakışta padişaha yaranmak için yazılmış gibi zannedilirse de şerhte padişahın adının geçmediği ve mücerret tasavvufî yorumların yapıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. 95; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 467-468; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1545; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), I, 152; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, s. 50; Hüseyin Ayvansarâyî, Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 219; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 408a; Ahmed Rifat, Lugat-ı Târîhiyye ve Coğrâfiyye, İstanbul 1299, I, 151; Bursalı Mehmed Tâhir, Aydın Vilâyetine Mensub Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli, İzmir 1324, s. 13-14; a.mlf., Osmanlı Müellifleri, I, 161; Ahmed Muhyiddin, Tomâr-ı Kebîr, Nejdet İşli özel kütüphanesi, s. 113; Tomar-Halvetiyye, s. 107; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 236; Sadettin Nüzhet Ergun, Halk Edebiyatı Antolojisi, İstanbul 1938, s. 203-204; Mahmut Erol Kılıç, "Adını Uşşâk Şehrinden Alan Bir Osmanlı Tasavvuf Okulu: Pîr Hüsâmüddîn Hasan-ı Uşşâkî ve Uşşâkîlik", 21. Yüzyıl Eşiğinde Uşak Sempozyumu, İstanbul 2001, I, 435-450; a.mlf., "Kutub Ömer Dede (Karîbî): Gelibolulu Bir Halvetî-Uşşâkî Şeyhi ve Şiirleri", Avrupa'ya İlk Adım Uluslararası Sempozyumu, İstanbul 2001, s. 145-149; a.mlf., "Manisalı Şeyh Memîcân-ı Sarûhânî (v. 1008-1600) ve Eserlerinde Mevlânâ'dan Tesirler", I. Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu Bildirileri, Manisa 2002, s. 205-220.

M. Erol Kılıç

MEMLEKETEYN

(مملكتين)

Osmanlılar'ın iki memleket anlamında Eflak ve Boğdan'a verdikleri isim

(bk. BOĞDAN; EFLAK).

el-MEMLEKETÜ’l-MAĞRİBİYYE

(bk. FAS).

MEMLÜK

(المملوك)

Esir veya köleler arasından seçilip özel eğitimden geçirildikten sonra hükümdarın muhafız birliğine alınan ve zamanla aristokrat bir sınıf oluşturan ücretli askerler.

Sözlükte "mâlik olmak" anlamındaki mülk kökünden türetilen memlûk "mâlik olunan şey" demektir. Çeşitli İslâm ülkelerinde memlük yerine gulâm ve Kuzey Afrika'da abîd kelimeleri kullanılmıştır. Endülüs'te özel muhafız birliklerinin hemen tamamını oluşturan Slav kökenli paralı askerlere verilen sakālibe adı da "memlük" anlamındadır.

Muhafız birliklerinde görev yapan, kendilerine has içtimaî ve hukukî statüye sahip memlükler bir tür profesyonel asker niteliğinde İslâm toplumuna girmişler ve zamanla siyasî iktidarları ele geçiren bir güç halini almışlardır. Bunu gerçekleştirirken köle olmalarını yadırgamamışlar, hatta ulaştıkları konumu bir eleme ve seçilme sonucunda elde ettikleri için

memlük kimliğini bir imtiyaz ve asalet belirtisi olarak görmüşlerdir. Memlük sınıfının ortaya çıkışında bazı önemli kriterler bulunmaktadır. Bunların başta geleni İslâm âlimlerinin uygun bulduğu kölelik statüsünde ve beyaz ırktan olmaktır. Memlükler, genellikle Kafkaslar'dan ve Orta Asya steplerinden gelen ve Türk diye adlandırılan kavimlerden seçilirdi. Etiyopyalı, Batı Afrikalı ve Hintli hadımları memlük gibi görmek doğru değildir; bunları memlüklerin hizmetinde bulunan bir unsur olarak değerlendirmek gerekir.

Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devrinde İslâm ordusu Arap asıllı askerlerden meydana geliyordu. Fetihlerle birlikte Araplar dışında İslâm'a girenlerin sayısında hızlı bir artış görüldü. Yeni müslüman olanlardan İranlılar ve Kıptîler gönüllü veya ücretli asker konumunda orduya katıldılar. Emevîler döneminde başta Türk, Berberî ve İranlılar olmak üzere Arap dışı müslüman askerlerin sayısı daha da arttı. Emevîler için en önemli asker

kaynağı Horasan'dı. Öncelikle sınır boylarında yaşayanlar büyük ölçüde müslümanların tarafına geçmişler ve "mevâlî" sıfatıyla Arap ordularına katılmışlardı. Ancak ordunun kumanda kademesinde Araplar yer alıyor ve mevâlî statüsünde bulunanlar onların kendilerine ikinci sınıf insan gözüyle bakmasını kabullenemiyordu. Basra Valisi Ubeydullah b. Ziyâd, 54 (674) yılında Buhara seferinden dönerken beraberinde getirdiği 2000 kişilik bir Türk birliğini Basra'ya yerleştirmişti (Taberî, V, 298). Kuteybe b. Müslim'in emrindeki 12.000 askerin de yaklaşık 7000 kadarı çoğunluğu Türk olmak üzere Arap dışı müslümanlardan oluşuyordu. Diğer taraftan Velîd b. Abdülmelik zamanında gerçekleştirilen Kuzey Afrika ve Endülüs'teki fetihlerden sonra İslâm ordusunda yer alan Berberî asıllı askerlerin sayısı da çok artmıştı.

132 (750) yılında Emevîler'in yıkılmasına sebep olan Horasan kuvvetleri arasında Türk ve İranlı unsurlar çoğunluktaydı. Bu tarihten itibaren Horasanlılar yaklaşık iki nesil boyunca Abbâsî ordusunun en önemli birliklerini teşkil ettiler. Göçebe menşeli bu askerler Irak'taki yeni konumlarına çok çabuk uyum sağladılar ve kısa zamanda halife ve halk nezdinde büyük itibar kazandılar. Emîn ile Me'mûn arasındaki iç savaşta kardeşini yenen Me'mûn, Horasan dolaylarından topladığı kuvvetlerle iktidarı ele geçirmiş ve korumayı başarmıştı. İslâm ordusundaki Arap dışı unsurlar arasında Türkler kadar nüfuzlu olanlar yoktu. Me'mûn'un Horasanlı askerlerinin hemen tamamı Türkler'den oluşuyor ve Mu'tasım devrine kadar daha çok Horasanlılar diye biliniyordu. Bu askerler hem milliyetleri hem askerî kimlikleri bakımından memlük sisteminin bir prototipiydi. Mu'tasım zamanında memlük sayısında çok hızlı ve önemli bir artış oldu. Bunun başlıca sebebi, Abbâsîler'in kuruluşuna büyük katkıları olan İranlılar'ın nüfuzunun gittikçe artmasıyla birlikte Araplar'la aralarındaki rekabetin devletin işleyişini tehlikeli biçimde etkilemeye başlaması ve Me'mûn ile haleflerinin bu güçler arasında denge kurmak amacıyla İslâm devleti sınırları dışından Türkler'i getirterek onlardan özel askerî birlikler kurmasıdır. Böylece ordudaki memlüklerin sayısı kısa zamanda 30.000'e ulaştı. Bu birliklerin kumanda kademelerinde yine Türkler bulunuyordu. Mu'tasım, Türk birlikleri için Sâmerrâ şehrini kurarak onlara geniş iktâlar verdi ve yerli halkla karışmalarını engellemek amacıyla Asya steplerinden evlenecekleri kızlar getirtti.

Memlük sistemi kısa zamanda devletin hüküm sürdüğü bütün topraklara yayıldı. Artık halifelerin memlükleri yanında eyalet valilerinin de memlükleri vardı. Ancak bu durum ülke içinde devlet otoritesinin ortadan kalkmasına yol açtı. Başlangıçta vilâyetlerdeki düzeni memlükler sayesinde sağlayan halifeler ve valiler bu defa onların merkeze karşı bağımsızlık mücadeleleriyle karşılaştılar. Babası, Me'mûn'un hizmetinde bir memlük olan Mısır vali vekili Ahmed b. Tolun soydaşı memlüklerin desteğini alarak Mısır'da ilk müslüman-Türk devletini kurdu (254/868). Yine Tolunoğulları'nın yıkılmasından sonra Mısır valiliğine getirilen ve Abbâsîler'in hizmetindeki başka bir Türk memlükünün oğlu olan Muhammed b. Tuğç el-İhşîd, emrindeki 8000 memlükün desteğiyle Mısır'da iktidarı ele geçirip İhşîdîler Devleti'ni tesis etti (323/935). 358'de (969) bu devleti yıkan Fâtımîler de memlük sistemini uygulamak durumunda kaldılar. Fâtımî ordusunda başlangıçta Berberî ve Zenci birlikleri bulunuyordu. Müstansır-Billâh zamanından (1036-1094) itibaren sadece Türkler'den meydana gelen memlük birlikleri kuruldu. Fâtımîler, bu birlikler sayesinde özellikle Suriye ve Mısır üzerindeki hâkimiyetlerini belirli bir zaman sürdürme imkânı buldular. Türk memlükleri farklı devletler tarafından yaklaşık 450 yıl boyunca tercih edilen askerî kuvvet oldu. Bir müslüman yönetici, Türk memlüklerinden birlik kurmaya karar verdiğinde komşu devletler de başka seçenekleri bulunmadığından onu takip ediyordu; çünkü aksi takdirde o devlet diğerlerinin karşısında zayıf duruma düşüyordu. Memlük elde edilebilecek bölgelere hükmeden veya onlara yakın bir coğrafyada olan müslüman yöneticiler düşmanlarına karşı avantajlı durumdaydılar. Meselâ Sâmânîler bu avantajı çok iyi kullanmışlardır.

Başlangıçta Türk devletlerinin ordularında köle askerlerden oluşan birlikler yoktu. Türkler'in gulâm / memlük sistemini uygulamaları XI. yüzyılın başlarına dayanmaktadır. Türk hânedanları bu yüzyılda Orta Asya'dan gelerek İran'a yayıldılar ve zaman zaman Türkmen birliklerinin yerine daha güvenilir bir unsur olan gulâmları kullandılar (bk. GULÂM). Gulâmlık müessesesi, memlük sisteminin tam bir benzeri olduğu gibi amaç ve görevleri bakımından Osmanlılar'daki kapıkulu askeriyle de eş değerdedir (bk. KAPIKULU; YENİÇERİ).

Selâhaddîn-i Eyyûbî'den itibaren Mısır ve Suriye'de istihdam edilen

memlüklerin sayısı çok arttı. Bu devirde memlükler emîrlerin birliklerinin çekirdeğini oluşturmaktaydı. Eyyûbî sultan ve meliklerinin her biri, kendi devletini korumak ve diğer bir melikin toprağı üzerindeki emellerini gerçekleştirebilmek için yeni askerî birlikler kurmak zorunda kaldı ve hasımları karşısında kendilerini güçlü kılacak bir unsur olarak memlük istihdam etmeye başladı. XII. yüzyılın ortalarında Ortadoğu'daki irili ufaklı bütün İslâm devletlerinde memlüklerin sayısı ve nüfuzu olağan üstü bir şekilde arttı. Artık Türk memlükleri bölgede siyasî ve askerî olaylarda belirleyici bir güç olmuş ve şehzadelerin tahta geçişlerini kontrolleri altına almışlardı. Çünkü Eyyûbî hükümdarları saltanatlarını korumak için mutlaka memlüklerin desteğine ihtiyaç duyuyor, onlar da bu sayede siyasî nüfuzlarını gittikçe arttırmaya çalışıyordu. Nihayet 1250 yılında Mısır'da iktidarı ele geçirip 1517'de Yavuz Sultan Selim tarafından yıkılacak olan Memlükler Devleti'ni kurdular ve yıkılıştan sonra da 1811 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın önde gelen beylerini ortadan kaldırmasına kadar nüfuzlarını korudular.

Memlük sistemi Memlükler zamanında ideal şeklini almıştır. Bu sistemin genel tercihi asker yetiştirilecek aday kölenin cesaret, güçlülük, çeviklik ve uzun boyluluk gibi özellikler taşımasının yanında

gazilik, şehitlik, cihad vb. yüksek değerler uğruna savaşması ve kendisine saf İslâmî inancın aşılanabilmesi için putperest inancına sahip, yani step kültüründen gelen bir genç hatta çocuk olması idi. Aranan şartları haiz satılık gençler için gerektiğinde büyük paralar ödeniyordu. Bu sebeple bazı bölgelerde yaşayan aileler çocuklarını gönüllü olarak köle tüccarlarına satıyordu; bazı babalar ise yüksek kazanç sağlamak için oğullarını bizzat getiriyor ve sıkı pazarlık yapıyordu (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 214). Kölelerin satın alınması ve güvenli bir şekilde Mısır'a getirilmesinde köle tâcirlerinin çok önemli rolü vardı. Köle ticareti yapanlar, memlükün ana vatanı ile Memlük Devleti'ni birleştiren zincirin bir halkasını teşkil ediyordu. Köle tâcirinin en bilinen lakabı “hoca” idi (Kalkaşendî, VI, 13). Memlük Devleti, askerî ve idarî alanda ihtiyaç duyduğu insan kaynağını memlük sistemini iyi çalıştırarak sağlıyordu. Bundan dolayı öncelikle köle ticaretini cazip kılacak çeşitli önlemler almıştı; köle tâcirleri diğer tâcirlerin tâbi olduğu vergilerden muaftı. Köle tâciri Orta Asya'dan aldığı köleleri doğrudan Mısır'a getirmezdi. Toplanan köleler, İslâm âlemine arz için ilk önce büyük

şehirlerde açılan köle pazarlarına götürülüyordu; bunların en meşhurları Fustat ve Bağdat'taki "dârü'r-rakīk" denilen pazarlardı.

Memlük sultanı için satın alınan kölelerin bedeli beytülmâl tarafından ödenirdi. Bir sultan öldüğü veya tahtından indirildiği zaman "küttâbiye" (kitâbiye) denilen, henüz eğitimini tamamlamamış ve bu yüzden sultan tarafından âzat edilmemiş memlükler tekrar beytülmâle gönderilir ve gelenek gereği yeni sultan onları bir daha satın alırdı (Makrîzî, es-Sülûk, I, 584); bu sırada kadılar da hazır bulunurdu (İbn İyâs, III, 16). Bir memlük için ödenen fiyat o memlükün lakabı olabiliyordu. Kaynaklar, Sultan Kalavun'un taşıdığı "Elfî" lakabının kendisine 1000 dinara satın alınması sebebiyle takılmış olduğunu belirtir (İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, VII, 325).

Sultan tarafından satın alınan bir memlük, önce Kahire Kalesi'nin kışlalarında yer alan ve "tabaka" denilen askerî okula yerleştirilirdi. Bu okulda memlüke Sünnî esaslara göre İslâm dini öğretilir, ardından bir emîrle dahi konuşmasına müsaade edilmeyen katı disiplin kuralları içinde askerî bilgiler verilirdi. İbn Haldûn'a göre dinî bilgiler eşliğinde yaptırılan bu eğitim askerlik mesleğini motive ediyordu (el-ʿİber, V, 371). Öğrenimini bitiren memlük âzat edildikten sonra askerî teçhizatını alır ve sultanın hassa birliğine katılırdı.

Bir memlükün meslek hayatındaki en önemli kişi onu en son satın alan ve âzat eden kimseydi. Âzat edilen memlüke "atîk", âzat edene de "mu'tık, mevlâ, üstat, seyyid" denirdi. Memlük, son efendisine karşı onun ölümüne kadar büyük saygı ve sadakat duyguları beslerdi. I. Baybars'ın sultan olduktan sonra dahi emîri durumundaki mevlâsı Ay Tegin'e büyük saygı gösterdiği ve bunun diğer memlüklere örnek teşkil etmesini istediği bilinmektedir. Bir memlük mevlâsına sadakat gösterdiği gibi arkadaşlarına da sadıktı. Memlükün kölelik ve âzatlık arkadaşlarına "huşdaşiye" (huşdaş) denirdi. Huşdaşlar tam bir dayanışma içindeydi; uzun zamandan beri huşdaş olanların arasına sonradan katılanlara "ecnebi" (garip) denir ve kendilerine bir süre yabancı gibi davranılırdı. Huşdaşiye arasında görülen karşılıklı dayanışma yaşça büyük olanın küçüğü gözetmek için görev almasıyla başlar ve büyük memlüke "ağa", küçük memlüke "ini" denilirdi.

Memlükler daima Türk isimleri kullanmışlardır; bu durum onların toplumun geri kalanından ayrılmaları, birlik olmaları ve kendi özgün kimliklerini korumaları hususunda büyük önem taşımıştır. Memlüklerin ırken Türk menşeli olup olmamasının Türk ismi taşımalarına etkisi yoktu; Türk asıllı olmayanlar da Türk adı almak zorundaydı ve bu isim değişikliği genellikle kölenin tüccar tarafından ilk efendisine satışı sırasında yapılırdı. Çeşitli kavimlere mensup olan ve Türk adları taşıyan memlüklerin konuştukları dil de Türkçe idi; dolayısıyla Türk veya Etrâk diye çağrılıyorlardı. Kurdukları devlete Memlükler'in yanı sıra Devletü Türk veya Devletü'l-Etrâk de deniliyordu.

Memlükler şahsî meziyetleri, sosyal farklılıkları ve askerî alandaki başarıları ile Mısır toplumunda özel bir aristokrat sınıfı oluşturmuştur. Ancak bu tek nesilli bir soyluluktu; yani memlükün memlük olmasıyla başlayıp ölümüyle sona eriyordu ve çocuklarına intikal etmiyordu. Çünkü bir memlükün oğlu kölelik veya esirlikten gelmediği için memlük olamıyor ve bu sıfatı taşıyamıyordu (bk. EVLÂDÜ'n-NÂS). Memlükler Mısır'dan başka Hindistan'da da kendi adlarıyla anılan bir hânedan kurmuşlar ve bir asra yakın bir süre iktidarı ellerinde tutmuşlardır (bk. DELHİ SULTANLIĞI; ayrıca bk. DİA, XIV, 183).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 298; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 369-373; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, VI, 13; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 214; a.mlf., es-Sülûk, I, 508-509, 584; II, 525; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. W. Popper), Leiden 1940-42, VII, 325; a.mlf., Ḥavâdiṣ̱ü'd-dühûr (nşr. W. Popper), Leiden 1940-42; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, III, 2, 16, 67; G. le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, Cambridge 1930, s. 487; A. N. Poliak, Feudalism in Egypt, Syria, Palestine and the Lebanon: 1250-1900, London 1939, s. 15; a.mlf., "Some Notes on the Feudal System of the Mamlūks", JRAS (1937), s. 97-103; Uzunçarşılı, Medhal, s. 414-436; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memluk Sultanlığı, İstanbul 1961, bk. İndeks; W. Muir, The Mamluk or Slave Dynasty of Egypt AD. 1260-

1517, Amsterdam 1968; D. Ayalon, Gunpowder and Firearms in the Mamlūk Kingdom, London 1968; a.mlf., “The Eunuches in the Mamluk Sultanate”, Studies in Memory of Gaston Wiet (ed. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 267-295; a.mlf., The Mamlūk Military Society, London 1979; a.mlf., Outsiders in the Lands of Islam: Mamlūks Mongols, Eunuches, Leiden 1985; a.mlf., “The System of Payment in Mamluk Military Society”, JESHO, I (1957), s. 37-65; a.mlf., “Memlûk Devleti’nde Kölelik Sistemi” (trc. Samira Kortantamer), TİD, sy. 4 (1989), s. 241; a.mlf., “Mamlūk”, EI^{2} (İng.), VI, 314-321; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Ḳıyâmü devleti’l-memâlîki’l-ûlâ fî Mıṣr ve’ş-Şâm, Beyrut 1969; W. M. Brinner, “Dar al-Sa’ada and Dar al-‘Adl in Mamluk Damascus”, Studies in Memory of Gaston Wiet (ed. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 235-247; B. Flemming, “Literary Activities in Mamluk Halls and Barracks”, a.e., s. 249-260; O. Kurz, “Mamluk Heraldry and Interpretatio Christiana”, a.e., s. 297-307; P. M. Holt, “The Structure of Government in the Mamluk Sultanate”, Eastern Mediterranean Land in the Period of the Crusades (ed. P. M. Holt), Warminster 1977, s. 1-8; a.mlf., “Mamlūks”, EI^{2} (İng.), VI, 321-331; Seyyid el-Bâz el-Arînî, el-Memâlîk, Kahire 1979; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, s. 50, 76-79, 86 vd.; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 185-186; a.mlf., Salâhaddîn Eyyûbî ve Devlet, İstanbul 1987, bk. İndeks; a.mlf., “Selçuklular’dan Önce Şam (Suriye ve Filistin) Diyarında Türkler’in Rolü”, TDA, sy. 65 (1990), s. 139-148; Faruk Sümer, Yabanlu Pazarı: Selçuklular Devrinde Milletlerarası Büyük Bir Fuar, İstanbul 1985, s. 9-19; Kazım Yaşar Kopraman, “Mısır Memlûkleri”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, bk. İndeks; B. Lewis, Race and Slavery in the Middle East, Oxford 1990; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 9-20; P. Thorau, The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century (trc. P. M. Holt), New York 1992, s. 8-13; Samira Kortantamer, Bahri Memluklar’da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993, s. 8; a.mlf., “Memluklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi”, TİD, sy. 2 (1983), s. 27-45; Süleyman Kızıltoprak, “Memluk Sistemi”, Türkler, Ankara 2002, V, 320-321; M. Perlmann,

“Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamluk Empire”, BSOAS, X (1939-42), s. 843-876; W. J. Fischel, “The Spice Trade in Mamluk Egypt”,

JESHO, I (1958), s. 157-174; V. J. Parry, “İslam’da Harb Sanatı” (trc. Erdoğan Merçil - Salih Özbaran), TD, sy. 28-29 (1974-75), s. 193-218; Süleyman Özbek, “el-Melikü’z-Zahir Rüknü’d-din ve Baybars Zamanı Memluk Devleti’nin Dini Siyaseti”, TİD, sy. 9 (1994), s. 289-307; R. Mortel, “The Decline of Mamlūk Civil Bureaucracy in the Fifteenth Century: The Career of Abū’l-Khayr al-Naḥḥās”, Journal of Islamic Studies, VI/2, Oxford 1995, s. 173-188; E. Lévi-Provençal, “Sakalibe”, İA, X, 89.

Süleyman Kızıltoprak

MEMLÜKLER

(دولة المماليك)

Mısır, Suriye ve Hicaz'da hüküm süren müslüman Türk devleti (1250-1517).

Mısır'da Eyyûbî ordusundaki Türk asıllı âzatlı emîrler tarafından kurulan, dönemin tarihçilerinin Türk Devleti olarak adlandırdığı Memlükler (Kölemenler), Bahrî Memlükleri (Bahriyye, Birinci Memlükler; 1250-1382) ve Burcî Memlükleri (Burciyye, İkinci Memlükler; 1382-1517) olmak üzere iki dönemde incelenebilir.

Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyûb'un Kıpçak ülkesi ve Kafkasya'dan getirtip Ravza adasındaki kışlalara yerleştirdiği Türk asıllı memlüklerden oluşan ve Bahrü'n-nîl'e (Nil nehri) izâfetle el-Memâlîkü'l-Bahriyye adını alan özel birlikler çok geçmeden Eyyûbî ordusunun en önemli unsuru haline gelmişti. Necmeddin Eyyûb'un ölümünün hemen ardından Fransa Kralı IX. Louis liderliğindeki Haçlı ordusuna karşı kazanılan Mansûre ve kralla birlikte pek çok kumandanın esir alındığı Faraskur (3 Muharrem 648 / 7 Nisan 1250) savaşlarında en büyük rolü bu birlikler oynadı. Ancak yeni Eyyûbî hükümdarı Turan Şah onların başarısını kıskandı ve liderlerini tahtının ortakları gibi görüp görevlerinden almaya başladı; ayrıca tahta geçmesini sağlayan Türk asıllı üvey annesi Şecerüddürr'ü babasının hazinesini saklamakla itham etti ve ona ağır hakaretlerde bulundu. Bunun üzerine Bahrî emîrlerinden Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları bir suikastla Turan Şah'ı öldürdüler. Onun ölümüyle Mısır'da Eyyûbîler yıkılmış ve yerine Memlükler adıyla bilinen Türk Devleti kurulmuştur.

Baybars ve arkadaşları efendileri Necmeddin Eyyûb'un dul eşi Şecerüddürr'ü tahta çıkarmışlar, onun memlüklerinden İzzeddin Aybek et-Türkmânî'yi de atabek yapmışlardı. Türk asıllı olması dolayısıyla bazı tarihçilerin Memlükler'in ilk sultanı saydığı Şecerüddür esir Fransa kralıyla bir anlaşma yaparak Dimyat'ı tahliye etmesi, ağır bir vergi ödemesi ve

İslâm ülkelerine saldırmamaya söz vermesi şartlarıyla onu serbest bıraktı. Ancak bu başarısı işe yaramadı. Suriye Eyyûbî emîrleri, meşrû hakları saydıkları Mısır sultanlığını onun elinden almak için harekete geçmişlerdi. Ayrıca onun sultanlığı kadın olması dolayısıyla da yadırganmıştı. Bağdat Abbâsî Halifesi Müsta'sım-Billâh'ın devreye girmesiyle tahta çıkmasını sağlayan Bahrî emîrlerinin tavsiyesine uyan Şecerüddür, İzzeddin Aybek'le evlendi ve seksen gün oturduğu tahtını ona devretti. Böylece tarihçilerin çoğu tarafından Mısır Memlük hükümdarlarının ilki sayılan İzzeddin Aybek tahta çıkmış ve Memlükler Devleti resmen kurulmuş oldu (1 Rebîülâhir 648 / 3 Temmuz 1250).

Sultan İzzeddin Aybek, tahtından feragat edip Eyyûbîler'den altı yaşındaki el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'yı tahta çıkarmasına rağmen Mısır üzerine yürüyen Suriye Eyyûbî birliklerini Abbâsiye civarında mağlûp etti. Eyyûbîler'in yeniden savaş hazırlığı yaptığı sırada Moğol tehlikesi ortaya çıkınca Abbâsî halifesinin devreye girmesiyle iki taraf arasında antlaşma yapıldı (Safer 651 / Nisan 1253). Eyyûbî emîrlerinin Memlük Devleti'ni resmen tanıdıklarını göstermesi bakımından büyük önem taşıyan bu antlaşma ile Ürdün nehri iki devlet arasında sınır kabul edildi.

İzzeddin Aybek bundan sonra anlaşmazlığa düştüğü Bahrî emîrleriyle uğraşmak zorunda kaldı. Onlardan kurtulan Aybek, Moğollar'ın Bağdat'a saldırdığı haberi duyulunca bu gelişmeyi bahane gösterip çocuk sultanı tahttan indirip yeniden tahta çıktı. Ardından Saîd bölgesinde başlatılan isyanları bastırdı ve Eyyûbî emîrleriyle ikinci bir barış yaparak yönetimde istikrarı sağladı. Bu arada siyasî bir evliliğe niyetlenmesi ve Musul Emîri Bedreddin Lü'lü'ün kızıyla nişanlanması yüzünden hanımı Şecerüddürr'ün emriyle bir suikast sonucunda öldürüldü (22 Rebîülevvel 655 / 9 Nisan 1257).

Duruma hâkim olan İzzeddin Aybek'in memlükleri onun önceki hanımından oğlu Nûreddin Ali'yi sultanlığa, aralarından Kutuz'u da sultan nâibliğine getirmişlerdi. On beş yaşında tahta geçen Nûreddin Ali zamanında (1257-1259) bütün yetkileri elinde tutan Kutuz, 656 (1258) yılında Bağdat Abbâsî hilâfetini ortadan kaldıran Moğollar'ın Suriye istikametinde ilerlemeye devam etmesi üzerine, yaptığı toplantıda bu zor şartlarda herkese söz geçirebilecek muktedir birinin sultanlığa getirilmesini

teklif etti ve oy birliğiyle sultan ilân edildi (17 Zilkade 657 / 5 Kasım 1259). Bu sırada İslâm tarihinin en kritik dönemlerinden biri yaşanıyordu. Bahrî Memlük emîrlerinin Mısır'a dönüp kendisine katılmasıyla gücünü arttıran Kutuz, Hülâgû'nun teslim olma tekliflerini reddederek ordusunun başında Filistin'deki Aynicâlût mevkiine kadar geldi. Burada Moğollar'a karşı, tarihin akışını değiştiren savaşlardan sayılan Aynicâlût Savaşı'nı kazandı (25 Ramazan 658 / 3 Eylül 1260) ve Suriye'nin büyük kısmı Memlükler'in eline geçti. İtaat arzeden Hama, Humus ve Kerek Eyyûbî emîrleri görevlerinde bırakıldı. Bu zaferle Memlükler İslâm dünyasının en büyük devleti haline geldiler ve bu özelliklerini Osmanlılar'ın yükselme devrine kadar korudular. Ancak zaferiyle tarihe damgasını vuran Kutuz kendisini karşılamak için süslenen başşehrine ulaşamadı. Savaşın kazanılmasında büyük rol oynayan Bahrî emîrlerinden Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları dönüş yolunda onu öldürdüler (16 Zilkade 658 / 23 Ekim 1260).

Bahrî emîrleri tarafından sultan ilân edilen ve devletin gerçek kurucusu sayılan I. Baybars ile birlikte Memlük tarihinde yeni bir dönem başladı. Saltanatına dinî meşruiyet kazandırmak ve bu sayede hâkimiyetini kuvvetlendirmek isteyen Baybars, Abbâsî ailesinden birini

halife ilân ederek Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurdu. Böylece hilâfetin hâmisi sıfatıyla bütün İslâm ülkeleri üzerinde nüfuz sahibi oldu. Mekke şerifinin güvenini sağlayarak mukaddes bölgeyi ve Kızıldeniz'i de hâkimiyeti altına aldı. İdarî düzenlemelerde bulunup haleflerinin takip edeceği siyasetin temellerini attı ve devlete merkeziyetçi bir hüviyet kazandırdı. On yedi yıl süren saltanatı sırasında (1260-1277) İlhanlılar ve Haçlılar'la mücadele etti. Ermeni Krallığı'nı ve Asvan'a saldıran Nûbe Krallığı'nı yıllık vergiye bağladı. Antakya Haçlı Prinkepsliği'ni ortadan kaldırdı. Bâtınîler'i itaat altına aldı.

Baybars'ın veliahdı olarak on sekiz yaşında tahta çıkan Bereke Han'ın saltanatı kısa sürdü (1277-1279). İsyan eden emîrlere karşı direnemeyip tahtını terketmek zorunda kaldı. İsyancıların sultan adayı Seyfeddin Kalavun, orduda ekseriyeti teşkil eden Baybars memlüklerinden çekindiği için onun oğullarından henüz yedi yaşındaki Sulamış'ın tahta çıkmasını istemiş ve ona atabek olmayı tercih etmişti. Müdebbirü'l-memleke sıfatıyla idareyi elinde tuttuğu üç ay içinde Baybars'a bağlı memlüklerin liderlerini

tasfiye ederek tahta çıktı (20 Receb 678 / 26 Kasım 1279).

Kalavun, politikasını takip ettiği eski arkadaşı Baybars gibi İlhanlılar, Ermeni Krallığı ve Haçlı kontluklarıyla mücadele etti. Suriye’ye saldıran İlhanlı ordusunu Humus civarında ağır bir yenilgiye uğrattı (14 Receb 680 / 29 Ekim 1281). İlhanlılar’la iş birliği yapan bölgedeki Haçlı varlığına son vermek için çalıştı; ancak Akkâ seferi için Kahire’den ayrıldığı sırada vefat etti (689/1290). Kalavun’un kalıcı icraatlarından biri de memlükleri arasından seçip Kal‘atülcebel’deki kale burçlarına yerleştirerek özel bir önem verdiği askerî birliktir. Burçlara nisbetle Burcî olarak adlandırılan bu birlikler ileride saltanatı ellerine geçiren Burcî Memlükleri’nin menşeini teşkil etmiştir. Kalavun yaptırdığı arazi tahririyle de (revk) bozulan iktâ sistemini düzeltmiş, ticareti geliştirmek için müslüman ve hıristiyan hükümdarlarla askerî, siyasî ve ticarî anlaşmalar imzalamıştır.

Kalavun’un yerine geçen oğlu el-Melikü’l-Eşref Halîl (1290-1293), babasının hazırlamış olduğu orduyla Haçlılar’ın bölgedeki son başşehri Akkâ’yı alarak bölgede iki yüz yıl devam eden Haçlı varlığını sona erdirdi. Ancak savaşlardaki başarısını devlet idaresinde gösteremedi ve yaptığı tayinler yüzünden bir suikast sonucu öldürüldü. Kalavun ailesine bağlı kalan emîrler, isyancıları bertaraf ederek Kalavun’un dokuz yaşındaki oğlu Muhammed’i el-Melikü’n-Nâsır unvanıyla tahta çıkardılar. Üç defa sultanlık tahtına oturan (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) el-Melikü’n-Nâsır Muhammed birincisinde tacını iki yıl taşıyabilmişti. Onu tahttan indiren el-Melikü’l-Âdil Zeynüddin Ketboğa (1294-1296) şiddetli muhalefet karşısında tahtını terketmek zorunda kaldı. Sultan ilân edilen el-Melikü’l-Mansûr Hüsâmeddin Lâçin (1296-1299) bir suikast sonucu öldürülünce el-Melikü’n-Nâsır ikinci defa tahta çıkarıldı. On yıl sonra emîrlerin tahakkümü sebebiyle saltanatı bırakmak zorunda kalsa da yaklaşık bir yıl sonra el-Melikü’l-Muzaffer Baybars el-Çaşnigîr’den tahtını geri aldı (709/1310). Üçüncü defa tahta çıktığında yirmi beş yaşındaydı ve bütün yetkileri eline alan otoriter bir hükümdar olarak gerçek şahsiyetini, otuz bir yıl süren bu saltanatı esnasında gösterdi. On yedi yıldan beri sürmekte olan siyasî krizi sona erdirip ülkede istikrarı sağladı.

el-Melikü’n-Nâsır’ın ardından onun yerini dolduramayan oğulları ve torunlarının dönemi başladı. Bahrî Memlükleri’nin sona ermesine kadar

geçen kırk iki yıllık sürede sekiz oğlu ve dört torunu sultanlık yaptı. el-Melikü'n-Nâsır'ın ilk oğlu iki ay, sekiz yaşında tahta çıkarılan ikinci oğlu beş ay, üçüncü oğlu üç buçuk ay sultanlık unvanı taşıyabilmişti. On yedi yaşında tahta çıkarılan dördüncü oğlu da üç yıl süren saltanatında kumandanların elinde oyuncak oldu. el-Melikü'l-Nâsır'ın beşinci oğlu el-Melikü'l-Kâmil Şa'bân ise on dört ay süren saltanatının son birkaç ayı dışında tahta oturmasını sağlayan üvey babasının etkisi altında kaldı. Mal biriktirmeye çok düşkün olan el-Melikü'l-Kâmil memuriyetlerin ve iktâ arazilerinin tevcihi için özel bir vergi koymuştu. Ölümü de vergiler yüzünden çıkan bir isyan sonucu oldu (22 Cemâziyelevvel 746 / 20 Eylül 1345). el-Melikü'n-Nâsır'ın on beş yaşında tahta çıkarılan altıncı oğlu Zeynüddin I. Haccî de sert politikası ve eğlenceye düşkünlüğü sebebiyle aynı âkıbete mâruz kaldı ve tahtından indirilip öldürüldü (12 Ramazan 748 / 16 Aralık 1347). On bir yaşında tahta geçirilen ve babasının unvanını alan el-Melikü'n-Nâsır Hasan sekiz kardeşi içinde babasının başarısını tekrarlayan tek sultan oldu (1347-1351). İkinci saltanatının (1354-1361) ilk yıllarından itibaren yönetimi eline alan Hasan babasının memlüklerini tasfiye ederek kendisine ait yeni birlikler oluşturdu. Ancak sonunda bu uygulamasının kurbanı oldu; memlüklerinden bir grup isyan neticesinde onu tahttan indirdiler (Cemâziyelevvel 762 / Mart 1361).

İsyanı gerçekleştiren emîrlerin I. Haccî'nin oğlu Selâhaddin'i tahta geçirmeleriyle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in torunlarının dönemi (1361-1382) başlamış oldu. Selâhaddin tahta oturduğunda on iki yaşlarında bir çocuktu, iki yıl süren saltanatı zamanında yönetim, sonunda onu tahttan indirip amcası Hüseyin'in oğlu el-Melikü'l-Eşref Şa'bân'ı geçiren Yelboğa el-Ömerî'nin elinde kaldı. 764'te (1363) henüz on yaşında iken tahta çıkan el-Melikü'l-Eşref Şa'bân 768 (1367) yılından itibaren yönetimi eline almayı başardı. Onun zamanında (1363-1376) önemli hadiseler yaşandı. 767'de (1365) İskenderiye Haçlı istilâsına uğradı. Kıbrıs kralının kumandasındaki Haçlı donanması büyük katliam yaparak şehri tahrip etti ve İslâm ordusunun yaklaştığı duyulunca kadın ve çocukları gemilere doldurup geri çekildi. Buna rağmen otoriter bir sultan olan el-Melikü'l-Eşref'in saltanatının ikinci yarısı oldukça sâkin ve istikrarlı geçti. 776 (1375) yılında Kilikya Ermeni Krallığı ortadan kaldırıldı ve bu devlete ait topraklar Memlükler'in kuzey sınırını teşkil etti. Sultanın ölümü de otoritesi yüzünden oldu. Bundan sıkılan bir grup kumandan, hac niyetiyle

Kahire’den ayrılışından bir süre sonra öldüğü şâyiasını yayarak Kal‘atülcebel’de henüz yedi yaşındaki oğlu Alâeddin Ali’yi tahta çıkardılar ve ardından onu yakalayıp öldürdüler (15 Zilkade 778 / 26 Mart 1376). Alâeddin Ali’nin zamanı (1376-1381) güçlü emîr gruplarının mücadelesine sahne oldu. Bu mücadelenin galibi Burcî Memlükleri’nin lideri Berkuk, atabekü’l-asâkirlik makamını ele geçirdikten sonra Türk asıllı emîrleri tasfiye etti. Sultanın vefatı üzerine tahta çıkardığı on bir yaşındaki kardeşi Zeynüddin II. Haccî zamanında da (1381-1382) yönetimi elinde tuttu. Sonunda küçük yaştaki sultanın aczini gerekçe göstererek tahta oturdu (Ramazan 784 / Kasım 1382).

Burcî Memlükleri döneminin ilk sultanı olan Berkuk (1382-1399) Türk asıllı emîrlerin isyanlarıyla karşılaştı ve 789 (1387) yılında tahtını bırakmak zorunda kaldı. Ancak mücadeleyi bırakmadı, sekiz ay sonra tahtını geri almayı başardı ve ülkesine istikrarlı bir dönem yaşattı. Timur’a karşı Osmanlılar ve diğer müslüman devletlerle ittifak kurdu. Celâyir hükümdarını ülkesine kabul edip iktidar mücadelesinde onu açıkça destekleyerek Timur’a meydan okumaktan çekinmedi.

Berkuk’un yerine geçen oğlu Ferec döneminde (1399-1412) Timur’un Suriye’yi istilâsı ve şehirleri tahribi, ardından memlük gruplarının çıkardığı isyanlar yüzünden ülkede istikrar bozuldu. Onun bir isyan sonucu öldürülmesinin ardından Memlük Devleti’nde ilk ve son defa halifelikle sultanlık aynı şahısta birleştirildi. Fakat sultan ilân edilen Halife Müstaîn-Billâh sadece unvanını taşıdığı sultanlığını ancak altı ay sürdürebildi. Fiilî hükümdar atabek el-Melikü’l-Müeyyed Şeyh el-Mahmûdî kumandanlara yaptığı, içlerinden birinin söz geçirebileceği teklifinin kabulüyle arkadaşları tarafından sultan ilân edildi. Şeyh el-Mahmûdî (1412-1421) Suriye ve Mısır’da çıkan isyanları bastırdı, itaatten ayrılan Karamanoğulları’nı itaate mecbur etti ve bağımsızlık teşebbüsünde bulunan Güneydoğu Anadolu’daki Türkmen beyliklerine fırsat vermedi.

Şeyh el-Mahmûdî’nin henüz iki yaşında iken taç giyen oğlu Ahmed’in tahtı, yaklaşık yedi ay sonra onun vasîsi olarak devleti idare eden Tatar tarafından gasbedildi. Tatar’ın üç ay içinde ölmesi üzerine taht bu defa küçük yaştaki oğluna kaldı. Onun tahtını gasbeden Barsbay bu dönem için uzun sayılabilecek bir süre sultanlık yaptı (1422-1438); Memlük tarihinin en

önemli deniz seferlerini gerçekleştirerek Kıbrıs'ı fethetti (1426) ve Kıbrıs kralını vergiye bağladı. Ancak Barsbay bozulan ekonomiyi düzeltemedi.

Barsbay'ın oğlu Yûsuf sadece unvanını taşıdığı görevinde üç ay kalabildi. Onu hal'ederek tahta oturan el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Çakmak (1438-1453) istikrarı sağladı ve ülkesine huzurlu bir dönem yaşattı. Saint-Jean şövalyelerine karşı kararlı bir mücadele sürdürdü. Komşu müslüman hükümdarlarla iyi geçinmeye çalıştı. Şâhruh, II. Murad ve diğer Anadolu beyleriyle dostane ilişkiler kurdu. Çakmak'ın oğlu Osman ise tahtını sadece bir buçuk ay koruyabildi. Yetmiş üç yaşında sultan ilân edilen el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal sekiz yıl süren saltanatında (1453-1461) ülkede istikrarı sağlamayı başardı. Ancak onun zamanında Osmanlılar'la ilişkiler bozuldu. el-Melikü'l-Eşref'in ardından taç giyen oğlu Ahmed'i dört ay sonra tahtından indiren emîrler Hoşkadem'i tahta çıkardılar. Arnavut asıllı Hoşkadem (1461-1467) çıkan isyanları bastırarak ülkesini barış içinde yaşatmayı başardı. Kendisini metbû tanıyan Uzun Hasan'ı Karakoyunlular ve Dulkadıroğulları'na karşı destekledi. Osmanlılar'la bozulmuş olan ilişkiler ise daha da gerginleşti. Hoşkadem'in ölümünün ardından taht dört ay içinde dört defa el değiştirdi. Emîr Yelbay ve halefi Temürboğa bu makamda yaklaşık ikişer ay oturabilmişken üçüncüleri Hayır Bey gasbettiği

makamda ancak bir gece kalabildi. Sonunda Hayır Bey'i teslime zorlayanların lideri Kayıtbay arkadaşlarının ısrarı üzerine sultanlığı kabul etti.

Yirmi sekiz yıl saltanat süren (1468-1496) ve Burcî Memlükleri'nin en büyük sultanı sayılan Kayıtbay'ı uğraştıran en önemli mesele Osmanlılar'la mücadelesi oldu. İki tarafın orduları arasında Çukurova'da cereyan eden savaşlar beş yıldan fazla sürdü ve on beş yıllık bir barışın imzalanmasıyla sonuçlandı. Kayıtbay bu dönemde iyice bozulan ekonomiyi düzeltmeye çalıştı.

Kayıtbay'ın ardından ülkede istikrar tekrar bozuldu. Beş yıl içinde biri iki defa olmak üzere beş sultan tahta çıktı. İsyanlarla tahttan indirilen bu sultanlardan üçü öldürüldüğünden artık tahta çıkmak ölümü göze almak demekti. Nitekim Tomanbay el-Âdil'i tahttan indiren emîrlerden hiçbiri onun makamına oturmak istemedi. Bu cesareti gösteren Kansu Gavri ise

istedikleri anda tahtı bırakacağına söz vererek arkadaşlarından kendisini öldürmeyeceklerine dair söz almıştı. Asker maaşlarını dahi ödeyemeyen Kansu Gavri durumu düzeltebilmek için sert bir politika izledi. Ekonomik krizi atlatabilmek amacıyla vergileri arttırdı, vakıflardan ve diğer hayır müesseselerinden vergi aldı. Memlük ekonomisini iyice zora soktu. Kansu Gavri, Hindistan ticaret yolu için Portekizliler'le girdiği mücadelede başarısız kaldı. Onlarla yaptığı deniz savaşlarında Osmanlılar'dan teknik ve asker bakımından yardım aldı. Fakat bir süre sonra iki ülke arasındaki ilişkiler bozuldu.

Şah İsmâil'i yenen Yavuz Sultan Selim'in Memlükler'e tâbi Dulkadıroğulları'nı ortadan kaldırması iki ülkeyi savaşın eşiğine getirdi. Nihayet Kansu Gavri'nin Şah İsmâil ile ittifak kurmasını vesile yapan Yavuz Sultan Selim onun üzerine yürüdü ve Osmanlı topçusunun önemli rol oynadığı Mercidâbık Savaşı'nda Memlük ordusunu ağır bir hezimete uğrattı (25 Receb 922 / 24 Ağustos 1516). Hazinesi Osmanlılar'ın eline geçen Sultan Gavri bu savaşta ortadan kayboldu. Savaşın ardından kılıç kullanmadan Halep şehrine giren Osmanlı kuvvetleri Hama, Humus ve Dımaşk'ı aldı.

Kahire'de sultan ilân edilen son Memlük hükümdarı Tomanbay büyük zorluklarla asker toplamaya çalıştığı sırada Dımaşk'ta bulunan Yavuz Sultan Selim'in kendisini itaate çağıran mektubunu aldı. Yavuz Sultan Selim ona teklifini kabul ettiği takdirde kendisini Mısır valiliğinde bırakacağını, teklifini reddedecek olursa üzerine yürüyeceğini söylüyordu. Bu teklifin reddi ve üstelik Osmanlı elçisinin onun emîrleri tarafından öldürülmesi savaşı kaçınılmaz hale getirdi. Tomanbay, maddî imkânsızlıklara rağmen başşehrini savunmak için Mukattam dağından Nil nehrine uzanan sahada tahkimat yaptırdı. Avrupa'dan almış olduğu 200 civarındaki büyük topu Osmanlı ordusunun geleceği istikamete yönelik olarak yerleştirdi. Ancak casusları vasıtasıyla savaş planını öğrenerek Mukattam dağını dolaşıp yandan ve geriden saldıran Yavuz Sultan Selim karşısında topları kullanamadı. İki gün süren Ridâniye Savaşı Osmanlılar'ın kesin zaferiyle sonuçlandı (29 Zilhicce 922/23 Ocak 1517). Savaştan kaçtıktan sonra bir ara Kahire'yi ele geçiren Tomanbay nihayet yakalanıp Bâbüzzüveyle'de asılarak idam edildi (21 Rebîûlevvel 923 / 13 Nisan 1517). Böylece Memlükler Devleti tarihe karıştı ve toprakları Osmanlılar'ın

eline geçti.

İdarî ve Siyasî Teşkilât. Memlükler, merkeze bağlı vilâyet ve eyaletlerle tâbi emirlik ve hükümdarlıklardan meydana gelen bir sultanlıktı. Devlet teşkilâtının başında mutlak hükümdar olan sultan bulunur, ancak çok defa bu mutlak otoriteyi büyük emîrlerin aracısı olarak temsil ederdi. Çocuk sultanlar döneminde devlet üst rütbeli kumandanlar tarafından yönetilirdi. I. Baybars'ın Kahire Abbâsî halifeliğini ihyasından itibaren Sünnî İslâm dünyasının merkez devleti haline gelen ülkede sultanlar dinî meşruiyetlerini halifenin menşuruyla kazanıyorlardı. Fakat halifenin otorite kaynağı kabul edilmesi tamamen şeklî olup onun ülke yönetiminde herhangi bir yetkisi yoktu. Uygulamada sultanın maiyetinde bir memur durumunda olan halife her yeni sultana menşur vermek ve onun emirlerine uymak zorundaydı. Sultanlar sağlıklarında oğullarından birini veliaht tayin etseler de Memlükler'de saltanatta veraset prensibi bir kural olarak kabul edilmedi ve

genellikle uygulanmadı. Güçlü sultanlarının önemli bir kısmı muhafız birliklerinde yetişen âzatlı emîrler arasından çıktı. Kahire'de Kal'atülcebel'deki saraylarında oturan Memlük sultanları, iktâ dağıtımı ve üst seviyedeki görevlilerin tayini hususunda tek karar mercii idi. Savaş ve barış kararlarını ise istişare meclisine danışarak alırlardı.

Eyyûbîler'den devralınan idarî, siyasî ve iktisadî görevler Memlükler'de büyük ölçüde askerîleştirildi ve bu vazifeler emîrler tarafından yürütüldü. Dinî ve adlî görevlerle divan görevleri ise halk kesimine mensup ilim adamlarına verilirdi. Divanlarda bilhassa muhasebe işlerinde gayri müslimler de görevlendirilirdi. Eyalet ve vilâyetler memlük nâib ve valileri tarafından yönetiliyordu. Merkez teşkilâtında görevli emîrlerin başında ilk defa Memlükler döneminde görülen nâib-i saltanat bulunurdu. Vezirin görev ve yetkilerinin büyük kısmını üstlenen ve ikinci bir sultan gibi görünen sultan nâibi iktâ dağıtır, memurları tayin veya azlederdi. Hiyerarşide nâib-i saltanattan sonra gelen atabek, nâibliğin kaldırılmasından itibaren sultanın ardından en yüksek yetkili haline geldi. Küçük yaştaki sultanların zamanında devleti atabekler idare etti, bu durumda onlara "müdebbirü'l-memleke" unvanı verilirdi. Sultan nâibliği görevinin ihdasıyla önemini kaybetmiş olan vezirin yetkileri sadece malî işlere tahsis edilmişti. Vezirliği lağveden Muhammed b. Kalavun vezirin görevlerini üç

önemli divan arasında taksim etti. Bunlardan devlet yazışmalarını yürüten Dîvân-ı İnşâ kâtibüssır başkanlığında çalışır, bu göreve ulemâ sınıfına mensup, üslûbu güzel edipler seçilirdi. Devletin istihbarat ve posta işleri de aynı divan tarafından yürütülürdü. Maliye bakanlığının yerini tutan nâzır-ı mâl başkanlığındaki Dîvân-ı Nazar ise üç alt bölüme ayrılıyordu. Nâzır-ı hâs yönetimindeki Dîvân-ı Hâs sultanın mal varlığıyla ilgili işlere bakardı. Askerlerle ilgili işleri yöneten Dîvân-ı Ceyş de en önemli divanlardandı. Ayrıca devlet işlerinin yürütüldüğü pek çok divan vardı. Merkez teşkilâtındaki diğer önemli emîrlerin başında protokol işlerini yürüten ve askerler arasındaki davalara bakan hâcibü'l-hüccâb, devlet sekreteri gibi çalışan devâdâr-ı kebîr, sultan memlüklerinin başkumandanı re'sü nevbeti'n-nüvvâb, divan toplantılarının gündemini belirleyen emîr-i meclis geliyordu.

Askerî Teşkilât. Tarihî önemini Moğollar ve bölgedeki Haçlılar karşısındaki başarılarından alan Memlükler, kuvvetli bir kara ordusuna ve güçlü denilebilecek bir donanmaya sahip bulunuyordu. Nizamî ordu, subay ve neferiyle köle pazarlarından satın alındıktan sonra asker olarak yetiştirilen Türk, Çerkez, Kürt, Rum ve Rus asıllı kölemen askerlerden meydana geliyordu. Dîvân-ı Ceyş'e bağlı olan ordu el-memâlîkü's-sultâniyye, ecnâdü'l-halka, memâlîkü'l-ümerâ, ayrıca ihtiyaç anında göreve çağrılan ve ecnâdü'l-Arab, ecnâdü't-Türkmân, ecnâdü'l-Ekrâd olarak da adlandırılan yardımcı kuvvetler olmak üzere dört kısımdan meydana geliyordu. Emîrlerin isimlerine göre düzenlenen kütükler Mısır ve Suriye askerlerine ait iki şubesi bulunan Dîvân-ı Ceyş'te muhafaza edilirdi. Memlük ordusunda sultan ve subay çocuklarının teşkil ettiği, "evlâdü'n-nâs" diye isimlendirilen bir ihtiyat grubu daha vardı. Belirli rütbelerin üstüne çıkamayan evlâdü'n-nâsın daha sonra gelen nesilleri halka karışıp sivilleşti. Tam anlamıyla bir askerî iktâ devleti özelliğini taşıyan Memlükler'de iktâ arazileri yirmi dört parçaya ayrılmış, dört parçası sultana, on parçası emîrlere, on parçası da ecnâdü'l-halkaya tahsis edilmişti. Bu uygulama, iktâ sahiplerinin sultana bağlı kalmaları ve bölgelerinde asayişi temin etmeleri yanında gerektiği zaman askerî hizmeti yerine getirmelerini sağlıyordu.

Memlükler'de asıl olan süvari birliklerinden oluşan kara ordusuydu. Bu ordu ilk dönemlerde okçu-süvari birliklerinin tartışılmaz üstünlüğünü ortaya koymuştu. Kıpçak stepleri ve Kafkasya'dan getirilen memlüklerin

çoğunluğu teşkil ettiği bu birlikler, binicilik ve silâh kullanmaktaki maharetleriyle savaşların kaderini belirleyen klasik tarzdaki süvari birliklerinin ilk örneği oldu. Memlükler mükemmel okçulukları, şaşırtıcı mücadele ve çevirme teknikleri, başarılı pusu ve yüksek manevra kabiliyetleriyle temayüz etmişti. Kuşatma silâhları olarak ateş çanakları, mancınık ve debbâbe kullanılıyordu. Kuruluş yıllarından itibaren barutu bilmelerine ve muhtemelen topu ilk kullanan devlet olmalarına rağmen yeni ateşli silâhlardan geniş çapta ancak XV. yüzyılın sonlarında faydalanmaya başladılar. Bu konuda bir reform teşebbüsünde bulunan Kansu Gavri dahi bu silâhları kullanmak üzere oluşturduğu birlikleri, birinci sınıf askerler olan memlükler yerine bir nevi ihtiyat askeri olan evlâdü'n-nâs ve siyahî kölelerden teşkil etmişti. Akdeniz ve Kızıldeniz sahillerinin önemli kısımlarına sahip olan Memlük Devleti'nin donanması kara ordusu kadar güçlü değildi. Özellikle XIII. yüzyılın sonlarında Haçlı saldırılarının deniz saldırılarına dönüşmesi sebebiyle savunma ve taarruz açısından güçlendirilen donanma Barsbay döneminde Kıbrıs'ı fethederek en önemli zaferini kazanmıştı. Ancak Memlük deniz kuvvetleri, son zamanlarda Kızıldeniz'de ve Hindistan sahillerinde okyanus için hazırlanmış güçlü Portekiz donanması karşısında bir varlık gösteremedi. Kansu Gavri, Osmanlılar'dan yardım alarak donanmayı güçlendirdiyse de bu yeterli olmadı.

Adlî Teşkilât. Eyyûbîler'de Şâfiî mezhebinden olan bir kādılkudât görev yaparken Baybars dört Sünnî mezhepten birer kādılkudât tayin etti. Ayrıca Dımaşk'ta da dört kādılkudât bulunuyordu. Diğer kadılar sultanın tayin ettiği bu başkadılar tarafından görevlendirilirdi. Önemli bir adlî görev de kazaskerlikti. Hanefî, Şâfiî ve Mâlikî olmak üzere üç mezhepten tayin edilen kazaskerlerden sonra gelen dârüladl müftüleri dinî meselelerde fetva verirdi. Başkanlığını sultan veya vekilinin yaptığı mezâlim mahkemesi haftada iki gün dârüladlde toplanırdı ve Dımaşk'ta da bir şubesi vardı. Bu üst mahkemede devlet memurları ve sultan aleyhinde açılan davalara bakılırdı. Adlî görevlilerden muhtesib genel ahlâk kurallarının korunmasını sağlar ve günümüz belediye hizmetlerinin önemli bir kısmını yürütürdü. Darülâdle bağlı olarak çalışan beytülmâl vekili beytülmâlle ilgili alım satım işlerine bakardı. Emniyet ve asayiş işlerini şurta teşkilâtı yürütürdü. Gece emniyetini sağlayan ases teşkilâtı aynı zamanda itfaiye görevini yapardı.

İlim ve Kültür Hayatı. Memlükler devri, İslâmî ilimlerdeki gelişme bakımından İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biridir. Doğu İslâm dünyasının Moğol, Endülüs'ün ise Haçlı istilâsına uğradığı bir sırada kurulan Memlük Devleti ülkelerini terketmek zorunda kalan pek çok âlimin sığındığı yer oldu; Kahire ve Dımaşk, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi haline geldi. İlmî çalışmaları destekleyen devlet adamları, ülkede Zengîler ve Eyyûbîler zamanından kalan medreselerin sayısını daha da çoğalttılar. Dımaşk'ta yüz altmış, Kahire'de yetmiş beş civarında medresenin bulunması bunun açık bir delilidir. Medreselerin çoğu Sünnî dört mezhep üzerine öğretim veren fıkıh medresesi hüviyetini taşıyor, bazılarında tek, bazılarında ise birkaç mezhebin fıkhı okutuluyordu. Dârülkur'ân ve dârülhadisler de mevcuttu. Fıkıh ilmiyle birlikte diğer

dinî ilimlerle dil ilimlerinin okutulduğu bu medreseler zengin kütüphanelere sahipti. Ayrıca pek çoğunun bünyesinde yetim ve yoksul çocuklar için ilkokullar yapılmıştı. Yine ilköğretimin yürütüldüğü özel mektepler bulunuyordu. Medreselerin başmüderrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Hocalar ve talebeler devletin himayesindeydi ve medreselerin her biri için bânileri tarafından zengin vakıflar tahsis edilmişti. Camiler ve tarikatlara ait tekke ve zâviyeler de birer okul vazifesi görüyor, zengin kütüphanelerin bulunduğu büyük camiler zamanın önemli ilim merkezleri arasında yer alıyordu.

Memlükler devrinde kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında önemli âlimler yetişmiştir. İbnü'l-Cezerî, Cerâidî, Ca'berî ve Burhâneddin el-Kerekî kıraat ilminin en meşhur temsilcileridir. Rivâyet, dirâyet ve ahkâm tefsirlerinin güzel örneklerinin yazıldığı bu dönemin en meşhur müfessirleri Endülüs menşeli Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, yine onun gibi Endülüs'ten gelen Ebû Hayyân el-Endelüsî, tefsiriyle büyük şöhret kazanan Ebû Ma'bed İbn Kesîr, Celâleyn tefsiri müellifleri Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, İbnü'l-Müneyyir, Dîrînî, elli tefsiri bir araya getirmeye çalışan İbnü'n-Nakīb el-Makdisî, İbnü'l-Bârizî ve Bikāî'dir. Süyûtî müfessirlerin hal tercümelerine dair ilk eseri yazmış, bu geleneği talebesi Dâvûdî devam ettirmiştir. Bu devirde Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'in en muteber şerhleri yapılmış, hadis ricâli hakkında en güvenilir eserlerden sayılan pek çok kitap telif edilmiştir. Dönemin meşhur muhaddislerinin başında Nevevî, İbn Dakīkul'îd, Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Abdülmü'min ed-Dimyâtî,

Alâeddin İbnü't-Türkmânî, Moğultay b. Kılıç, İbn Receb, Hâfız el-Irâkī, Heysemî, İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî, Şemseddin es-Sehâvî, Bedreddin el-Aynî, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Zekeriyyâ el-Ensârî gelmektedir. Bu dönemde çok sayıda kadın hadisçi de yetişmiştir. Medreselerde en ağırlıklı ilim olarak okutulan fıkıh sahasında da birçok âlim mevcuttur. Şâfiî fıkhında İzzeddin b. Abdüsselâm, İbn Dakīkul'îd, Sadreddin b. Vekîl, Bedreddin İbn Cemâa, Bedreddin İbn Kādî Şühbe, Takıyyüddin es-Sübkî, Tâceddin es-Sübkî, İbn Kesîr ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî; Hanefî fıkhında Osman b. Ali ez-Zeylaî, Kâkî, Kureşî, Bâbertî, İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa ve İbnü'l-Kerekî; Hanbelî fıkhında Tûfî, Takıyyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kādı'l-Cebel, Muvaffakuddin İbn Kudâme ve İbn Kayyim el-Cevziyye; Mâlikî fıkhında Şehâbeddin el-Karâfî ve Burhâneddin İbn Ferhûn bunların en meşhurlarıdır. Daha önce yapılan kelâm çalışmalarının yeterli bulunduğu anlayışının yaygın olduğu bu dönemde kelâm ilmi diğer dinî ilimler kadar alâka görmemiştir. Bu sahada yetişen âlimlerin başında İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye gelmektedir. Hanefî fakihleri İbnü'l-Hümâm ve İbn Kutluboğa da Mâtürîdî kelâmı sahasında eser vermişlerdir.

Bazıları birer mürid olan sultanların desteğiyle güçlenen tasavvuf hareketi sosyal hayata damgasını vurmuştur. Sultanın tayin ettiği şeyhüşşüyûh tarafından yönetilen çeşitli tarikatlara ait tekke, hankah, ribât ve zâviyelerin sayısı artmıştı. Ülkede en çok Bedeviyye, Desûkıyye, Şâzeliyye ve Rifâiyye tarikatları yaygındı. Bedeviyye tarikatının kurucusu Ahmed el-Bedevî, Desûkıyye'nin kurucusu Desûkī, Şâzeliyye şeyhleri İbn Atâullah el-İskenderî, Muhammed Vefâ Şâzelî ve İbn Vefâ dönemin en meşhur tasavvuf önderleri olmuştur.

Memlükler devrinde Arapça sahasında da pek çok âlim yetişmiştir. Nahiv ilminin önemli isimlerinden olan İbn Mâlik et-Tâî, İbnü'n-Nehhâs el-Halebî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, İbn Hişâm en-Nahvî, İbn Nübâte el-Mısrî, Bahâeddin İbn Akīl ve İbn Ammâr bunların başında gelir. Arap dilinde yazılmış en geniş lugatın sahibi İbn Manzûr, Demâmînî, Hâlid el-Ezherî, Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Süyûtî de bunlar arasındadır. Arap nesir ve şiiri Memlükler döneminde parlak bir safha yaşamıştır. Aynı zamanda edebî bir mektep gibi çalışan Dîvân-ı İnşâ sanatkârane nesirde Kādî el-Fâzıl ekolünü devam ettiren İbn Abdüzzâhir, nesir ve şiirleriyle önemli bir miras bırakan

Şihâb Mahmûd b. Süleyman ve resmî yazışmalar sahasında değerli eserler kaleme alan üç meşhur ansiklopedist edip Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî'yi yetiştirmiştir. İbn Hicce, edebiyat alanında kıymetli eserler yazmıştır. Bu devirde yetişen şairlerin başında, Hz. Peygamber hakkında yazdığı kasidesiyle şöhret kazanan Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî gelir. Şerefeddin el-Ensârî, Tel'afrî, Safiyyüddin el-Hillî, Şihâb Mahmûd b. Süleyman, Sirâceddin el-Verrâk, İbn Nübâte el-Mısrî, İbn Ebû Hacele ve Âişe el-Bâûniyye de meşhur şairlerdendir. Bu dönemde Ali b. Sûdûn el-Başbugāvî ve bir divan sahibi olan sultan Kansu Gavri gibi memlük asıllı şairler de yetişmiştir. Günümüzde dahi zevkle dinlenen anonim Antere ve Baybars hikâyeleri son şekline o dönemde kavuşmuştur. Ortaçağ İslâm dünyasından günümüze ulaşan gölge oyunuyla ilgili tek dramatik nazım örneği de bu devirde yetişen İbn Dânyâl'a aittir. Zehebî, Safedî, İbn Tağrîberdî, Bedreddin el-Aynî, İbnü'l-Hümâm, Kâfiyeci, İbn Kutluboğa ve İbn İyâs gibi pek çok Türk asıllı âlimin yetiştiği Memlükler devri edebî hareketi içinde Türkçe eserlerin telif edilmesi de önemlidir. Bunlardan Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Kitâbü'l-İdrâk'i gibi bazıları günümüze ulaşmıştır. Meşhur İran şairi Firdevsî'nin Şâhnâme adlı eserini Diyarbekirli Şerîfî adlı bir kişi Kansu Gavri adına yaklaşık 60.000 beyit halinde Türkçe'ye çevirmiştir.

Meşhur şahısları ve hadis ricâlini tanıtan en muteber eserlerden pek çoğu bu dönemde kaleme alınmıştır. İbn Hallikân, Kütübî, Safedî, İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî ve Şemseddin es-Sehâvî bu sahanın en meşhurlarıdır. Mahallî tarih çalışmalarında Makrîzî ve onun yolunu takip eden İbn Tağrîberdî, Sehâvî ve İbn İyâs eserlerinde Mısır'ın siyasî, içtimaî ve iktisadî durumunu geniş bir şekilde anlatmışlardır. Mekke tarihçileri Necmeddin İbn Fehd ve oğlu İzzeddin, Medine tarihçisi Semhûdî, Kudüs tarihçisi Uleymî şehir tarihçiliği geleneğini sürdürmüşlerdir. İbn Seyyidünnâs da siyeriyle meşhur olmuştur. Tarih çalışmalarıyla birlikte yürütülen tarihî coğrafya alanında İzzeddin b. Şeddâd, Ebü'l-Fidâ, İbn Fazlullah el-Ömerî, Kalkaşendî, Makrîzî ve İbnü'l-Cey'ân ilim âlemine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bu arada ünlü Arap denizcisi İbn Mâcid, Hint okyanusunda seyredecek gemiler için rehber kitaplar hazırlamış ve Hindistan yolculuğunda Vasco de Gama'ya kılavuzluk yapmıştır.

Nüveyrî, İbn Fazlullah el-Ömerî ve Kalkaşendî ansiklopedileriyle

Memlükler döneminin “ansiklopediler çağı” olarak tanınmasını sağlamışlardır. Bu âlimler yanında İbn Şâhin ez-Zâhirî, Makrîzî ve Hasan b. Abdullah el-Abbâsî devlet teşkilâtı hakkında eserler telif etmişlerdir. Devrin büyük tarihçisi İbn Haldûn tarih felsefesi ve sosyoloji ilminin temellerini atmıştır. Kâfiyeci, Süyûtî ve Sehâvî de tarih tenkidine dair eserler kaleme almışlardır. İbn Abdüzzâhir, Baybars ed-Devâdâr, İbnü’d-Devâdârî, Ebü’l-Fidâ, Zeynüddin İbnü’l-Verdî, Nâsırüddin İbnü’l-Furât, Takıyyüddin İbn Kādî Şühbe, İbn Habîb el-Halebî, Mufaddal b. Ebü’l-Fezâil, Yûnînî, Yûsufî, İbn Dokmak, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr,

Ebü’l-Velîd İbnü’ş-Şıhne ve oğlu Ebü’l-Fazl İbnü’ş-Şıhne, İbnü’l-Cey‘ân, Şehâbeddin İbn Arabşah ve Bedreddin el-Aynî dönemin diğer önemli tarihçileridir.

Memlükler döneminde felsefe, riyâzî ve tabii ilimler alanında da değerli âlimler yetişmiştir. Tıp öğrenimi büyük ölçüde hastahanelerde yapılıyordu. Hastahanelerin bünyesinde tıp alanında yazılmış kitaplar ve tıbbî aletlerle teçhiz edilmiş özel bölümlerde teori ve pratik bir arada yürütülüyordu. Dinî medreselerin bazılarında tıp dersi verilirken üçü Dımaşk’ta olmak üzere tıp öğreniminin verildiği özel medreseler mevcuttu. Kahire, Dımaşk ve diğer büyük şehirlerde çok sayıda hastahane bulunuyordu. Bu hastahanelerin en meşhuru olan Kalavun Hastahanesi dahiliye, cerrahiye, göz hastalıkları ve ortopedi kısımlarına ayrılmıştı. XII ve XIII. yüzyıllarda göz hastalıklarının tedavisinde en önemli gelişme Mısır ve Suriye’de olmuştur. Halîfe b. Ebü’l-Mehâsin katarakt ameliyatını başarırken Suriye-Mısır tıp akımının önemli temsilcisi İbnü’n-Nefîs küçük kan dolaşımını keşfetmiştir. Tabiplerin biyografisine dair eseriyle ün kazanan İbn Ebû Usaybia da zamanın meşhur göz doktorlarındandı. Baytarlık alanında Bedreddin Bektût ve İbnü’l-Münzir el-Baytâr tanınmış âlimlerdendir. İbnü’l-Münzir’in, atlar hakkında yazılan kitapların en muteberi sayılan eseri daha sonraki çalışmaların önemli kaynaklarından biri olmuştur. İlmü’l-hayevân sahasında Demîrî; gökyüzü, yeryüzü, canlılar ve bitkiler hakkında Cemâleddin el-Vatvât ansiklopedik eserler yazmışlardır.

Dönemin fizik âlimlerinden Ebü’l-Abbas Şehâbeddin Ahmed gök kuşağından bahsettiği risâlesiyle meşhur olmuştur. Matematik, felsefe, mantık ve eski kimya ilimlerinde de pek çok âlim yetişmiştir. Önemli bir

husus da barut kelimesinin ilk defa muhtemelen botanikçi İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248) ve ardından XIII. yüzyılın ikinci yarısında Mısırlı âlim Hasan er-Rammâh tarafından kullanılmış olmasıdır. Rammâh, günümüze ulaşan eserinde barutun yapılışını izah etmiştir. Onun ve Ebû Şâme ile İbn Fazlullah el-Ömerî gibi tarihçilerin verdiği bilgilerden Memlükler'in baruttan diğer milletlerden asırlarca önce faydalandıkları sonucu çıkarılmıştır (Abdülmün'im Mâcid, Tûmanbây, s. 131). Memlükler ateşli silâhların ve özellikle topun kullanılmasında da öncü durumundadır; ancak bu sahada Osmanlılar'la boy ölçüşememişlerdir.

İçtimaî ve İktisadî Hayat. Müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudilerden meydana gelen Memlük toplumunda çoğunluğu oluşturan müslümanlar statü bakımından yönetici askerî sınıf ve halk kesimi olarak ikiye ayrılıyordu. Toprak imtiyazlı askerî sınıfın mülkiyetindeydi ve iktisadî hayata da onlar hâkimdi. Müslüman halk kesimi arasından sadece dinî ve adlî görevlerle divan görevlerine getirilen âlimler ve büyük tüccarlar toplumda kendileri için iyi bir yer edinmişlerdi. Âlimler halk tabakası ile yönetici asker sınıfı arasında bir aracı rolü oynar, sosyal hayatta önemli bir fonksiyon icra ederlerdi. Büyük tâcirler ise kendileri de doğrudan ticaretle uğraşan sultan ve emîrler nezdinde itibar sahibiydi. Bu dönemde tasavvuf önderlerinin gerek sultanlar ve emîrler gerekse halk üzerinde büyük etkileri vardı. Ülkede nüfusun çoğunluğunu genelde maddî sıkıntı içinde olan ve timarlı askerlerin topraklarında çalışan çiftçiler, küçük tâcirler, sanatkârlar, küçük esnaf ve göçebe Araplar teşkil ederdi. Bu kesim bilhassa son zamanlarda büyük ölçüde yoksullaştı. Ekseriyeti çobanlıkla geçinen göçebeler bu yüzden sık sık isyanlara teşebbüs ettiler ve idarecileri çok uğraştırdılar. Çarşılara çıkan ve ilim tahsili için mescidlere devam edebilen kadınlar Memlük toplumunda saygı görüyordu. Onların arasından meşhur âlim ve şairler yetişmişti. Yahudiler ve hıristiyanlar tam bir inanç özgürlüğüne sahipti. Sultanlar, yahudi ve hıristiyan cemaatlerin başına onların istediği bir din adamını nâzır olarak tayin ederdi. Eğitim ve öğretim kurumlarına sahip olan gayri müslimler vakıflar kurabiliyordu.

Memlük ekonomisinin en önemli gelir kaynağı ülkeler arası ticaretti. Moğol istilâsı sırasında Doğu-Batı arasındaki ticarette tek emniyetli yol olarak Kızıldeniz ve Mısır üzerinden geçip deniz yoluyla Avrupa'ya ulaşan ticaret yolu kalmıştı. Bu durum Memlük devlet adamlarını dış ticareti geliştirmeye

sevketti. Ticaret merkezi haline gelen büyük şehirlerde geniş çarşı ve pazarlar yanında yabancı tüccarlar için hanlar, oteller, temsilcilik büroları kuruldu. Memlük ekonomisi 748 (1347) yılındaki veba salgını yüzünden büyük bir kriz yaşadı. Ekonomik sıkıntılar, XV. yüzyılın başında Suriye'yi bir harabeye çeviren Timur işgaliyle iyice şiddetlendi. Ağır vergiler iç ve dış ticaret için büyük bir darbe oldu. Sultanların bu politikası yüzünden zorda kalan Avrupalı tüccarların, Doğu'nun mallarını mâkul fiyatlarla elde etmek için gösterdiği çaba Ümitburnu'nun keşfiyle sonuçlanınca Mısır ve Suriye'nin dış ticareti bütünüyle çöktü. İktisadî hayatın istikrarsızlığı maaşları ödenemeyen huzursuz askerî gruplar arasındaki mücadeleyi daha da şiddetlendirdi. Endüstri alanında savaş aletleri ve harp gemileri yapımı yanında dokumacılık, madencilik, camcılık, çömlekçilik ve ahşap işlemeciliği ilerlemişti. Mısır yün, ipek, keten ve pamuk kumaşlarıyla meşhurdu. Bronz ve bakırın gümüş ve altınla kaplanması usulü gelişmişti. Saraciye işleri göz kamaştırıcı bir durumdaydı. Bu dönemde üretilen eşyalardan günümüze ulaşan örnekler bunu açıkça göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyât, I-VIII, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, Târîḫu'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Ahmed Hutayt), Beyrut 1403/1983; İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976; a.mlf., Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr (nşr. Murâd Kâmil), Kahire 1961; Hasan b. Abdullah el-Abbâsî, Âs̱ârü'l-üvel fî tedbîri'd-düvel (nşr. Abdürrahîm Umeyre), Beyrut 1989, I-II, tür.yer.; Baybars, et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fi'd-devleti't-Türkiyye (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire 1987; a.mlf., Zübdetü'l-fikre fî târîḫi'l-hicre (nşr. S. Richards), Beyrut 1998; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VIII, tür.yer.; XXVIII-XXX; İbnü'd-Devâdârî, Kenzü'd-dürer, VIII-IX; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Eymen); a.mlf., et-Taʿrîf bi-muṣṭalaḥi'ş-şerîf, Kahire 1312; Safedî, el-Vâfî, I-XXIX, tür.yer.; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I-V, tür.yer.; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII-XIV, tür.yer.; İbn Habîb el-Halebî, Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk, Dımaşk 1967;

a.mlf., Teẕkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Emîn), Kahire 1976-86, I-III; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 358-514; İbn Dokmak, el-İntiṣâr li-vâsıṭati ʿiḳdi'l-emṣâr, Bulak 1983, tür.yer.; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I-XV, tür.yer.; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I-II, tür.yer.; a.mlf., es-Sülûk (Ziyâde), I-XII; İbn Kādî Şühbe, et-Târîḫ (nşr. Adnân Dervîş), Dımaşk 1977-94, I-III; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I-IV, tür.yer.; Bedreddin el-Aynî, ʿİḳdü'l-cümân (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1407-12, I-IV; a.mlf., er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir Tatar (nşr. H. Ernst), Kahire 1962; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, Kahire 1990, VII-XVI, tür.yer.; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, I-XII, tür.yer.; İbnü'ş-Şıhne, el-Bedrü'z-zâhir fî nuṣreti'l-Meliki'n-Nâṣır (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1403/1983; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, II, 45-448; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I-V; İbn Zünbül, Fetḥu Mıṣr (nşr. Abdülmün'im Âmir), Kahire 1962; G. Demombynes, La Syrie à l'époque des mamelouks, Paris 1923; Fâyed Hammâd Âşûr, el-ʿAlâḳātü's-siyâsiyye beyne'l-Memâlîk ve'l-Moġol, Kahire 1947; Abdüllatîf Hamza, el-Ḥareketü'l-fikriyye fî Mıṣr, Kahire 1947; İbrâhim Hasan, Târîḫu'l-Memâlîki'l-Baḥriyye, Mısır 1948; A. N. Poliak, el-İḳṭâʿiyye fî Mıṣr (trc. Âtıf Kerem), Beyrut 1948; M. C. Şehabeddin Tekindağ, Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı, İstanbul 1961; a.mlf., "XIV. Asrın Sonunda Memlük Ordusu", TD, XI (1960), s. 85-94; Mahmûd Rızk Selîm, ʿAṣru selâṭîni'l-Memâlîk ve nitâcühü'l-ʿilmî ve'l-edebî, Kahire 1965; N. Ziyâde, Dımaşḳ fî ʿaṣri'l-Memâlîk, Beyrut-New York 1966; Seyyid el-Bâz, el-Memâlîk, Beyrut 1967; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Ḳıyâmü devleti'l-Memâlîki'l-ûlâ, Beyrut 1969; a.mlf., Fî Târîḫi'l-Eyyûbiyyîn ve'l-Memâlîk, Beyrut 1995, s. 107-237; M. Abdullah İnân, Müʾerriḫû Mıṣri'l-İslâmiyye, Kahire 1969, s. 62-168; Abdülmün'im Mâcid, Tûmanbây, Kahire 1978; a.mlf., Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979-96, I-II; D. Ayalon, The Mamlūk Military Society, London 1979; a.mlf., "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi" (trc. Samira Kortantamer), TİD, IV (1989), s. 211-247; a.mlf., "Some Remarks on the Economic Decline of the Mamlūk Sultanate", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XVI, Jerusalem 1993, s. 108-125; Muhammed Muhammed Emîn, el-Evḳāf fî Mıṣr fî ʿaṣri selâṭîni'l-Memâlîk, Kahire 1980; Fevzî M. Emîn, el-Mücteme'u'l-Mıṣrî fî edebi'l-ʿaṣri'l-Memlûkiyyi'l-evvel, Kahire 1982; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1983, III, 7-202; IV, 7-140; Kāsım Abduh Kāsım,

Dirâsât fî târîḫi Mıṣri’l-ictimâʿî, Kahire 1983; İbrâhim Hasan Saîd, el-Baḥriyye fî ʿaṣri selâṭîni’l-Memâlîk, Kahire 1983; Saîd Abdülfettâh Âşûr, el-Ḥareketü’ṣ-Ṣalîbiyye, Kahire 1986; a.mlf., el-Mücètemeʿu’l-Mıṣrî fî ʿaṣri selâṭîni’l-Memâlîk, Kahire 1992; a.mlf., Mıṣr ve’ş-Şâm fî ʿaṣri’l-Eyyûbiyyîn ve’l-Memâlîk, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 165-400; J. L. Bacque - Grammont et Anne Kruell, Mamlouks, Ottomans et Portugais en mer rouge, Kahire 1988; B. Levis, “Eyyûbîler ve Memlûk Saltanatı” (trc. Hamdi Aktaş), İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti, İstanbul 1988, I, 209-239; Kâzım Yaşar Kopraman, Mısır Memlükleri Tarihi: Sultan al-Malik al-Mu’ayyad Şeyh al-Mahmûdî Devri (1412-1421), Ankara 1989; Ömer Mûsâ Bâşâ, Târîḫu’l-edebî’l-ʿArabî: el-ʿAṣrü’l-Memâlîk, Beyrut 1989; Kemâleddin İzzeddin, el-Ḥareketü’l-ʿilmiyye fî Mıṣr, Beyrut 1990; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991; B. Martel-Thoumian, Les civils et l’administration dans l’état militaire mamlûk, Damas 1992; Samira Kortantamer, Bahrî Memlûklar’da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler, İzmir 1993; a.mlf., “Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi”, TİD, II (1984), s. 27-45; Seyyid en-Neşşâr, Târîḫu’l-mektebât fî Mıṣr: el-ʿAṣrü’l-Memlûkî, Kahire 1993; A. Mayer, el-Melâbîsü’l-Memlûkiyye (trc. Sâlih eş-Şîtî), Kahire, ts. (el-Hey’etü’l-Mısriyye); Cengiz Tomar, Memluk Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesi (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; J.-C. Garcin, “Le système militaire mamluk”, AIsl., sy. 24 (1988), s. 93-110; P. M. Holt, “Memlûk Sultanlığında Devlet Yapısı” (trc. Samira Kortantamer), TTK Belleten, LII/202 (1988), s. 227-246; a.mlf., “Mamlûks”, EI² (Fr.), VI, 305-315; M. Recâi Reyyân, “el-İḳṭâʿu’l-ʿaskerî fi’l-ʿahdeyni’l-Memlûkiyyi ve’l-ʿOşmânî”, ed-Dâre, XIV/2, Riyad 1409, s. 11-16; D. P. Little, “Documents as a Source for Mamluk History”, Mamluk Studies Review, I, Chicago 1997, s. 1-15; Li Guo, “Mamluk Historiographic Studies: The State of the Art”, a.e., s. 15-43; M. Sobernheim, “Memlûkler”, İA, VII, 689-692.

İsmail Yiğit

SANAT.

Memlükler, Türk soyundan gelme bir hânedan olduğundan Mısır ve Suriye'de oluşturdukları sanat Türk sanatı olarak algılanmakta ve eserlerinde Türk etkileri de hissedilmektedir. Ancak hâkim oldukları bölge Kuzey Afrika ve yönettikleri toplum Araplar'dan meydana geldiği için Memlük sanatı bir Türk sanatı olarak ele alınamaz. Mahallî iklim şartları, toplumun öngörüleri ve daha önceki dönemlerden gelen kültürel birikimler, Memlük mimari tarzının ve ona bağlı gelişen küçük sanatların oluşumunda etkin rol oynamıştır.

Başşehrin Kahire olması sebebiyle pek çok mimari yapı burada bulunmaktadır. Mısır dışında Suriye'de özellikle Şam ve Halep mimari eserlerin yoğunluğu bakımından önemli şehirlerdir. Mimari yapılar içinde başta gelen camiler, iklimin şekillendirdiği açık avlulu ve mihrap önü kubbeli planları ile bir anlamda erken İslâm cami mimarisini devam ettirir. Bunun yanında çok sayıdaki medrese de özgün kullanım planları ile Anadolu Selçuklu medrese yapılarından ayrılır. Daha ziyade sosyal ve eğitim amaçlı yapılar olan Anadolu Selçuklu medreseleri yanında Memlük dönemi medreseleri toplumsal yapı gereği dinî amaçlı bir işlev üstlenmiştir. Bu sebeple içlerinde cami, dershane, hizmet odaları ve türbe yapısının da bulunduğu bir külliye kavramını içerirler. Bilhassa yüksek duvarları, testere dişi mazgal delikleriyle şehir içinde âdeta bir kale, yukarıya doğru daralan kademeli minareleriyle de cami görünümü verirler. Medreselerde dört mezhep kavramının ön plana çıkarıldığı ve planlamanın buna göre yapıldığı bir mimari düzen söz konusudur.

Memlük dönemi yapılarının ortak özelliği, şehir içlerinde bilhassa mahalle aralarında yoğun nüfusun bulunduğu yerlerde yapılmış olmasıdır. Bu yüzden inşaat yeri bulma sorunu hepsinin ortak noktasıdır. Özellikle başşehir Kahire düşünülecek olursa inşa için boş alan bulmanın zorluğu daha iyi anlaşılır. Yapıların planları incelendiğinde yerleşim probleminden doğan çarpık plan düzenlemesinin, kompleks binaların farklı sokaklarda yer almasının ve zemin kotu farklılıklarının mimari yapılanmada birtakım yeni çözümler üretilmesine imkân sağladığı ve bunun da Memlük mimarisini özgünleştirdiği görülür.

Camiler. I. Baybars Camii. Kahire'de Memlük devrinden günümüze ulaşan camilerin en eskisi olup şehrin merkezinde yer alır; camiyi Sultan I.

Baybars 665-667 (1267-1269) yıllarında yaptırmıştır (bk. BAYBARS I CAMİİ). Nâsır Muhammed Camii (el-Câmiu'n-Nâsırî). 718'de (1318) Sultan Kalavun'un oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından üçüncü iktidarı döneminde iç kalede inşa ettirilmiştir. Küçük ölçüde olan yapıda I. Baybars Camii plan şeması tekrarlanmıştır. İngiliz işgali sırasında depo ve hapishane olarak kullanılan cami 1947'de esaslı bir onarım görmüştür. Emîr Kûsûn Camii. Muhammed b. Kalavun'un emîrlerinden Seyfeddin Kûsûn en-Nâsırî tarafından 730 (1330) yılında Bâbüzzüveyle dışında Kale caddesinde yaptırılmıştır. Bazı duvar kalıntıları dışında ortadan kalkan yapı plan olarak mihrap önü kubbeli şeması ile erken İslâm cami planını devam ettirir. Mâridânî Camii. Muhammed b. Kalavun'un emîrlerinden Altınboğa b. Abdullah el-Mâridânî tarafından 740 (1339-40) yılında inşa ettirilmiştir. Mihrap önü kubbeli planı ile Sultan I. Baybars Camii planını tekrarlar. Dikdörtgen avlusunda sekizgen şadırvan yer almaktadır. Aksungur Camii. Muhammed b. Kalavun'un emîrlerinden Aksungur en-Nâsırî tarafından 748'de (1347) Bâbülvezîr caddesinde yaptırılmıştır. Nûr Camii

veya İbrâhim Ağa Camii diye de anılır. Osmanlı döneminde mekâna kaplanan çinilerden dolayı "Mavi Cami" (el-Câmiu'l-ezrak) olarak da tanınır. Binanın içinde yer alan kemerlerin pâyelerle taşınması yapıda Anadolu etkisini hissettirir. İsmâilî Camii. Muhammed b. Kalavun'un oğlu el-Melikü's-Sâlih İsmâil'in memlüklerinden Halep ve Dımaşk nâibi Argun el-İsmâilî tarafından Nâsıriyye semtinde 748'de (1347) inşa ettirilmiştir. Uzunlamasına beş pâye dizisiyle ikiye bölünmüş bir mekândan ibarettir. Burada özellikle Aksungur ve Argun İsmâilî camilerinde avlulu plan tipinden ayrılma olduğu görülür. Şeyhû Camii. Muhammed b. Kalavun'un memlüklerinden olup Trablusşam nâibliği yapan Emîr Şeyhû en-Nâsırî tarafından 750 (1349) yılında yaptırılmıştır. Revaklı avlulu cami tipinin küçük ölçekte bir devamıdır. Şeyhû'nun bu caminin karşısında 756'da (1355) inşa ettirdiği hankah da önemli yapılardandır. el-Melikü'l-Müeyyed Seyfeddin Şeyh Camii, Şeyh el-Mahmûdî veya el-Müeyyed Şeyh Camii olarak da bilinir. Burcî Memlükleri'nden el-Melikü'l-Müeyyed tarafından 818-824 (1415-1421) yılları arasında Bâbüzzüveyle kapısı yakınında yaptırılmıştır. Binanın avlu kısmı çifte galeriyle çevrilmiştir. Kıble duvarına paralel üç nefli açıklık cami kısmını oluşturur. Kıble duvarının her iki köşesinde üzerleri kubbe ile örtülü türbeler yer almaktadır. Cami içini daraltan bu uygulama Burcî Memlük mimarisinin gelişimi açısından

önemlidir. Yapının bir köşesinde sebil-mektep bulunmaktadır.

Medrese-külliyeler (medrese-cami-türbe). Memlükler devrinde medreseler camilerin yerini almaya başlamış ve külliye fikrini tek yapıda birleştiren medrese-külliyeler ortaya çıkmıştır. Bu yeni oluşum medreseleri, içlerinde cami ve türbe yapılarını da bulundurmakta ve dış duvarları üstünde yükselen minareleriyle ilk bakışta cami olarak algılanmaktadır. Medreselerin bu değişiminde ve planlarının şekillenmesinde mezheplere göre eğitim uygulamasının rolü oldukça büyüktür. Özellikle XIV. yüzyılda bu tip medrese-külliye sayısında bir artış görülür. Ancak belli başlı küçük bir grup dışında bu yüzyılda yapılmış olan medreselerin önemli bir kısmı ya tamamen yıkılmış veya zamanımıza yalnız harabeleri ulaşmıştır. Bir kısmı da değişen ihtiyaçlara göre tamir ve tâdilâtla şekil değiştirmiştir. Bundan dolayı plan şemalarını tam algılamak mümkün olmamaktadır. Fakat dikkat çeken ortak plan özelliği medreselerde dört eyvanlı şemanın kullanılmasıdır. Kahire Sultan I. Baybars Medresesi. Sultanın el-Melikü'z-Zâhir unvanından dolayı Zâhiriyye Medresesi diye de anılır. 660 (1262) yılında inşasına başlanan ve 662'de (1264) tamamlanan yapıda ilk defa dört eyvanlı plan şeması uygulanarak her mezhebe bir eyvan ayrılmıştır. Yapı 1874 yılında sokak açılması sırasında tahrip olmuştur. Günümüzde batı köşesinin alt kısmı ve güney eyvanından bir parça harabe halinde durmaktadır. Şam Sultan I. Baybars Medresesi (Zâhiriyye Medresesi). Sultan Baybars'ın 676'da (1277) inşasını başlattığı ve ölümünden sonra oğlu Saîd Nâsırüddin Bereke Han'ın (Berke Han) yapımını devam ettirdiği yapı 680 (1281) yılında tamamlanmıştır. İki eyvanlı bir medrese olan binanın iç kısmı yıkılmış, güney kısmında büyük eyvan kemeri kalmıştır. Bereke Han ölünce buraya gömülmüştür. Kahire Sultan el-Melikü'l-Mansûr Kalavun Külliyesi. Sultan Kalavun tarafından 683-684'te (1284-1285) bölgenin ilk külliyesi olarak medrese ve hastahane (mâristan) şeklinde tasarlanarak yaptırılmıştır. Medrese tek başına, medrese-cami-türbeden oluşan ve dar bir koridorla türbeye bağlanan bir yapı topluluğu olup önünden geçen yolla hastahaneden ayrılmıştır. Yapı Memlük döneminin en önemli binalarından biri olarak kabul edilir (bk. KALAVUN KÜLLİYESİ). Kahire Nâsıriyye Medresesi. Kalavun'un oğlu el-Melikü'n-Nâsır Muhammed tarafından 695-703 (1296-1303) yılları arasında Kalavun Mâristanı'nın bitişiğinde inşa ettirilmiştir. Medrese, cami ve türbeden oluşur. Yapı Kahire'de ilk defa dört mezhep için düşünülmüş ve dört

eyvanlı olarak yapılmıştır. Kahire Sultan el-Melikü'n-Nâsır Hasan Medresesi. Muhammed b. Kalavun'un oğlu el-Melikü'n-Nâsır Hasan tarafından yapımı 757 (1356) yılında başlatılmış ve onun 762'de (1361) ölümünün ardından tamamlanmıştır. Dört eyvanlı plana sahip olup köşelere dört Sünnî mezhebe ait medrese grupları yerleştirilmiştir. Kıble yönündeki eyvan mescid olarak düzenlenmiştir. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in türbesi kıble eyvanının gerisinde yer alır. Yapının âbidevî ve derin dehliz tipi girişi, bir taraça üzerinde basamaklarla çıkılan mukarnas nişli yüksek bir taçkapı ile şekillenmiştir (bk. SULTAN HASAN KÜLLİYESİ). Kahire el-Melikü'z-Zâhir Seyfeddin Berkuk Medresesi. İlk Burcî sultanı olan Berkuk tarafından 786-788 (1384-1386) yıllarında inşa ettirilmiştir. Klasik dört eyvan şemasının tekrarlandığı yapı ayrıca cuma camii, türbe ve hankahtan meydana gelen büyük bir

külliyedir (bk. BERKUK KÜLLİYESİ). Kahire el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin Kayıtbay Medresesi. Sultan Kayıtbay tarafından 877-879 (1472-1474) yıllarında yaptırılmış bir kompleks olup mescid-türbe-medrese-sebilküttâbdan oluşur. Memlük mimarisinin en göz alıcı eserlerindendir (bk. KAYITBAY KÜLLİYESİ).

Dönemin Sanat Özellikleri. Memlükler, Eyyûbîler devrinin bina tiplerini devam ettirmiş olsalar da mimari hususiyetlerinin daha ilk dönemlerden itibaren gelişme gösterdiği farkedilir. Bilhassa bina boyutlarının büyüdüğü ve âbideleşmenin yapıların ortak özelliklerinden biri durumuna geldiği görülür. Medrese binaları bu devirde önem kazanmaya başlamıştır. Plan düzenlemesi bakımından medreseler İran ve Anadolu yapıları ile benzerlik gösterir. Ancak bu benzerlik fiziksel açıdan İran'a daha yakındır.

Yapılarda kubbe kullanımı fazlalaşmış, kubbeler yüksek kasnaklar üzerinde yumurta formlu veya sivri şekillerde yapılmaya başlanmıştır. Bu tarz taş kubbe oluşumu Suriye etkisine işaret etmektedir. Yüksek kasnaklı, iri mukarnas veya tromp nişli kubbeler, genelde üçlü gruplar şeklinde mukarnas nişlerini tekrarlayan pencere açıklıkları ile hareketlendirilmiştir. Nişler veya trompların sırası çoğaldığı zaman ya pencereler ince uzun açılır ya da üç pencere yerine altı pencere (biri yukarıda, ikisi ortada, üçü aşağıda) kubbe kasnağında yer alırdı. Beden duvarları üstünde görülen pencereler genellikle kırık kemerli, alınlıkları değişik taş süslemelerle

hareketlendirilmiş olarak yapıda dengeyi sağlar. Bu dönemin pencere uygulamalarında Suriye bölgesi etkisi hissedilmektedir. Bazan da Kalavun'un yapısında olduğu gibi gotik etkili yüksek kemerli pencereler farklılık gösterir. Dış cephede bölümlenmiş sistem içindeki pencere açıklıkları tek bir kemer içine alınmış biçimde (üstte ortada yuvarlak, altta iki yuvarlak kemerli üçlü gruplar) kullanılmıştır. Memlük devrinde kullanılan kemer tiplerinde de zengin bir çeşitlilik görülür. Kırık kemerler, at nalı kemerler ve konsollarla desteklenen geniş kemerler Suriye, Mağrib, gotik, Anadolu ile İran etkilerini taşıyan çok seslilik içinde yapılardaki yerlerini almıştır.

Memlük mimarisine bağlı olarak gelişen diğer dekoratif sanatlar aslında yapıların tamamlayıcısıdır. Özellikle âbidevî ve yüksek dış cephelerin saçak altlarında ve gaberelerinde görülen, testere dişi saçak barbataları ve mazgalları taklit eden küçük dendanlar yapıların heybetini pekiştiren uygulamalardır. Köken olarak incelendiğinde bu tarz uygulamaların Mezopotamya çıkışlı olduğu görülür.

Yapılar içinde ortak olan özelliklerin başında âbidevî ve tek bir yapı gibi algılanması kaçınılmaz olan taçkapılar dikkat çeker. Bunlar cephe kompozisyonunun ayrılmaz bir parçasıdır. Arazi konumuna göre bazan ekseninden kaymış olsa, bir teras üstünde eğimli bir rampa ile ulaşılsa ve bazan eski bir kiliseden alınmış gotik bir kapı kullanılsa da Memlük taçkapıları yapıların hatta mimarinin ayrılmaz bütünüdür. Taçkapılarda dışa taşkın görünüm, kalkanvari yükseklik, binanın bütün olarak algılanmasındaki rolü, mukarnas niş kullanımı ve süslemedeki dengeler takip edildiğinde etkileşim alanlarının Anadolu ve Suriye Zengî bölgesi olduğu anlaşılır.

Memlük minareleri taçkapılara bağlı olarak gelişim gösterir. Genelde kare bir kürsü üstünde yuvarlak bir gövde şeklinde yükselen minareler niş ve sathî kemer atkıları ile süslüdür. Taçkapılardaki değişimle orantılı biçimde minarelerin kalın ve yüksek kare kaidelerinde alçalma olmuştur. Sadece Suriye bölgesi minareleri yüksek kare gövdelerini korumuştur. Yukarıya doğru çokgen kademelerde incelme ve uzama görülür. Kahire minarelerindeki başka bir özellik de katları belirginleştiren mukarnaslardır. Zamanla minarenin üst kısmında da değişiklikler olmuştur. Tepe noktasına

ince direkler ve sütunçeler yerleştirilerek gökyüzünü görebilen bir nevi küçük galeri oluşturulmuştur. Bu uygulama ile minaredeki kütlevî etki hafifletilmeye çalışılmış ve minareler daha fazla yükseltilebilmiştir. Minarelerin bütün yüzeylerinde taçkapı ve dış cephe ile uyumlu süsleme programı kullanılmıştır.

Memlükler devrinde Kahire'deki bazı külliyelerin bünyesinde sebilküttâb adı ile tanınan ve alt katı sebil üst katı sıbyan mektebinden oluşan bir yapı tipi bulunmaktadır. Bu yapılar Osmanlı devrinde de benimsenmiş ve sayıları giderek artmıştır.

Memlük yapılarının iç mekân süslemelerinde önceleri Fâtımî, daha sonra Suriye ve Selçuklu etkileri hissedilir. İlk dönemlerde kullanılan tuğlanın üzeri kesme alçı ve stuko ile kaplıdır. Özellikle Şeceretüddür Türbesi alçı dekorları ile Büyük Selçuklu alçı süslemelerinin âdeta bir tekrarıdır. Alçı süsleme kubbe iç kenarlarında, kasnaklarda veya kubbe geçişlerinde, pencere kemerlerinde bilhassa mihrap süslemelerinde yoğun olarak kullanılmıştır. Daha çok bir iç mekân süslemesi olan alçı süslemeye dış mekânda minareler üzerinde rastlanır. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed Medresesi'nin minaresi alçı dekoru ile ünlüdür. Zaman içinde özelliğini kaybeden alçı süsleme yerini mozaik ve mermer mozaik kullanımına bırakmıştır.

Mozaik daha çok mihraplarda kullanılmış olup en özgün örneği Şeceretüddür Türbesi'nin

mihrabında bulunur. Mihrap nişinin arkasında mavi, kırmızı, yeşil, altın rengi taşların Bizans tekniğinde yerleştirilmesi ve sedeften daireler ve baklavalarla çevrelenmesiyle zengin bir mozaik uygulaması oluşturulmuştur. Kullanılan desen bitkisel ağırlıklıdır. Bu desenler Kudüs Kubbetü's-sahre mozaikleriyle benzerlik gösterir. I. Baybars'ın türbesinde rastlanan mozaikler ise Şam Emeviyye Camii mozaikleriyle benzerdir. Kahire'de mozaik ustalarının kökleri araştırıldığında uygulayıcıların Bizans etkisindeki yerli ustalar olduğu görülür. Çünkü Mısır'da mozaik sanatı Bizanslı ustalar eliyle gelişmiştir. 1285 yılından itibaren yeni bir değişimin etkileri ortaya çıkar. Mihraplarda renkli mermer mozaik kaplamalar uygulanmaya başlanır, bunun ilk örneği Kalavun Külliyesi'nin mihrabıdır.

Girift geometrik geçmeler, bitkisel kıvrımlar, iç içe geçmiş renkli madalyonlar, zambaklar beyaz, kırmızı, siyah, sarı ve yeşil mermerlerin desenlere göre kesilip birleştirilmesiyle oluşmuştur. Ayrıca iç mekân duvarlarında kullanılan yekpâre duvar panoları bazan düz, bazan çiçeklerle dolgulanmıştır. Yer döşemelerinde de renkli mermer kaplamalar kullanılmıştır. Dönemin en güzel mermer zemin döşemesi Sultan Hasan Medresesi'ndedir. Bu döşeme çokgenler, daireler, baklavalar, üçgenler ve yıldızlardan oluşur. Kompozisyon oldukça basittir. Bizans etkili olduğu düşünülen renkli mermer kaplamalar Şam ve Kudüs'ten Mısır'a geçmiştir.

Çok renkli taşların iç içe geçmesiyle oluşan duvar süslemesi Memlük sanatında önemli yer tutar. Ablak (eblak) adı verilen bu uygulamanın ilk örneğine 667 (1269) yılında tamamlanan I. Baybars'ın yaptırdığı camide rastlanır. Daha sonra aynı sultanın Şam'da inşa ettirttiği Kasrü'l-eblak'ın cephesi kırmızı-beyaz, siyah-beyaz, kırmızı-sarı ve siyah-kırmızı-beyaz renkli taş bantlarla kaplanmıştır. Çok renkli taş daha önce Bizanslılar tarafından da kullanılmıştır. Bir sıra tuğla, bir sıra taş örgüsüyle bu çift veya üç renkli taş örgüsü arasında fark vardır. Çok renkli taş örgüsü Mağrip sanatında da uygulanmıştır. Oradan Endülüs'e, diğer taraftan Sicilya'ya geçerek Fransa ve Güney İtalya'da Roman sanatını etkilemiştir. Mısır'a ancak XIII. yüzyılda Suriye ve Mağrib etkisiyle gelmiş olsa da renkli taşların kolay bulunabilmesi ve yaratma gücünün birlikteliğiyle zengin bir desen dünyası oluşmuştur. Taş, Memlük mimarisine önceleri Suriye ve Yukarı Irak'ta kullanılan birçok dekoratif şekilleri de beraberinde getirmiştir. İç mekânda kullanılan diğer bir malzeme çinidir. Özellikle minarelerde, kubbe kasnaklarında veya kitâbe kuşaklarında görülür. el-Melikü'n-Nâsır ve Mâridânî camilerinde kullanılmıştır. Mozaik çini tekniği olan bu uygulamalar XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu ve İran bölgesinin uzantıları olarak kabul edilir.

Ağaç ve maden işçilikleri de Memlük dönemi yapılarının tamamlayıcı özellikleri olarak kapı, pencere kanatları, dolap kapakları ve minberlerde uygulanmıştır. Bronzdan yapılan yüksek taçkapı kanatlarında, ahşap kapı detayları kullanılmıştır. Özellikle I. Baybars ve Kalavun yapılarının kapıları anıtsal ölçülerde yekpâre bronz dökümdür. Üzerlerinde ahşap kündekâri tekniğindeki gibi çalışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

M. S. Briggs, Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine, Oxford 1924; Hilmi Ziya Ülken, İslâm Sanatı, İstanbul 1948, s. 138-183; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1959, s. 268-287; a.mlf., İslâm Ülkelerinde Sanat, İstanbul 1984, s. 55, 83-85, 97-100, 130, 168-170; C. Kessler, The Carved Masonry Domes of Mamluk Cairo, London 1976; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, II, 133 vd.; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe’ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1980, III-IV, tür.yer.; Esin Atıl, Art of the Mamluks: Renaissance of Islam, Washington 1981; R. B. Parker v.dğr., Islamic Monuments in Cairo-A Practical Guide, Cairo 1985; Doris Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, an Introduction, Leiden 1989; a.mlf., “Four Domes of the Late Mamluk Period”, AIsl., XVII (1981), s. 191-201; M. Meinecke, Die Mamlukische Architektur in Ägypten und Syrien, Glückstadt 1992, I-II; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu’l-mesâcidi’l-es̱eriyye, Kahire 1993, tür.yer.; J. A. Williams, “Urbanization and Monument Construction in Mamluk Cairo”, Muqarnas, II, Leiden 1984, s. 33-46; Laila Ali İbrahim, “Residental Architecture in Mamluk Cairo”, a.e., II (1984), s. 47-59; Howayda al-Harithy, “The Consept of Space in Mamluk Architecture”, a.e., XVIII (2001), s. 73-93; A. Fulya Eruz, “Memluk Devleti ve Sanatı”, Yeni Türkiye, Ankara 2002, s. 635-645; J. M. Rogers, “Kahire”, DİA, XXIV, 182-191.

A. Fulya Eruz

MEMTÛRE

(الممطورة)

İmâmiyye Şîası içinde bir fırka.

Sözlükte “yağmura tutulmuş, yağmur yemiş” anlamına gelen memtûre kelimesi, İmâmiyye Şîası’nca yedinci imam kabul edilen Mûsâ el-Kâzım’ın vefatından (183/799) sonra ortaya çıkan bir grubu ifade etmek için kullanılmıştır. Fırkadan ilk söz eden kişi Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’dir. Nevbahtî’ye göre Mûsâ el-Kâzım’ın ölümünün ardından taraftarları imâmetin Mûsâ’nın oğlu Ali er-Rızâ’ya geçtiğini kabul edenler, imamın ölmediğini ve mehdî olduğunu ileri sürenler, imamın öldüğünü, fakat Allah’ın onu yanına aldığını ve kıyamet öncesinde mehdî olarak yine dünyaya göndereceğini benimseyenler, imamın vefatı konusunda şüpheye düşenler ve imâmetin Muhammed b. Beşîr’e intikal ettiğini iddia edenler olmak üzere beş gruba ayrılmıştır. Üçüncü grup imâmet silsilesini Mûsâ el-Kâzım’da durdurduğu için “Vâkıfe” diye anılmıştır. İmâmetin Mûsâ’dan sonra oğlu Ali er-Rızâ’ya geçtiğine inanan ve kesin olarak onun ölümüne kāil olduğu için “Kat‘iyye” diye de anılan gruba mensup kimseler Vâkıfe’yi “Memtûre” diye nitelendirmiş ve bu tabir belli ölçüde yaygınlık kazanmıştır. Rivayete göre Ali b. İsmâil el-Mîsemî (İbn Mîsem), Vâkıfe’den Yûnus b. Abdurrahman ile yaptığı gergin bir tartışmada yağmurda ıslanan köpeğin pis kokusunu çağrıştırmak üzere, “Siz benim için yağmur yemiş köpekler gibisiniz” demiş ve bu niteleme sözü edilen grubun adı haline gelmiştir (Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 79-83).

Nevbahtî ile aynı dönemde yaşayan ve eseri onun eseriyle büyük ölçüde paralellik arzeden Sa‘d b. Abdullah el-Kummî de bu bilgileri hemen hemen aynen tekrarlamıştır (el-Maḳālât ve’l-fıraḳ, s. 92-93). Eş‘arî ise muhalifini yağmur yemiş köpeğe benzetenin Ali b. İsmâil el-Mîsemî değil Yûnus b. Abdurrahman olduğunu kaydeder. Ona göre Kat‘iyye fırkasından olan Yûnus, Vâkıfe’ye mensup bir şahısla tartışmaya girmiş, sözün uzaması üzerine, “Siz bana yağmura tutulmuş köpeklerden daha az zararlısınız” demiş ve grup bu adla anılmaya başlanmıştır (Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, I,

103). Abdülkāhir el-Bağdâdî, Memtûre'yi İmâmiyye'nin on dört kolundan Mûseviyye içinde değerlendirmiş ve gruba bu ismin verilmesiyle ilgili olarak Eş'arî'nin ifadelerini aynen aktarmıştır (el-Farḳ, s. 63-64). Şehristânî ise Memtûre'yi Mûseviyye içinde mütalaa ederken Bağdâdî'nin görüşünü, fırkayı isimlendirirken de Nevbahtî'nin yaklaşımını benimsemiştir (el-Milel ve'n-niḥal, I, 170). Mezhepler tarihi âlimlerinden Himyerî, Memtûre'yi Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkī'ye nisbetle anılan Cevâlîkıyye'nin üç kolundan biri olarak anmış, Memtûre'nin

Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğine, bir gün mehdî olarak ortaya çıkacağına inandığını belirtmiş ve Memtûre'nin Vâkıfe'nin diğer bir ismi olduğunu ifade etmiştir (el-Ḥûrü'l-ʿîn, s. 164-165).

Kaynaklarda bazı farklı bilgiler yer almakla birlikte Memtûre'nin İmâmiyye Şîası'nın tarihî gelişimi içinde Mûsâ el-Kâzım'ın vefatından sonra ortaya çıktığı ve onun mehdîliğine inanıp Vâkıfe'nin müterâdifi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak sözü edilen grup çok geçmeden unutulmuş, İsmâiliyye ve İsnâaşeriyye dışındaki İmâmî fırkalarla beraber tarihe karışmıştır (bk. VÂKIFE).

BİBLİYOGRAFYA

Hayyât, el-İntiṣâr, s. 99; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve'l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd el-Meşkûr), Tahran 1963, s. 92-93; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, Beyrut 1404/1984, s. 79-83; Eş'arî, Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 103; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 63-64; Şehristânî, el-Milel ve'n-niḥal (nşr. Muhammed Fehmî Muhammed), Beyrut 1410/1990, I, 168-170; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü'l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 164-165; M. Cevâd el-Meşkûr, Mevsûʿatü'l-fıraḳi'l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1995, s. 485-486.

İlyas Üzüm

ME’MÛN

(المأمون)

Ebû Ca‘fer (Ebü’l-Abbâs) Abdullāh el-Me’mûn b. Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî b. Abdillâh el-Mansûr el-Abbâsî (ö. 218/833)

Abbâsî halifesi (813-833).

15 Rebîülevvel 170’te (14 Eylül 786) Bağdat yakınlarındaki Yâsiriye’de babası Hârûnürreşîd’in halife olduğu gece doğdu. Annesi Merâcil muhtemelen Soğd asıllı bir câriyedir. Me’mûn sarayda eğitim görmeye başladı. Ali b. Hamza el-Kisâî’den Arap dilini incelikleriyle öğrendi. Hüşeym b. Beşîr, Abbâd b. Avvâm, Yûsuf b. Atıyye gibi hocalardan hadis dersleri aldı, diğer bazı hocalardan da fıkıh okudu. Yetişmesinde önemli rolü olan diğer kişiler arasında Ca‘fer b. Yahyâ el-Bermekî ve babası tarafından onu yetiştirmek üzere saraya alınan İran asıllı Fazl b. Sehl yer almaktadır. Mu‘tezile âlimlerinden Sümâme b. Eşres de Me’mûn’un sarayında bulunmuş ve onun hocası kabul edilmiştir.

Hârûnürreşîd, diğer oğlu Muhammed el-Emîn’den sonra ikinci veliaht tayin ettiği Me’mûn’u Horasan’a ve bu bölgeden Hemedan’a kadar olan yerlere vali olarak gönderdi. 186 (802) yılında oğulları Emîn ve Me’mûn ile birlikte hacca giden Hârûnürreşîd, ileride aralarında çıkması muhtemel ihtilâfı önlemek için Kâbe’ye ahidnâmeler astırdı (bunların metinleri için bk. Taberî, VIII, 278 vd.). 189’da (805) hasta olmasına rağmen Horasan’da meydana gelen karışıklıklara son vermek üzere oğulları Me’mûn ve Sâlih ile beraber yola çıktı. Rey’e ulaştıklarında kadılar, kumandanlar ve devlet büyüklerini toplayarak Me’mûn’un veliahtlığını yeniledi ve ordusundaki mal, hazine, silâh ve hayvanların Me’mûn’a ait olduğunu söyledi. 3 Cemâziyelâhir 193’te (24 Mart 809) Tûs’ta ölünce vasiyeti gereği birinci veliaht Emîn halife oldu. Me’mûn bu sırada Merv’de bulunuyordu. Hârûnürreşîd’in ölümüyle vasiyeti ve Kâbe’ye astırdığı ahidnâmelerin hiçbir hükmü kalmadı. Böylece devlet içinde Araplar’la mevâlî arasında büyük bir iktidar mücadelesi başlamış oldu. Daha babasının ölümünü duyar

duymaz kardeşinin durumunu zayıflatmak için çalışmalara başlayan Emîn, babasının Me'mûn'a devrettiği orduyu ve malları babasının veziri Fazl b. Rebî' vasıtasıyla geri getirtmeyi başardı. Me'mûn bu durumdan rahatsız oldu. Fazl b. Rebî', Me'mûn'un ileride halifeliğe geldiği takdirde hayatına son vereceğini düşünerek Emîn'i, Me'mûn'u veliahtlıktan azledip yerine kendi oğlu Mûsâ'yı veliaht tayin etmesi için kışkırtmaya başladı.

Emîn, Me'mûn'dan Mûsâ lehine veliahtlıktan feragat etmesini ve Bağdat'a dönmesini istedi. Me'mûn bu isteği reddedince onu veliahtlıktan azletti (195/810). Bu olaydan sonra Me'mûn, İranlı mutedil Şiî kitlesini kazanmak amacıyla "imam" unvanını kullanmaya başladı. Emîn, Me'mûn'u âsi ilân ederek üzerine İbn Mâhân kumandasında 40.000 kişilik bir ordu sevketti. Ancak İbn Mâhân Me'mûn'un Tâhir b. Hüseyin kumandasındaki ordusu karşısında mağlûp oldu ve öldürüldü. Emîn'in bundan sonra sevkettiği ordular da başarılı olamadı. Me'mûn'u destekleyen Herseme b. A'yen, Tâhir b. Hüseyin ve Züheyr b. Müseyyeb'in Bağdat'ı kuşatmaları ve şehre girmeleri üzerine Emîn Me'mûn'la uzlaşmaya razı oldu. Bağdat'ı harabeye çeviren ve birçok kişinin ölümüne sebep olan bu iktidar mücadelesi 24 Muharrem 198 gecesi (24 Eylül 813) Emîn'in öldürülmesiyle sonuçlandı. Emîn'in ölümü üzerine Me'mûn hilâfet makamına geçti. Emîn'i destekleyen Arap asıllı Fazl b. Rebî' ile Me'mûn üzerinde etkili olan İran asıllı Fazl b. Sehl'in şahsında temsil edilen bu çatışma aslında Araplar'la İranlı unsurlar arasındaki iktidar kavgasından ibaretti.

Fazl b. Sehl Me'mûn'u Merv'de kalma ve Irak, Fars, Ahvaz, Hicaz ve Yemen'in idaresini kardeşi Hasan b. Sehl'e verme konusunda ikna etti. Me'mûn'un hilâfet merkezi olarak Merv'i seçmesi, İran asıllı Fazl b. Sehl'i vezir tayin etmesi ve İranlı unsura önem vermesi Araplar'ı tedirgin etti. Bu sebeple İran nüfuzuna tepki olarak bazı isyanlar meydana geldi. Bu isyanların en önemlisi, Emîn ile Me'mûn arasındaki mücadelede Emîn tarafını tutmuş olan Nasr b. Şebes el-Ukaylî'nin el-Cezîre'de çıkardığı isyandır. Ümeyyeoğulları'ndan olan ve Halep'in kuzeyindeki Keysûm'da yaşayan Nasr b. Şebes, Halep etrafındaki beldeleri ele geçirerek Sümeysât'a hâkim oldu. Pek çok kişiyi etrafında toplamayı başardı. İsyanın tehlikeli bir şekilde yayılması üzerine Hasan b. Sehl, Suriye ve Mağrib vilâyetlerine vali tayin ettiği Tâhir b. Hüseyin'i Nasr b. Şebes ile savaşmak için görevlendirdi. Rakka'ya gelen Tâhir b. Hüseyin, Nasr b. Şebes'e elçi

gönderip onu itaate davet etti, ancak Nasr bu teklifi kabul etmedi. Bunun üzerine Tâhir b. Hüseyin harekete geçti ve iki ordu Keysûm taraflarında karşı karşıya geldi. Tâhir, Nasr karşısında tutunamayıp Rakka'ya dönmek zorunda kaldı.

Daha sonra Urfa ve Harran'ı muhasara eden Nasr'ın giderek güçlendiğini gören Tâlibîler'den bir grup onun yanına gelip halifeye biat etmesini, bu durumda gücünün daha da artacağını söylediler. Nasr b. Şebes bu teklifi reddetti. Bunun üzerine Tâlibîler, Ümeyyeoğulları'ndan birine biatı teklif edince Nasr aslında gönlünün Abbasoğulları'yla olduğunu, İranlılar'ı Araplar'dan üstün tutmalarından dolayı onlarla mücadele ettiğini söyledi.

Me'mûn'un isteği üzerine Rakka'dan ayrılan Tâhir yerine oğlu Abdullah'ı vekil bıraktı ve Nasr ile savaşmasını emretti. Abdullah, babasının vali olarak Horasan'a tayin edilip Bağdat'tan ayrılmasına kadar orada kaldı. Tâhir, 29 Zilkade 205 (6 Mayıs 821) tarihinde Horasan'a vali olup yola çıkınca Abdullah Bağdat'a geldi. Me'mûn daha sonra Abdullah'ı Cezîre'ye yeniden vali tayin etti. Nasr b. Şebes ile sıkı bir mücadeleye giren Abdullah, Nasr'ı eman dilemek zorunda bıraktı. Onun eman isteğini kabul ederek kendisini

Bağdat'a gönderdi. Böylece isyan sona ermiş oldu (209/824). Öte yandan Me'mûn'un hilâfete gelişinde büyük yardımlarını gördüğü için Horasan'a vali tayin ettiği Tâhir b. Hüseyin de 207 (822) yılında bağımsızlığını ilân edip Tâhirîler hânedanını kurdu.

Bu dönemde Ali evlâdı da iktidarı ele geçirmek için teşebbüse geçti. İbn Tabâtabâ diye bilinen ve soyu Hz. Hasan'a ulaşan Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim 10 Cemâziyelâhir 199'da (26 Ocak 815) Kûfe'de halifeliğini ilân etti. Ebü's-Serâyâ eş-Şeybânî'nin kendisine katılmasıyla iyice kuvvetlenen ve Hasan b. Sehl'in Züheyr b. Müseyyeb ed-Dabbî kumandasında gönderdiği orduyu mağlûp eden İbn Tabâtabâ zaferin ertesi günü öldü (1 Receb 199 / 15 Şubat 815). Ebü's-Serâyâ, henüz küçük bir çocuk olan Hz. Hüseyin soyundan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd'i onun yerine geçirdi. Me'mûn'un ordularını art arda yenilgiye uğratan Ebü's-Serâyâ Kûfe'de para bastırarak bağımsızlığını ilân etti. Ayrıca Basra, Mekke, Yemen, Fars ve Ahvaz'a valiler gönderdi. Ebü's-Serâyâ, Hasan b.

Sehl’in yardım istediği Herseme b. A‘yen tarafından mağlûp edilerek öldürüldü (10 Rebîülevvel 200 / 18 Ekim 815).

Bir diğer isyan da Ali evlâdından Muhammed ed-Dîbâc lakabıyla bilinen Muhammed b. Ca‘fer’in isyanıdır. Muhammed b. Ca‘fer’e Rebîülevvel 200’de (Ekim 815) Mekke’de halife olarak biat edildi. Me’mûn’un kuvvetleriyle zaman zaman çarpışan Muhammed b. Ca‘fer daha sonra hilâfet iddiasından vazgeçti.

Me’mûn’un, Fazl b. Sehl’in kardeşi Hasan’ı Irak valiliğine tayin edip Tâhir b. Hüseyin’i fethettiği yerlerden uzaklaştırarak buraları da ona verdiği sırada Irak halkı arasında Fazl’ın halifeyi avucunun içine aldığı, onu ailesinden ve kumandanlarından uzaklaştırıp saraya kapattığı, devleti kendisinin idare ettiği dedikodusu yaygındı. Bağdatlılar’ın yönetime tepki gösterip karışıklıklar çıkarması ülkeyi bir iç savaşın eşiğine getirdi. Fazl b. Sehl ülkedeki karışıklıkları Horasan’da bulunan Me’mûn’dan gizlemekteydi. Bütün bunların farkında olan Herseme b. A‘yen, Me’mûn’a durumu anlatmak üzere Merv’e gitti (200/816). Ancak Vezir Fazl b. Sehl, Herseme b. A‘yen’den önce davranarak Me’mûn’u onun aleyhine kışkırtmış olduğundan Me’mûn Herseme’nin söylediklerinden hoşlanmadı ve hapsedilmesini emretti. Herseme birkaç gün sonra hapiste öldürüldü (Zilkade 200 / Haziran 816). Herseme’nin gösterdiği bütün yararlılıklara rağmen öldürülmesi Bağdat’ta yeni ayaklanmalara sebep oldu. Bağdat’ta İran nüfuzuna karşı tepki planlı bir hal aldı. Sonuçta Bağdat halkı 201 (816-17) yılında Mansûr b. Mehdî’ye halife olarak biat etmek istedi. Ancak Mansûr bundan kaçınınca halifeliğin Me’mûn’da kalması şartıyla emîr ilân edildi.

Öte yandan Me’mûn, Merv’de Şiîlik’le kısmî bir uzlaşma politikası güden tarihî bir karar aldı. Ali evlâdından İmam Ali er-Rızâ’yı kendisinden sonra halife olmak üzere veliaht tayin ederek Abbâsîler’in resmî rengi olan siyah elbiseyi çıkarıp Ali evlâdına mahsus yeşil renkli elbise giydi (201/817). Böylece Me’mûn, ilk defa hânedan dışından birini veliaht tayin etmek suretiyle Abbâsî devlet geleneğini bozmuş oldu. Haber Bağdat’a ulaştığında halkın bir kısmı emre uymakla beraber büyük bir tepki doğdu. Me’mûn hilâfeti Abbasoğulları’ndan çıkarmakla suçlandı. Halk Ali er-Rızâ’ya biat etmeyeceğini ve yeşil elbise giymeyeceğini söyledi.

Me’mûn’un Ali er-Rızâ’yı veliaht tayin etmesi ve halktan onun için biat istemesi Abbasoğulları’nın da şiddetli tepkisine yol açtı. Me’mûn 5 Muharrem 202 (24 Temmuz 817) tarihinde hal‘edilerek İbrâhim b. Mehdî’ye biat edildi. Me’mûn’un bu gelişmelerden haberi yoktu. Ali er-Rızâ, Emîn’in öldürüldüğü günden beri halkın isyan ve karışıklık içinde bulunduğunu, Fazl b. Sehl’in bazı haberleri kendisinden gizlediğini, onun yapmış olduğu bir kısım icraatların halk ve Abbasoğulları tarafından ayıplandığını, bu arada İbrâhim b. Mehdî’ye biat ettiklerini halifeye bildirdi. Me’mûn, bunların doğru olduğunu öğrendikten sonra Ali er-Rızâ ve Fazl b. Sehl ile birlikte 202 yılı ortalarında (817 sonları) Merv’den ayrılarak Bağdat’a gitmek için yola çıktı. Bu yolculuk esnasında iki önemli olay meydana geldi. Bunlardan biri Fazl b. Sehl’in 2 Şâban 202’de (13 Şubat 818) öldürülmesi, diğeri de Ali er-Rızâ’nın şüpheli bir şekilde ölümüdür (29 Safer 203 / 5 Eylül 818). 15 Safer 204’te (11 Ağustos 819) üzerindeki yeşil elbiselerle Bağdat’a giren Me’mûn’un ilk icraatı yeşil rengi terkedip siyahı iade etmek oldu. Me’mûn’un Bağdat’a gelmesiyle karışıklık ve huzursuzluklar sona erdi.

Mısır’da eskiden beri süregelen Mudar ve Yemen kabileleri arasındaki çekişme Mudarlılar’ın Emîn’i, Yemenliler’in Me’mûn’u desteklemesi şeklinde kendini göstererek savaşa dönüşmüştü. Endülüs Emevî Hükümdarı I. Hakem’in Endülüs’ten çıkardığı Kurtuba (Cordoba) halkından büyük bir topluluğun İskenderiye’ye gelişi Mısır’da yeni çalkantılara sebep oldu. Endülüs’ten gelen bu topluluk Mısır’daki karışıklıkları da fırsat bilerek bağımsız hareket etmeye başlamış, İskenderiye’yi eline geçirmeyi başarmıştı. Mısır Valisi Serî b. Hakem’in 205’te (820-21) ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ubeydullah bu karışıklıklardan istifade edip Me’mûn’a karşı isyan etti. Me’mûn tarafından görevlendirilen Abdullah b. Tâhir Mısır’da geçici olarak sükûneti sağladı ve Ubeydullah’ı Bağdat’a gönderdi (211/826-27). İskenderiye’yi terketmek zorunda kalan Endülüslüler, reisleri Ebû Hafs Ömer b. Îsâ (Şuayb) el-Endelüsî’nin idaresinde denize açılarak Girit’i fethettiler (212/827). Abdullah b. Tâhir’in Azerbaycan valiliğine tayiniyle Mısır’da tekrar isyanlar başladı. Me’mûn, Mısır’a vali tayin ettiği kardeşi Mu‘tasım-Billâh’ı bu ayaklanmaları bastırmakla görevlendirdi. 214 (829) yılında Mısır’a gelen Mu‘tasım ayaklanmaları geçici olarak bastırdı. İki yıl sonra Abdûs el-Fihrî adlı bir kişi Mu‘tasım’ın tayin ettiği âmillerin

bazılarını öldürdü. Bu sırada Bizans ile savaşmakta olan Me’mûn daha sonra bizzat Mısır’a gitti ve Afşin’in (Haydar b. Kâvûs) yardımıyla Kıptîler’in isyanını bastırdı (Muharrem 217 / Şubat 832).

Me’mûn döneminde meydana gelen önemli isyanlardan biri de Bâbek’in isyanıdır (201/816). Bu isyanın tehlikeli boyutlara ulaşması üzerine Me’mûn 204’te (819-20) Yahyâ b. Muâz’ı Azerbaycan valiliğine tayin ederek Bâbek’e karşı mücadeleyle görevlendirdi. Me’mûn, Bâbek’le yaptığı savaşlarda bir netice elde edemeyen Yahyâ b. Muâz’ın yerine Îsâ b. Muhammed’i gönderdi. Ancak Îsâ b. Muhammed ve ondan sonra bu göreve getirilen Züreyḳ b. Ali de başarı elde edemedi. Muhammed b. Humeyd 214’te (829) öldürülünce Me’mûn Abdullah b. Tâhir, Uceyf b. Anbese ve Ali b. Hişâm’ı görevlendirdiyse de onlar da başarılı olamadılar. Son derece tehlikeli hale gelen bu isyan ancak Mu‘tasım-Billâh döneminde 223 (838) yılında Bâbek’in öldürülmesiyle son buldu.

Haccâc b. Yûsuf’un Irak valiliği sırasında Vâsıt ile Basra arasına yerleştirilen Hint asıllı Zutlar, Me’mûn döneminde korsanlığa yönelerek halkın korkulu rüyası haline geldiler ve Basra’dan Bağdat’a giden

gemileri ele geçirmeye başladılar. Me’mûn 205 (820) yılında Zutlar’la mücadele etmek üzere Îsâ b. Yezîd’i, 206 (821) yılında da Dâvûd b. Mâsîcûr’u görevlendirdi. Me’mûn zamanında kontrol altına alınamayan bu isyan da Mu‘tasım-Billâh döneminde bastırılabildi.

Müslümanlarla Bizanslılar arasındaki savaşlar yirmi beş yıllık bir sükûnet devresinden sonra Me’mûn döneminde devam etti. Me’mûn’un hilâfetinin sonlarında 215’te (830) bütün şiddetiyle başlayan bu mücadelenin amacı Bizans’ın sınırlarını zayıflatarak Sugūr ve gerisindeki bölgeyi muhtemel tecavüzlerden korumak ve onların Bâbek’i kışkırtmalarına engel olmaktı. Me’mûn, 24 Muharrem 215’te (23 Mart 830) Bizans’a karşı savaşmak amacıyla Anadolu’ya hareket etti. Birkaç gün Tikrît’te kalıp Ali evlâdına teveccüh gösterdikten sonra Musul, Nusaybin, Re’sül‘ayn, Harran, Urfa, Menbic, Dâbık, Antakya ve Massîsa (Misis) üzerinden Tarsus’a ulaştı; 15 Cemâziyelevvel 215’te (10 Temmuz 830) Bizans topraklarına girdi. Kapadokya bölgesinde harekâtta bulunarak Mâcide ve daha sonra 24 Cemâziyelevvel’de (19 Temmuz) Kurre kalelerini fethetti. Zaferlerle ilgili

fetihnâme 10 Receb'de (2 Eylül) Bağdat'ta okundu. İslâm kaynaklarında ayrıca Me'mûn'un Eşnâs, Uceyf b. Anbese ve Ca'fer el-Hayyât adlı kumandanlarının Sündüs ve Sinân kalelerini fethettiği kaydedilmektedir. 17 Receb 215'te (9 Eylül 830) Tarsus'a dönen Me'mûn birkaç gün dinlendikten sonra kışı geçirmek üzere Dımaşk'a hareket etti. Me'mûn'un oğlu Abbas da Malatya bölgesinde akınlarda bulunarak valisi bulunduğu Sugūr'a döndü.

Ertesi yıl Bizans İmparatoru Theophilos, Toroslar'ı aşarak Massîsa ve Tarsus yakınlarına kadar geldi. İslâm ordularını bozguna uğratıp yaklaşık 1600 kişiyi öldürdü, 7000 kişiyi de esir aldı. Me'mûn bunun üzerine 19 Cemâziyelevvel 216'da (4 Temmuz 831) Anadolu'ya girdi. Külek Boğazı'nı geçip Ereğli (Herakleia) üzerine yürüdü ve şehri ele geçirdi. Daha sonra oğlu Abbas ve kardeşi Mu'tasım-Billâh müstakil kuvvetlerin başında değişik istikametlerde akınlarda bulundular. Me'mûn, bizzat sevk ve idare ettiği bir orduyla Aksaray-Niğde arasındaki topraklarda başarılı akınlar gerçekleştirdi. Oğlu Abbas da Antigu (Niğde ?), Hasîn ve Ahra kalelerini fethedip İmparator Theophilos'u bozguna uğrattı. Sonuçta imparator, Me'mûn'a elçi göndererek 100.000 dinar ödemek ve 7000 esiri serbest bırakmak karşılığında elinden çıkan yerleri kendisine iade etmesini ve beş yıllık bir mütareke imzalanmasını teklif etti (216/831). Ancak Me'mûn bu teklifi reddedip gelecek yıl yapacağı seferler için Dımaşk'a döndü. Mısır'daki karışıklıklara son vermek üzere aynı yılın sonunda Kahire'ye giderek isyanı bastırmasının (217/832) ardından Dımaşk'a varıp sefer hazırlıklarını tamamladı ve Lü'lüe Kalesi üzerine yürüdü. Bu sırada buraya gelen İmparator Theophilos kumandasındaki Bizans kuvvetlerini de mağlûp eden Me'mûn eman vererek kaleyi teslim aldıktan sonra tekrar Dımaşk'a döndü. İmparatorun barış teklifini yine reddetti.

218 (833) yılında Me'mûn, kardeşi Mu'tasım-Billâh, oğlu Abbas ve kumandanlarından İshak b. İbrâhim'e emir vererek daha büyük bir harekât için hazırlık yapmalarını istedi. Bu hazırlık onun Bizans'a son darbeyi indirmekte kararlı olduğunu göstermekte, imparatorun bütün müslüman esirlerin iadesi şartıyla yaptığı barış teklifini reddetmesi de bunu göstermektedir. Fethettiği yerleri imar edip buralara müslüman ahaliyi yerleştirmeyi düşünen Me'mûn'un ölümü bu düşüncesini gerçekleştirmesine engel oldu. Me'mûn, 18 Receb 218'de (9 Ağustos 833)

Bedendûn (Pozantı) suyu yakınlarındaki ordugâhta vefat etti. Yerine veliaht ilân ettiği kardeşi Ebû İshak Mu‘tasım-Billâh geçti.

Me’mûn döneminde Abbâsî ve Bizans kuvvetleri arasında vuku bulan savaşlara rağmen karşılıklı elçilik heyetleri ve hediyeler gönderildiği ve ilmî alanda iş birliği yapıldığı bilinmektedir. Theophilos tahta çıkınca hocası Synkellos Ioannes Grammatikos’u (Yuhannâ en-Nahvî) Me’mûn’a elçi olarak göndermiş ve çeşitli hediyeler takdim etmişti. Ioannes Bağdat sarayını çok beğenmiş ve gördüklerini imparatora anlatmış, imparator da benzeri bir sarayın Bryas (bugünkü Küçükyalı) mevkiinde yapılmasını istemiştir. Me’mûn da imparatora bir elçi yollamıştır. Bu elçinin müslüman esirleri ziyaret ederek onların durumunu halifeye anlattığı, halifenin de esirlerin serbest bırakılmasını sağladığı rivayet edilmektedir.

İbnü’n-Nedîm, Me’mûn’un imparatora mektup yazıp eski Yunanca yazmalardan bir kısmını Bağdat’a göndermesini istediğini, önceleri buna yanaşmayan imparatorun daha sonra bu isteği kabul ettiğini kaydeder. Bunun üzerine halife Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Yuhannâ b. Bıtrîḳ ve Yuhannâ b. Mâseveyh gibi ilim adamlarını Bizans’a gönderip oradan getirilen felsefe, matematik, tıp ve mûsikiye dair eserlerin Arapça’ya çevrilmesini istemiştir. Me’mûn dünyaca ünlü matematikçi Leon’u ülkesine getirtmek için çalışmış, ancak imparator buna izin vermemiştir. Tarihçilerin âlim, filozof, zeki, ilme değer veren bir hükümdar olarak nitelendirdikleri Me’mûn’un saltanat devri yıpratıcı olaylara rağmen İslâm tarihinin en parlak dönemlerinden biri olmuştur.

Me’mûn devri, İslâm tarihinde felsefe ve kelâm düşüncesinin gelişmesinde bir dönüm noktası teşkil eder. Me’mûn hilâfet makamına entelektüel bir anlam katmış, felsefe ve kelâm tartışmalarında bilginler topluluğuna başkanlık etmiş, aynı zamanda bu toplantılara kendisi de tartışmacı olarak katılmıştır. Me’mûn’un Bağdat’a geldikten sonra yaptığı ilk iş düzenleyeceği ilim meclisleri için bir danışman grubu seçmek olmuştur. Fakihler, kelâmcılar ve diğer sahalara mensup âlimlerden oluşan bir grubun seçilmesini ve ilmî tartışma yapmak üzere huzuruna getirilmesini emretmesi üzerine yüz kişi seçilerek bir ilim meclisi oluşturulmuştur. Me’mûn’un bu münazaraları düzenlemedeki asıl amacı çeşitli fırkalara bölünmüş müslümanların orta bir yolda birleşmesini sağlamaktı. Genelde

sarayda tertip edilen bu toplantıların gündemini genel olarak kelâm ve mezheplerle ilgili problemler oluşturmaktaydı.

Özellikle Kādılkudât İbn Ebû Duâd'ın etkisiyle Mu'tezile'yi resmî mezhep ilân eden Me'mûn, Rebîülevvel 212 (Haziran 827) tarihinde yayımladığı bir emirnâmeyle herkesi bu mezhebin temel görüşlerinden biri olan Kur'an'ın mahlûk olduğu düşüncesini benimsemeye zorladı. Nasların yorumunda akla ve hür düşünceye öncelik veren Mu'tezile mezhebini resmîleştirmekle Me'mûn, Mu'tezile'nin fikrî desteğini sağlayarak zamanın ihtiyaçlarına göre yapacağı icraatlarda daha serbest hareket etmek istemiş olmalıdır. Öte yandan Me'mûn, 218 (833) yılında çıkardığı bir fermanla âlimlerin halku'l-Kur'ân konusunda sorguya çekilmesini istedi. Yapılan sorgulamalar sonucunda âlimlerin birçoğu Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyerek kurtuldu. Ancak Ahmed b. Hanbel, Hasan b. Hammâd, Seccâde el-Bağdâdî, Kavârîrî ve Muhammed b. Nûh bu görüşe katılmadıkları için zincire vuruldular. Seccâde ve Kavârîrî

birkaç gün içerisinde ısrarlarından vazgeçince serbest bırakıldılar. Ahmed b. Hanbel ile Muhammed b. Nûh zincirlere bağlı olarak halifenin bulunduğu Tarsus'a doğru yola çıkarıldılar. Bu grup Rakka'ya ulaştığında Me'mûn'un ölüm haberi geldi ve bunlar vali Anbese b. İshak tarafından Bağdat'a geri gönderildi (bk. HALKU'l-KUR'ÂN; MİHNE).

Me'mûn döneminin tercüme faaliyetlerinde de seçkin bir yeri vardır. Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında başlayan, Yunanca eserlerin Süryânîce tercümelerinden Arapça'ya çevrilmesi işi Me'mûn döneminde oldukça hızlanmış ve doğrudan doğruya Yunanca'dan da Arapça'ya çeviriler yapılmıştır. Mehdî ve Hârûnürreşîd zamanında dil ve edebiyatla sınırlı olan faaliyetler Me'mûn devrinde müsbet ilimler ve felsefe sahasına yansımış, bu da İslâm kültür tarihinde önemli sonuçlar doğurmuştur.

830 yılında Me'mûn'un Bağdat'ta kurduğu veya geliştirdiği Beytülhikme (Dârülhikme) bir tercüme ve araştırma enstitüsü, aynı zamanda bir rasathâne ve kütüphane fonksiyonu icra ediyordu. Bu dönemde felsefe, hendese, mûsiki ve tıp alanlarında yazılmış eserleri getirmeleri için İstanbul'a heyetler gönderilmiş, getirilen bu eserler Arapça'ya çevrilmiştir. Huneyn b. İshak, Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî

ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf gibi müellifler tercüme ve telif ettikleri eserlerle devrin bilimine, felsefe hayatına önemli katkıda bulunmuşlardır. Haccâc b. Yûsuf b. Matar, Öklid'in eserini Uṣûlü'l-hendese adıyla Arapça'ya çevirmiş ve bu çeviri "el-Me'mûnî" adıyla meşhur olmuştur. İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd, İbnü'l-Kelbî ve Medâinî gibi tarihçiler Me'mûn devrinde yaşamış ve onun himayesine mazhar olmuştur. Klasik felsefe ve tabiat ilimleriyle yakından ilgilenen halife hem âlimleri desteklemiş hem de kurumlar oluşturmuştur. İlim ve tercüme faaliyetlerine altın çağını yaşatan Beytülhikme'nin bu alanda seçkin bir yeri vardır.

Me'mûn, seferler sırasında ele geçirdiği veya Kıbrıs ve Sicilya gibi komşu ülkelerden satın aldığı çok sayıda kıymetli eseri Beytülhikme'ye kazandırmıştır. Bu dönemde Grekçe'den Arapça'ya çevrilen eserlerin sayısı kırktan fazla olup bu iş için 300.000 dinar ödenmiştir. Bizans'tan getirilen eserler arasında Platon (Eflâtun), Aristo, Hipokrat, Galenos (Câlînûs), Öklid (Euclides) ve Batlamyus gibi filozof ve tabiat bilimcilerine ait olanları da vardır. Pergeli matematikçi Apollonios'un İslâm dünyasında Kitâbü'l-Maḫrûṭât (Kônika) adıyla bilinen eserinin birinci bölümü de Bağdat'a getirilen kitaplardandı. Me'mûn döneminde Mûsâ b. Şâkir ve oğulları Muhammed, Ahmed ve Hasan klasik ilim mirasını İslâm toplumuna kazandırma hususunda özel gayret sarfetmiş, Kitâbü'l-Ḥiyel adlı eserle tanınan Benî Mûsâ kardeşler Me'mûn'un isteği üzerine dünyanın enlem ve boylamlarını tesbit etmişlerdir.

Me'mûn döneminde Türkler askerî açıdan devletin önemli bir gücü haline gelmeye başlamıştır. Horasan'da bulunduğu sırada Bağdat'ta cereyan eden olaylar sebebiyle Arap ve İranlılar'a karşı güveni sarsılan Me'mûn, Horasan'da yakından tanıma fırsatı bulduğu, ülke içinde denge unsuru olabileceğine inandığı Türkler'e özellikle halifeliğinin son yıllarında askerî birlikler arasında yer vermiştir. Bu sırada halife ordusu içinde Türkler'in sayısı 8-10.000 civarında idi ve kumanda heyeti Türkler'den oluşmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîẖ (Ömerî), Riyad 1985, s. 468-475; İbn Kuteybe, ʿUyûnü'l-aẖbâr (Tavîl), I, 100; II, 156; a.mlf., el-Maʿârif (Ukkâşe), bk. İndeks; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; İbn Ebû Tâhir, Kitâbü Baġdâd (nşr. İzzet el-Attâr - Zâhid el-Kevserî), Kahire 1368/1949; Dîneverî, el-Aẖbârü'ṭ-ṭıvâl, Mısır 1330, s. 370-378; Ya'kūbî, Târîẖ, II, 445-453; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VIII, 278 vd.; ayrıca bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, IV, 423, 449, 464, 465, 467; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 379, 384-385; V, 92-101, 102, 119; VI, 143-144, 146, 147, 148; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 230, 231, 290, 292; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîẖu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 334, 341, 408-409; Mes'ûdî, et-Tenbîh ve'l-işrâf, Bağdad 1938, s. 299, 302; a.mlf., Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 362, 363, 364, 405; IV, 19-26; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 158, 163, 174-176; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meḳātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 525, 533, 538, 539, 541, 562, 566, 571; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 154, 182, 339, 411; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, X, 183-192; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîẖi'l-ẖulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 96-103; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, bk. İndeks; İbnü't-Tiktakā, el-Faẖrî, Mısır 1962, s. 195-198; Safedî, el-Vâfî, XVII, 654-664; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, I, 239 vd.; İsmâil Galib, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye, İstanbul 1312, II, 193 vd.; W. M. Patton, Aḥmed Ibn Ḥanbal and the Miḥna, Leiden 1897, bk. İndeks; G. Le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, bk. İndeks; a.mlf., The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, bk. İndeks; Ahmed Ferîd Rifâî, ʿAṣrü'l-Meʾmûn, Kahire 1346/1928, I, 210 vd.; Hilmi Ziya Ülken, Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 1935, s. 71, 73, 97, 102, 109; De L. O'leary, How Greek Science Passed to the Arabs, London 1951, bk. İndeks; R. A. Nicholson, A Literary History of the Arabs, Cambridge 1956, bk. İndeks; D. Sourdel, Le vizirat ʿAbbāside de 749 a 936, Damas 1959-60, bk. İndeks; a.mlf., "La politique religieuse du calife abbaside al-Ma'mun", REI, XXX (1962), s. 27-48; Fikret Işıltan, Urfa Bölgesi Tarihi, İstanbul 1960, bk. İndeks; a.mlf., "Me'mûn", İA, VII, 693-700; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 82-91; M. A. Shaban, The ʿAbbāsid Revolution, Cambridge 1970, s. 166; a.mlf., Islamic History, Cambridge 1976, II, 36, 39, 41, 43, 46, 50, 52-61, 64, 66, 68, 78, 120, 127, 206; Hakkı Dursun Yıldız, İslâmiyet ve Türkler, İstanbul 1980, bk. İndeks; a.mlf., "Emîn", DİA, XI, 112-113; M. Montgomery Watt, İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi

Fığlalı), Ankara 1981, s. 214, 221; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 136, 138; M. Mustafa Haddâre, el-Meʾmûnü'l-Ḫalîfetü'l-ʿâlim, Kahire 1985; Ali Muhammed Râdî, ʿAṣrü'l-İslâmi'ẕ-ẕehebî el-Meʾmûni'l-ʿAbbâsî, Mısır, ts.; Ahmed Emîn Mustafa, el-Meʾmûn edîben, Kahire 1410/1990; Nahide Bozkurt, Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri (doktora tezi, 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâmî Âbidîn, el-İtticâhâtü'l-edebiyye fî ḳaṣri'l-Meʾmûn, Beyrut 1413/1992; Hasan el-Emîn, er-Rıżâ ve'l-Meʾmûn ve vilâyetü'l-ʿahd ve ṣafaḥât mine't-târîḫi'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1995; Semîr Şemâ, Aḥdâs̱ü ʿaṣri'l-Meʾmûn kemâ tervîhe'n-nüḳūd, Yermuk-İrbid 1415/1995; M. Cooperson, Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Ma'mun, Cambridge 2000, s. 24-69; Hayrettin Yücesoy, The Seventh of the Abbāsids and the Millenium, A Study of the Fourth Civil War and the Reign of al-Ma'mūn: 193-218 AH./808-833 CE (doktora tezi, 2002), The University of Chicago; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 10, 90, 93, 96-100, 139, 147, 182, 192, 194-201, 203, 221, 234-235, 260, 263; Gülgün Uyar, Siyasi ve İçtimai Hayatta Ali-Fatıma Evlâdı: 260/873'e Kadar (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 233-252; Talat Sakallı, "Halife Me'mûn ve Hadiscilerle Olan Münasebetleri", EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, Kayseri 1990, s. 113-131; Hasan İbrâhim Hasan, "el-Meʾmûn ve ʿAlî er-Rıżâ", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü'l-Ḳāhire, I/1, Kahire 1993, s. 84-94; G. Hoffman, "Al-Amīn, al-Ma'mūn und der Pöbel von Baghdad in den Jahren 812/13", ZDMG, CXLIII/1 (1993), s. 27-44; M. Rekaya, "al-Maʾmūn", EI² (İng.), VI, 331-339.

Nahide Bozkurt

MEʼMÛN, Yahyâ b. İsmâil

(يحيى بن اسماعيل المأمون)

(ö. 467/1075)

Tuleytulaʼda hüküm süren Zünnûnî hükümdarı (1043-1075)

(bk. ZÜNNÛNÎLER).

ME’MÛNÎLER

(آل مأمون)

Hârizm’de hüküm süren bir hânedan (995-1017).

Hânedan adını, Sâmânîler’in Gürgenç (Cürcâniye) valisi Ebü’l-Abbas Me’mûn b. Muhammed’den alır. Karahanlılar’ın 992’de Buhara’yı işgalleri sırasında Me’mûn’un Sâmânîler’e yardım ettiği bilinmektedir. Me’mûn Gürgenç’te oturuyor ve Hârizm’in batısını elinde bulunduruyordu. Ancak güçlenir güçlenmez Amuderya’nın sağ tarafındaki Kâs (Kat) merkez olmak üzere Hârizm’in diğer kısımlarını idare eden Afrigoğulları ile mücadeleye başladı; 385’te (995) Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed’i bertaraf edip “hârizmşah” unvanını aldı. Arkasından, Afrigoğulları’ndan Ebû Abdullah’a esir düşen müttefiki Ebû Ali Simcûrî’yi kurtarmak bahanesiyle Güney Hârizm’e hücum ederek ticaretten dolayı çok zengin olan bu bölgeyi topraklarına kattı (995).

Me’mûn kendi muhafızları tarafından öldürülünce yerine oğlu Ebü’l-Hasan Ali geçti (387/997) ve Gazneli Sultan Mahmud’un kız kardeşlerinden Kehkâlcî ile evlenerek siyasî nüfuzunu arttırma yoluna gitti. Onun zamanında Sâmânî Şehzadesi İsmâil b. Nûh el-Müntasır Hârizm’e gelmiş ve sağladığı yardımla Karahanlılar’ı Buhara’dan uzaklaştırmayı başarmıştı (390/1000). Ebü’l-Hasan Ali 399 (1008) yılı civarında vefat etti ve tahta Me’mûn’un diğer oğlu Ebü’l-Abbas II. Me’mûn geçti; kardeşinin dul karısı Kehkâlcî ile evlendi. Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh, II. Me’mûn’a bir menşurla birlikte hil‘at ve sancak gönderdi; ayrıca kendisine “Aynüddevle” ve “Zeynü’l-mille” unvanlarını verdi. II. Me’mûn, hediyeleri getiren elçilik heyetini başşehre ulaşmadan karşılamak üzere ünlü âlim Bîrûnî’yi görevlendirdi. Halifenin tutumundan II. Me’mûn’un yakında istiklâlini ilân edeceğini anlayan Sultan Mahmud, onun aynı günlerde Bîrûnî’nin tavsiyesine uyarak birbirleriyle savaşan Karahanlı beylerine ara buluculuk yapmayı teklif etmesinden de rahatsız olarak Me’mûnîler’i baskı altına almaya karar verdi; Me’mûn’dan kendi adına hutbe okutmasını, Gazne’ye hediye ve para göndermesini istedi. Eşraf ve ileri gelen kumandanların

Gazneli Mahmud'un aşırı isteklerinin yerine getirilmesine karşı çıkmasına rağmen II. Me'mûn bu isteklerin hepsini kabul ederek onun adına hutbe okuttu ve 80.000 dinarla 3000 at gönderdi. Fakat onun Sultan Mahmud'u metbû tanıması üzerine ordu başkumandan Alp Tegin'in emrinde ayaklandı ve Me'mûn'u öldürerek yerine on yedi yaşındaki yeğeni Ebü'l-Hâris Muhammed b. Ali'yi geçirdi. Ancak gerçekte yönetim Alp Tegin ve onun tayin ettiği vezirin elindeydi. Bu isyanı fırsat bilen Sultan Mahmud eniştesi II. Me'mûn'un intikamını almak bahanesiyle Hârizm'e sefer düzenledi ve âsileri Hezâresb'de yenip fillere ezdirmek suretiyle cezalandırdı; hükümdar ailesinin bütün fertlerini Horasan'a sürgüne gönderdi (408/1017). Zincire vurularak Gazne'ye götürülen Hârizm askerleri sonradan affedilip orduya alındı. Bu arada Hârizm'de yetişen Bîrûnî gibi birçok âlim de Gazne'ye götürüldü. Böylece Me'mûnî hânedanına son veren Sultan Mahmud, Hârizm bölgesini Gazneli topraklarına ilhak etmeyip Hârizmşah unvanıyla Altuntaş el-Hâcib'in idaresine bıraktı. Sultan Mahmud'un Gazne'ye dönmesinin ardından Ebü'l-Abbas Me'mûn'un kayınpederi Ebû İshak Hârizm'e yerleşmeye çalıştıysa da Altuntaş tarafından mağlûp edildi.

Âlim ve şair bir hükümdar olan Ebü'l-Abbas Me'mûn'un ahfadı da faziletli insanlardı ve âlimleri himaye etmekle tanınmışlardı. Bîrûnî, Ebü'l-Hasan Ahmed-i Süheylî, İbn Sînâ, İbnü'l-Hammâr, Ebû Sehl el-Mesîhî, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve İbn Irâk gibi âlim ve edipler II. Me'mûn'un sarayında yaşamış, büyük ilgi ve itibar görmüşlerdir. Ebû Mansûr es-Seâlibî Kitâbü Âdâbi'l-mülûki'l-Ḫârizmşâhî adlı eserini bu hükümdara takdim etmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlân Seyahatnâmesi (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 1995, s. 30, 31; Nerşahî, The History of Bukhara (trc. R. N. Frye), Cambridge 1954, s. 62; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 171-172, 182, ayrıca bk. İndeks; Ahmed el-Menînî, Şerḥu'l-Yemînî el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ Târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî, Kahire 1286, I, 254-255; II, 25, 80; Muhammad Nazım, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 184-185; a.mlf., "Me'mûnîler", İA, VII, 701;

Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 134-136; a.mlf., “Āl-e Maʾmūn”, EIr., I, 762-764; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 190, 331, 332, 339, 346-349, 351, 641, 642; a.mlf., “Hârizmşâh”, İA, V/1, s. 264; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 33; Ramazan Şeşen, İslam Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 261; Zeki Velidi Togan, “Hârizm”, İA, V/1, s. 243-244; Abdülkerim Özaydın, “Altuntaş el-Hâcib”, DİA, II, 547-548; a.mlf., “Hârizm”, a.e., XVI, 218; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, “Âl-i Meʾmûn”, DMBİ, II, 130-132.

Ahmet Taşağıl

MEN

(المنّ)

Eski bir ölçü birimi.

Sözlükte “saymak, hesaplamak, tahsis *tayin* taksim etmek” anlamındaki menn kökünden isim olan kelime “belli miktarda hisse, pay, kısmet” mânasında muayyen bir ölçüyü ifade eder. Aslında daha eski Sâmî dillerden alınan kelimenin Arapça sahih telaffuzu menâdır. Kelime Ugaritçe’de men, İbrânîce’de mâneh ve mânîh, Ârâmîce’de maneyâ, Akkadca’da manû, Sumerce’de mana, Grekçe’de mnâ, Latince’de mina şeklinde yer almaktadır (v. Soden, AHW, II, 604; Arndt - Gingrich, A Greek-English Lexicon, s. 524; Gesenius, A Hebrew and English Lexicon, s. 584; Costaz, Dictionnaire, s. 187). Sanskritçe’de de mâne -ağırlık, uzunluk ve hacim ölçülerinin genel adı olarak- “ölçü” anlamında kullanılmaktadır (Wilson, A Glossary, s. 326; Dihhudâ, XIII, 19031). Türkçe sözlüklerde batmanla karşılanan men / menâ Portekizce’ye maô ve mane, İngilizce’ye maund şeklinde geçmiştir. Sâmî kavimleri arasında -Grek ölçü sistemindeki “litra” gibi-temel ağırlık birimidir. Bazı bölgelerde menne rıtl denildiğine de rastlanmaktadır. Nitekim Mekke ve Medine’de Ortaçağ’ın sonlarına kadar kullanılan ve bazı kaynaklarca 260 dirheme eşitlenen ölçü birimi rıtl olarak adlandırılırdı (Makdisî, s. 99; Kalkaşendî, IV, 276, 302). Aynı şekilde 600 dirhemlik Dımaşk rıtlı “büyük men” şeklinde de anılırdı.

Abbâsîler devrinde 260 dirhemlik Bağdat menni (İstahrî, s. 156; Makdisî, s. 129) İslâm dünyasının hemen her yerinde kullanılan standart ağırlıklardandı. “Şer‘î men” olarak da anılan bu ölçü birimi için Hârizmî’nin verdiği bilgilerden şu hassas eşitlik elde edilmektedir: 1 menâ = 2 rıtl = 24 ukıyye = 40 istâr = 180 miskal = 257d dirhem (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 25, 26). Metrik sistemdeki karşılığı ise 816 gramdır.

Şeyzerî’nin XII. yüzyılın ikinci yarısına ait kaydından Suriye’de bu mennin kullanımda olduğu anlaşılmaktadır. XIV ve XV. yüzyıllarda Mısır’da da mevcudiyetini sürdürdüğü görülmektedir. F. B. Pegolotti, 1335’te

İskenderiye menninin, her biri 316,75 gramlık 2,57 Ceneviz küçük libresine eşit olduğunu bildirirken (La Pratica, s. 75; Hinz, s. 16) Kalkaşendî 1410

yılında Kahire, Fustat ve civarlarında parfümeri ölçümünde kullanılan 260 dirhemlik (= 26 ukıyye) menne işaret etmektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 441).

W. Barret 1584'te Bağdat mennini 7,22 (= 3,275 kg.), Basra mennini 25,725 ağırlık poundu (= 11,6688 kg.) olarak belirlemiştir. J. Fryer'e göre ise 1675'te 28 sîrlik Basra menni 24 pounda (= 10,886 kg.) denktir. Walter Hinz bunun 3600 dirhemlik Osmanlı veznesi (11,546505 kg.) olabileceğini söylemektedir (Islamische Masse, s. 17). XX. yüzyılın başında Osmanlı Bağdat menni 19 okkaya (= 24,375955 kg.) muadildi (Young, IV, 368).

VII. (XIII.) yüzyılın başlarında tereyağı, zeytinyağı, sirke ve şıra ölçümünde kullanılan Mekke yağ menni 800 dirheme ((2,55 kg.) eşitken et, iç yağı, kuyruk yağı, keşkek ve peynirli börek gibi yiyeceklerin tartılmasına mahsus küçük men bunun yarısına denkti. Aynı dönemde kumaş, şeker, bal ve tatlılara has Yemen menni 320 dirheme ((1,02 kg.) tekabül ederdi (İbnü'l-Mücâvir, s. 22; Mortel, sy. 8 [1990], s. 181). Fâsî Mekke'de başka menlerin varlığını bildirir; 721'de (1321) et menni 6b Mısır rıtlı (= 960 dirhem), yani 3 kg. civarında idi. 728-747 (1328-1346) yılları arasında buğday, bal ve hurma ticaretinde kullanılan men 3 Mısır rıtlına (= 432 dirhem), yani yaklaşık 1,36 kiloya eşitti. 805-847 (1402-1443) yıllarında Mekke yağ menni 30 Mısır rıtlı = 4320 dirhem (veya 28 Mısır rıtlı = 4032 dirhem) yağ ölçerdi. 847'de (1443) Mekke et menni 7 Mısır rıtlına (= 1008 dirhem (3,17 kg.) denkti (Şifâʿu'l-ġarâm, II, 314, 315, 435, 436, 438; ayrıca bk. Sehâvî, s. 74; Mortel, sy. 8 [1990], s. 181). 1612 yılında Mekke menni 2,3-2,4 ağırlık poundu (1042,5-1080,64 gr.) arasında bir değere sahipti (Hinz, s. 16).

İran'da men en önemli ağırlık birimi olma özelliğini korudu; bugün de tamamen ortadan kalkmış değildir. X. yüzyılın Arap coğrafyacıları çok değişik İran menlerinin varlığına işaret eder.

İlhanlı Sultanı Gāzân Han'ın 1300'lerdeki ölçü ıslahatında Tebriz'de kullanılan 260 dirhemlik şer'î men esas alındı. İbn Fazlullah el-Ömerî, 1335'te başşehir Tebriz'de buğday ve arpa ticaretinde sadece 2 Bağdat

rıtlına eşit olan mennin kullanıldığını belirtir (Mesâlik, III, 100, 102). Kalkaşendî de yaklaşık yüzyıl sonra bu menne işaret eder (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 422-423). Timurlular devrinde hassas mallar hâlâ şer'î menle ölçülüyordu. Safevîler zamanında bu menne nâdiren de olsa rastlanır. Meselâ XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'ye göre Sâve'de hâlâ 2 rıtllık (= 260 dirhem = 8580 arpa) men kullanılırdı. Portekiz kraliyet maliye müfettişi Antonio Nunes'in aktardığı verilere göre 1554'te ham ipek ticaretinde kullanılan Hürmüz menni 216 yöre miskaline (826,2 gr.) eşitken zencefil gibi diğer bazı maddelerin ölçümünde 251,25 miskallik (= 961,03125 gr.) men esas alınırdı (Ferrand, XVI [1920], s. 44, 52). XVI-XVIII. yüzyıllara ait veriler dikkate alınırsa Tebriz menninin 2,9 kg. civarında bir değere sahip olduğu görülür (Hinz, s. 19). XX. yüzyılın başlarında Tebriz menni 640 miskal (= 2,97 kg.) iken diğer İran menleri için şu eşitlik geçerlidir: 1 Hâşim menni = 2 Rey menni = 4 Şah menni = 8 Tebriz menni. 1926'da Avrupa ağırlık sistemine uyum için Tebriz menninin karşılığı resmen 3 kg. olarak belirlenerek standart ölçü kabul edilmiştir (Lambton, s. 406, 407; krş. Système, s. 80).

Daha çok Kuzey İran'da yaygın olan 600 dirhemlik men Güney Rusya'daki Altın Orda Hanlığı topraklarına da geçmiştir. Kazvin-Zencan arasındaki Sultâniye bölgesinde 1335 yılı itibariyle varlığı belgelenmiştir (İbn Fazlullah el-Ömerî, III, 94; Kalkaşendî, IV, 423). Aynı yıllarda Tebriz'de ipek ticaretinde kullanılan mennin ağırlığı 6 Ceneviz libresi + 2 ons (= 1,9125 kg.) idi (Pegolotti, s. 31). XVI. yüzyılın ortalarında Hürmüz bölgesindeki kervansaraylara has 25 ukıyyelik (= 67,1875 Portekiz onsu = 500 Hürmüz miskali = 1,9125 kg.) kenevir menni bunun aynısı olmalıdır. Ancak men yöredeki dükkânlarda 24 ukıyye (= 64,5 Portekiz onsu = 480 miskal = 1,836 kg.) ediyordu (Ferrand, XVI [1920], s. 61, 271).

XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın çıkardığı 1920 dirhemlik (= 6,158136 kg.) batmanın XVI. yüzyıl İran'ında "şah menni" adıyla yaygınlaşmış olması muhtemeldir. Çünkü XVI-XIX. yüzyıllara ait verilere göre şah menninin değeri 6 kg. civarındadır. Bu birimin XVII. yüzyılda "köhne men" olarak bilinen bir başka çeşidi Jean-Baptiste Tavernier'ye göre 9 livre idi (= 4,4064 kg.). Fryer'in "kanal menni" adıyla işaret ettiği 9 poundluk (= 4,252 kg.) men, muhtemelen İsfahan bölgesine has bir ağırlık olup J. Newberry'nin verdiği bilgilere göre yaklaşık 2,9 kiloluk Şîraz menninin 1,5 katı idi (Hinz, s. 20-21; aralarında

değeri 128 kiloya kadar ulaşanların da bulunduğu diğer İran menleri için bk. Delîlü'l-Ḫalîc, I, 16, 174-177; III, 1002; V, 1833, 1834; Lambton, s. 409).

İbn Bîbî'nin bir notundan anlaşıldığı üzere Anadolu Selçukluları'nda 260 dirhemlik küçük şer'î men hâkimdi. 1335 yılında Sivas menni ' Magosa rıtlından (= 977 gr.) ibaretti (Pegolotti, s. 91). 1518'de Diyarbekir menni (kumaş ve ipek için) 1580 dirhem = 5,06763275 kg., Harput menni (ipek için) 1800 dirhem = 5,7732525 kg. çekerdi (Barkan, s. 151, 166; Hinz, s. 21; Akgündüz, III, 222, 255, 260; ayrıca bk. BATMAN). XX. yüzyılın başında Cizre'de 6 okkalık (= 7,69767 kg.) Osmanlı küçük menni yanında onun iki katına eşit olan büyük men de kullanılırdı. Bunlardan başka 12,5 okkalık (= 16,0368125 kg.) bir özel menne işaret edilmektedir (Young, IV, 368; ayrıca bk. KANTAR). 1335 yılında Deşt-i Kıpçak illerinden Saray'ın menâsı 6 Ceneviz libresi + 2 ons (= 1,9125 kg.) iken Hîve'de (Ürgenç) Otrar'ınki 3 Ceneviz libresi + 9 ons (= 1,88 kg.) kadardı (Pegolotti, s. 23).

Hindistan'da çok değişik ve diğerlerine göre daha ağır menlere rastlanmaktadır. XIV. yüzyılın ilk yarısında Delhi'de her biri 70 Hint miskaline veya 102b Mısır dirhemine eşit 40 sîrlik (= 12,8282 kg.) bir men kullanılırdı (İbn Fazlullah el-Ömerî,

III, 35; Kalkaşendî, V, 85). İbn Battûta'ya göre 748'de (1347) Delhi menni (rıtlı) 25 Mısır (= 11,_3 kg.) veya 20 Mağrib rıtlına eşitti (er-Riḥle, II, 74; III, 382, 430). Bâbürlüler zamanında çeşitli menler ortaya çıkmıştı. XVI. yüzyılın ikinci yarısında Ekber menni her biri 30 dâmlık 40 sîre (= 25,1556 kg.) eşitti. XVI. yüzyılda Kandehar menni Hindistan menninin dörtte birine denkti. İkincisiyle 25,1556 kiloluk Ekber menni kastediliyorsa ilkinin değeri 6,289 kg. olur. 1636 yılına kadar Sûret'te kullanılan büyük men her biri 18 dâmlık 40 sîre (= 33 ağırlık poundu), yani yaklaşık 14,969 kilograma eşitken küçük men 25 pound idi (11,44 kg.). Bu tarihten itibaren birincisinin değeri her biri 20 dâmlık 40 sîre (= 34,5 Hollanda pfundu n 16,78 kg.) yükseltildi. Agra büyük menni ya da Şah Cihan menni sonuncunun iki katına denkti (Hinz, s. 22-23).

1960 ve 1964'te değiştirilen 1956 tarihli Ölçü ve Tartı Standartları Kanunu ile (The Standards of Weights and Measures Act) Hindistan menni 82,286

pounda veya 37,3242 kilograma sabitlendi. Bu men Nepal, Singapur ve Pakistan gibi ülkelerde de kullanıldı (Kisch, s. 250). 1980'de Pakistan'da men tam olarak 40 kilograma eşitlendi (Ortadoğu ve Uzakdoğu'da kullanılan diğer menler için bk. Delîlü'l-Ḫalîc, I, 313; II, 849; III, 1001, 1002; IV, 1311-1312, 1432, 1498; Tavernier, I, 38, 419; II, 9, 17, 266; Singh, s. 278-280; Ferrand, XVI [1920], tür.yer.). Nepal'in yaklaşık 0,568 litrelik "mana"sı, Honduras'ın 1,134 kg. civarındaki "mano de maiz"i, Venezuela'daki Tachira eyaletinin 250 gramlık "manojo"su gibi bazı ölçülerin de men ile bağlantısı olabilir.

Men, Batı Hindistan'da alan ölçüsü olarak da kullanılmıştır. Bu birim için şu eşitlik geçerlidir: 1 men = 4 ruka = 16 payali = 32 adholi = 40 çakur. Ayrıca 1 men miktarı tohum ekilen alanın ölçüsüne Uriya dilinde "mana" (= 25 guntha), Tamil ve Telugu dillerinde "manai" (= 2400 kuli) ve "manni" (= 60 × 40 = 2400 ayak^2) adı verilmektedir (daha geniş bilgi için bk. Wilson, A Glossary, s. 326, 327, 330).

BİBLİYOGRAFYA

v. Soden, AHW, II, 604; W. F. Arndt - F. W. Gingrich, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Chicago-London 1979, s. 524; H. Wilson, A Glossary of Judicial and Revenue Terms, İslâmâbâd 1985, s. 326, 327, 330; Ch. T. Lewis, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1145; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 584; L. Costaz, Dictionnaire syriaquefrançais, Beyrouth, ts. (Imprimerie catholique), s. 176, 177, 187; Epiphanius, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 60; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 156, 191, 203, 213; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 301, 364, 372, 382; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 99, 129, 381, 397-398, 417, 452, 470, 481; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Beyrut 1411/1991, s. 25, 26; Zehrâvî, et-Taṣrîf li-men ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459-460; Bekrî, el-Muġrib, s. 27; Şerîf el-İdrîsî, el-

Ekyâl ve’l-evzân (Resûl Ca‘feriyân, Mîrâs̱-ı İslâmî-yi Îrân içinde), [baskı yeri yok] 1375/1416, III, 342; Mahzûmî, el-Müntekā min Kitâbi’l-Minhâc fî ʿilmi ḫarâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü’r-rütbe fî ṭalebi’l-ḥisbe (nşr. Seyyîd el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 16; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), V, 426; İbnü’l-Mücâvir, Târîḫu’l-müstebṣır (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1996, s. 22; F. B. Pegolotti, La Pratica della Mercatura (ed. A. Evans), New York 1970, s. 23, 31, 75, 91, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, III, 35, 94, 100, 102; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, II, 74; III, 382, 430; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, III, 441; IV, 276, 302, 422-423; V, 85; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 314, 315, 435, 436, 438; Sehâvî, et-Tibrü’l-mesbûk, Bulak 1896, s. 74; Ebü’l-Fazl el-Allâmî, Âʾîn-i Akbarî (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 139, 366; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 381-382; P. Raphaël du Mans, Estat de la Perse en 1660 (ed. Ch. Schefer), Paris 1890, I, 14; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi’l-aḳyise ve’l-mekâyîl ve’l-evzân, Kahire 1309, tür.yer.; G. Young, Corps de droit Ottoman, Oxford 1906, IV, 368; Delîlü’l-Ḫalîc (Coğrafya), I, 16, 174-177, 313; II, 849; III, 1001, 1002; IV, 1311-1312, 1432, 1498; V, 1833, 1834; Barkan, Kanunlar, s. 151, 166; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 16-23; B. Kisch, Scales and Weights: A Historical Outline, London 1965, s. 249, 250; J. B. Tavernier, Travels in India, Lahore 1976, I, 38, 418-419; II, 9, 17, 19, 266; A. K. S. Lambton, Landlord and Peasant in Persia, London-New York 1981, s. 406-409; M. P. Singh, Market, Mint and Port in the Mughal Empire: 1556-1707, New Delhi 1985, s. 278-280; Système des mesures, poids et monnaies de l’Empire Ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion, İstanbul 1988, s. 80; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, III, 222, 255, 260; M. H. Sauvaire, “On a Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín”, JRAS, IX (1877), s. 296, 298; a.mlf., “Matériaux pour servir à l’histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes1”, JA, IV (1884), s. 280-291; G. Ferrand, “Les poids, mesures et monnaies des mers du sud aux XVIe et XVIIe siècles”, a.e., XVI (1920), s. 5-150, 193, 271, ayrıca bk. tür.yer.; R. T. Mortel, “Weights and Measures in Mecca during the Late Ayyubid and Mamluk Periods”, Ar.S, sy. 8 (1990), s. 181; E. Ashtor,

“Mawāzīn”, EI² (İng.), VI, 119-120; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 19031.

Cengiz Kallek

MEN LÂ YAHDURUHÜ’l-FAKĪH

(من لا يحضره الفقيه)

Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh’in (ö. 381/991) İmâmiyye Şîası’nın dört muteber hadis mecmuasının ikincisini teşkil eden eseri

(bk. KÜTÜB-i ERBAA).

MEN ve SELVÂ

(المنّ و السلوى)

İsrâiloğulları’na çölde mûcizevî bir şekilde verilen iki temel yiyeceğin adı.

Sözlükte “ihsan etmek, nimet vermek; başa kakmak” anlamlarına gelen menn kökünden türetilen men İsrâiloğulları’na çölde verilen ve kudret helvası olarak bilinen yiyeceğin adıdır (Lisânü’l-ʿ Arab, “mnn” md.). Yunanca, Latince ve Batı dillerinde man veya manna (manne) olarak geçen kelimenin İbrânîce ve Ârâmîce’deki karşılığı mândır (Kohler - Baumgartner, II, 596-597). Bu yiyeceğin isminin, İsrâiloğulları’nın onu çölde ilk defa gördüklerinde Mûsâ’ya sordukları “mân hû (o nedir?)” sorusundan (Çıkış, 16/15, 31) veya Ârâmîce ve İbrânîce’de “ne, kim” anlamındaki “man”dan geldiği de ileri sürülmüştür (JE, VIII, 292). Öte yandan o bölgede yaşayan Araplar’ın ılgın (tamaris) ağacının salgıladığı tatlı sıvı için “mennü’s-semâ” (göğün ihsanı) dedikleri, İbrânîce’ye buradan geçmiş olabileceği (Cohen, s. 440), Eski Mısırlılar’ın aynı maddeyi mennu diye adlandırdıkları belirtilmektedir (DB, IV/1, s. 657).

Tevrat’ta ifade edildiğine göre Mısır’dan çıktıktan sonra Sînâ çölüne gelen İsrâiloğulları, Mısır’daki et ve ekmekten mahrum kaldıkları için şikâyetçi olunca Rab Yahova onlara gökten ekmek yağdıracağını, sabah ekmek, akşam et yiyeceklerini ve ekmeği günlük olarak toplayacaklarını, cuma günü ise cumartesinin hissesini de alacaklarını, çünkü o gün man verilmeyeceğini bildirir. Akşam bıldırcınlar çevreyi kaplar, sabah olunca da yağan çiğ kalktığında toprağın üzerinde kırağı gibi küçük ve yuvarlak şeyler (pulcuklar) görürler ve bunun Rabb’in vermeyi vaad ettiği ekmek (man) olduğunu öğrenirler. Kişi başına ancak bir ölçek (yaklaşık 3,5 litre) toplanacak olan man o gün tüketilecek, ertesi sabaha bırakılmayacaktır. Bu kurala uymayanların

topladıkları fazla miktar ise ertesi sabah kurtlanıp kokmaktadır (Çıkış, 16/2-30). Man, Sînâ yarımadasında sadece İsrâiloğulları’nın bulunduğu bölgeye gece boyunca çiğ gibi yağmış, çölde kaldıkları kırk yıl süresince bir

rivayete göre Ken‘ân diyarı sınırına, diğer bir rivayete göre ise Gilgal’e gelinceye kadar man yemişlerdir (Çıkış, 16/2-35; Yeşu, 5/12); sonraki nesiller bu nimeti görsünler diye Mûsâ, Hârûn’dan testi içinde bir ölçek man saklamasını istemiştir (Çıkış, 16/32-34). Manın kırağı şeklinde küçük ve yuvarlak, kişniş tohumu gibi beyaz ve ak günnük görünüşünde olduğu, lezzetinin ballı yufkaya benzediği belirtilmektedir (Çıkış, 16/14, 31). Man hiçbir işleme tâbi tutulmaksızın tabii haliyle yenebildiği gibi ondan çeşitli yiyecekler de yapılıyordu. İsrâiloğulları manı toplar, değirmende öğütür veya havanda döverek tencerede haşlar, pide yaparlardı ve bu taze yağ tadında olurdu (Sayılar, 11/8).

Manın mahiyetiyle ilgili araştırmalar yapılmış, İsrâiloğulları’na verilen bu ilâhî yiyecekle Sînâ’da düzenli biçimde meydana gelen tabii bir olay arasında ilişki kurulmak istenmiştir. Tamarisin reçinesinin Tevrat’ta sözü edilen man olduğu ileri sürülmüş, yahudi yazarı Josephus manın kendi döneminde de yağmakta olduğunu kaydetmiş, Hıristiyanlığın ilk devirlerinde Sînâ’da yaşayan keşişler Kitâb-ı Mukaddes’teki man ile tamaris çalılıklarının mahsulünü aynı saymışlardır (IDB, III, 260).

Rabbânî literatüre göre man yaratılış şabatının arefesinde şafak vakti yaratılan on şeyden biridir. O göklerde melekler tarafından öğütülmekte, dürüst insanların ileride kullanmaları için hazırlanmakta ve “meleklerin ekmeği” diye adlandırılmaktadır. Çünkü onu yiyenler melekler gibi güçlü olmaktadır. O yiyen kişinin istediği yemeğin tadını almakta, çocuk için süt, genç için et, yaşlı için bal tadına dönüşmektedir (The Mishnah, Aboth, 5/6). Îsâ mandan “gökten gelen ekmek”, Pavlus “ruhanî yiyecek” diye bahsetmektedir (Yuhanna, 6/31-65; Korintoslular’a I. Mektup, 10/3).

İsrâiloğulları’na verilen yiyeceklerden biri de Arapça’da selvâ, İbrânîce’de şelâv denilen bıldırcın kuşu olup kelime Tevrat’ta iki yerde geçmektedir. Birincisinde İsrâiloğulları’nın et yokluğundan şikâyet etmeleri üzerine akşamleyin bıldırcınların çıkıp ordugâhı kapladığı (Çıkış, 16/13), ikincisinde yine şikâyet üzerine denizden esen rüzgârın bıldırcınları getirdiği, halkın o gün ve o gece ile ertesi gün bıldırcın topladığı bildirilir (Sayılar, 11/31-32; Mezmurlar, 78/26-29).

Kur’ân-ı Kerîm’de İsrâiloğulları’nın çöldeki hayatı nakledilirken üç yerde

(el-Bakara 2/57; el-A‘râf 7/160; Tâhâ 20/80) onlara verilen nimetlerden olmak üzere men ve selvâdan bahsedilmektedir. Taberî mennin ağaçtan sızan reçine, bal, sütten beyaz ve baldan tatlı bir yiyecek olduğu, ağaçların üzerine düştüğü, kar gibi İsrâiloğulları’nın üzerine yağdığı, yenilen, pişirilip içilen bir yiyecek olduğu şeklindeki farklı rivayetleri aktarmıştır (Câmiʿu’l-beyân, I, 293-295). Fahreddin er-Râzî, fecir vaktinden güneşin doğmasına kadar her insan için belli miktarda kar gibi yağan bir yiyecek (Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 87), İbn Kesîr de bal gibi gökten indirilen ve su katılarak tüketilen bir içecek, tek başına yenildiği gibi başka yiyeceklere de katılan bir yiyecek (Tefsîrü’l-Ḳurʾân, I, 406-408) olduğunu belirten rivayetleri kaydetmiştir. Müfessirler, selvânın da Allah tarafından İsrâiloğulları’na yetecek kadar yemeleri için gönderilen bıldırcın, bıldırcın kuşuna benzer bir kuş veya bıldırcından daha büyük güvercin gibi besili bir kuş olduğu şeklinde farklı rivayetler nakletmişlerdir (Taberî, I, 295-296; Fahreddin er-Râzî, III, 87).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mnn” md.; Ch. Cohen, “Manna”, The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 440-441; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, I, 293-296; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, III, 87; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.), Kahire 1421/2000, I, 406-408; H. Lesetre, “Manne”, DB, IV/1, s. 656-663; a.mlf., “Caille”, a.e., II/1, s. 33-37; J. L. Mihelic, “Manna”, IDB, III, 259-260; W. S. McCullough, “Quail”, a.e., III, 973; The Mishnah (trc. Herbert Danby), Oxford 1992, Aboth, 5/6; L. Kohler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden 1995, II, 596-597; M. Seligsohn, “Manna”, JE, VIII, 292-294; J. Feliks, “Manna”, EJd., XI, 883-886; a.mlf., “Quail”, a.e., XIII, 1420; F. Viré, “Salwā”, EI² (Fr.), VIII, 1041-1042.

Ömer Faruk Harman

MENÂ

(bk. MEN).

MENÂFİ‘

(bk. MENFAAT).

MENÂFİU’d-DEKĀİK

(منافع الدقائق)

Ebû Saîd el-Hâdimî’nin fıkıh usulüne dair Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ adlı eserine Güzelhisârî’nin (ö. 1837) yazdığı Arapça şerh

(bk. GÜZELHİSÂRÎ, Mustafa Hulûsi; MECÂMİU’l-HAKĀİK).

MENÂFİU’n-NÂS

(منافع الناس)

XVI. yüzyıl hekim ve şairlerinden Nidâî’nin tıbba dair eseri

(bk. NİDÂÎ).

MENÂKIB-ı HACI BEKTÂŞ-ı VELÎ

(bk. HACI BEKTAŞ VİLÂYETNÂMESİ).

MENÂKIB-ı HOCA-i CİHÂN

(مناقب خواجهء جهان)

Vâhidî'nin (XVI. yüzyıl) Anadolu'daki derviş zümrelerine dair eseri.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan Vâhidî'nin 929 (1523) yılında tamamladığı eser dönemin Osmanlı tasavvuf tarihinin başta gelen kaynaklarındandır. Menâkıb-ı Hâce-i Cihân adıyla tanınır. Ancak hâce (خواجه) kelimesinin eserin en güvenilir nüshasında (British Museum, Or., nr. 8062) hoca (خُواجه) şeklinde harekelendiği görülmektedir. Eserin adı metninde geçmeyip bazı nüshalarının kapak veya ön sayfalarındaki kayıtlara dayanılarak verilmiş, bazı nüshalarında ise adı Kitâb-ı Tavâif-i Aşere şeklinde kaydedilmiştir.

Menâkıb-ı Hoca-i Cihân temsilî (sembolik) bir hikâye olmakla birlikte dönemin derviş zümreleri ve tasavvuf hayatı hakkında gerçekçi bilgiler de ihtiva eder. Vâhidî'nin Hoca-i Cihân'ın ağzından kendi tasavvufî görüşlerini anlattığı eser Farsça hamdele, bir rubâî ve muhabbete dair bir manzumeyle başlar. Vâhidî, Horasan'da yaşayan ve kâmil bir kişi olan Hoca-i Cihân'ın ilerlemiş yaşına rağmen çocuğu olmadığını, duaları sonunda Allah'ın kendisine bir oğul verdiğini, adını Netîce-i Cân koyduğunu söyler. Halk, güzelliği dillere destan olan Netîce-i Cân'ı görmek için işini gücünü bırakıp Hoca-i Cihân'ın evinin önünde dolaşmaya başlar.

Hoca-i Cihân halkın işine dönmesini sağlamak amacıyla Netîce-i Cân'ın yüzünü örterse de bu durum halkın onu görme isteğini daha da çoğaltır. Bunun üzerine Hoca-i Cihân ailesiyle birlikte Medine'ye göç edip orada kurduğu hankahta yaşamaya başlar. Bir yandan hankaha gelip giden ziyaretçileri ağırlar, bir yandan da bu ziyaretçilerle tasavvufî tartışmalara girip bir köşede yüzü örtülü olarak oturan Netîce-i Cân'ın bilgi ve tecrübesini arttırır. Hankaha sırasıyla on taife gelir (Kalenderîler, Rum abdalları, Haydarîler, Câmîler, Bektaşîler, Şems-i Tebrîzîler, Mevlevîler, Edhemîler, âlimler ve sûfîler). Âlimler dışında bunların hepsi derviş gruplarıdır. Vâhidî, gelen her grubun dış görünüşünü mensur olarak ayrıntılı

biçimde tasvir eder, tanışma faslından sonra görüşlerini anlatması için sözü grubun şeyhine verir. Şeyhler görüşlerini manzum olarak anlatır, Hoca-i Cihân onlara nesirle cevap verir. Hoca-i Cihân bunların ilk altısını eleştirip yanlış yolda olduklarını gösterir. Diğer dört grubu beğenirse de o sadece sûfîlerden övgüyle bahseder. Sûfîler, Horasan'dan gelen Netîce-i Cân'ı aramaya çıkmış gerçek âşıklardır. Bunların otuz kişi olması Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'daki otuz kuşu çağrıştırmaktadır. Kitap sûfîlerin, Hoca-i Cihân'ın eserin neredeyse yarısını oluşturan tasavvuf hakkındaki uzun nasihatlerini (vr. 129b-193b) dinledikten sonra Netîce-i Cân'ın yüzünü görerek mutluluğa ermeleriyle tamamlanır. Bu bölümde kâmil ve nâkıs şeyh, tarikatın on şartı (usûl-i aşere), atvâr-ı seb'a (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marzıyye, kâmile), yedi seyr (ilallah, lillâh, alellah, maallah, fillâh, anillâh, billâh), yedi vadi (talep, aşk, mârifet, istiğnâ, tevhid, hayret, fenâ), insân-ı kâmil, keşf, tevhid gibi konularda geniş bilgi veren Vâhidî kitabın sonunda hikâyedeki sembolleri şöyle açıklar: Hoca-i Cihân Hz. Peygamber, Netîce-i Cân "Muhammed canı"dır, yani hakîkat-i Muhammediyye'dir. Hankah insanın vücudu, taifeler vehim ve hayallar, iyi ve kötü huylardır. Dünyaya gelişiyle diğer bütün canları (metinde Horasan halkı) uyandırıp kendisine âşık eden hakîkat-i Muhammediyye örtülere bürünüp gizlenmiştir. Hankahta bulunan onun zâhirî vücududur, hakikati ruh vatanına (metinde Medine) yerleşmiştir. Onun gerçek âşıkları Medine'ye sefer ederek, yani seyrü sülûklerini tamamlayıp hakîkat-i Muhammediyye'yi görmeye ve anlamaya muvaffak olurlar. Yalancı âşıklar ise birtakım bâtıl hayallerin esiri olarak kalırlar. Bunlar Hoca-i Cihân'ın eleştirdiği derviş gruplarıdır.

Menâkıb-ı Hoca-i Cihân'ı mensur ve manzum karışık olarak yazan Vâhidî Türkçe'yi çok belirgin bir edebî kaygıyla kullanmıştır. Eser, bütün bu özellikleriyle hem dil ve biçim açısından hem de muhteva yönünden devrinin önemli edebî kaynakları arasında yer alır. Kitabın nesir bölümleri ustaca secilerle işlenmiş olmakla birlikte her zaman açıktır. Vâhidî nesirdeki hâkimiyetini şiirde de göstermiş, mesnevi biçimine olan düşkünlüğü rubâî, kaside, kıta ve nazım biçimlerini kolaylıkla kullanmasını engellememiştir. Nazmında ağır basan remel ve hezec bahirlerinin yanı sıra diğer ölçülere de yer vermiştir.

Eser, Vâhidî'nin Hoca-i Cihân'ın dilinden tasavvuf hakkındaki görüşlerini

aktarmasının yanında dönemin tasavvuf akımlarının genel ve tasvirî bir görüntüsünü de içerir. Kalenderler, Rum abdalları, Haydarîler, Câmîler, Bektaşîler, Şems-i Tebrîzîler ve Edhemîler hiçbir Türkçe kaynakta bu eserdeki kadar canlı bir şekilde tasvir edilmemiştir. Vâhidî'nin dervişlerin dış görünüşlerini ve yaşam biçimlerini anlatırken gerçekçi olma konusunda titizlik gösterdiği, verdiği bilgilerin diğer kaynaklardaki bilgilerle büyük ölçüde örtüşmesinden de anlaşılmaktadır.

Vâhidî'ye göre yüzleri çârdarblı, tıraşlı, başlarında kıldan külâhlar, sırtlarında bal renkli ya da siyah yün şallar bulunan kalenderler fenâ âleminde bekā buldukları ve cihan halkının zübdesi oldukları iddiasıyla yerleşik hayatı reddedip herhangi bir iş tutmadan mûsiki ve raksla meşgul olarak ülke ülke dolaşırlar. Rum abdalları başları kabak, ayakları çıplak, ellerinde çerağ ve şedde, daire ve kudümlerini döve döve, boynuzlarını çala çala, üzerlerinde birer nemedî tennûre, bir omuzda nacak, diğerinde çomak, kuşaklarında içlerinde çakmak ve esrar olan iki cür'adân, birer büyük sarı kaşık ve keşkül asılı, yüzleri çârdarblı, vücutları dövme ve yanıklarla dolu gezgin dervişlerdir. Aşırı derecede Şiî, namaz, oruç gibi ibadetlerden ârî olan bu topluluk Seyyid Gazi ocağına bağlıdır. Sakalları tıraşlı, bıyıklarıysa kulaklarına varan, kulaklarında kalaydan mengûşlar, boyun, bel, el ve ayak bileklerinde ve tenâsül organlarında demirden zincir halkalar, yanlarında demirden çanlar, üzerlerinde nemedden abâlar bulunan, başlarında on iki terkli külâhlarla dolaşan Haydarîler de Şiî-İbâhî'dir. Kulaklarında mengûşları, bellerinde, el ve ayak bileklerinde demirden zincirleri ve çanlarıyla, tıraşlı sakal ve uzun bıyıklarıyla Haydarîler'e benzeyen Câmîler, özellikle fitil fitil dizlerine kadar inen kısmen takma saçları ve mûsikiye olan düşkünlükleriyle onlardan ayrılır. Vâhidî'nin ifadelerinden Câmîler'in Şiî olmadığı anlaşılmaktadır. Eserde Bektaşîler'in başlarında ak keçeden on iki terkli taç, sırtlarında abâ ve cübbe olduğu, yüzlerini tıraş ettikleri söylenmekte, ancak daha sonraki dönemlerde Bektaşîlik sembolleri olan palheng, teslim taşı, teber, çerağ ve mengûş halkadan söz edilmemekte, Balım Sultan, Hatâî ve Nesîmî'nin adları da geçmemektedir. Bu dervişlerin Ehl-i beyt'e özel bağlılığı olduğu anlaşılmaktaysa da diğer Şiî hususiyetleri benimsedikleri konusunda bilgi bulunmamaktadır.

Şems-i Tebrîzîler'den bahseden tek müellif Vâhidî'dir. Yüzleri tıraşlı, sırtlarında beyaz ya da siyah nemedler, başlarında tepeleri düz külâhlarla

yalın ayak dolaşan bu dervişlerin Mevlevîler'in Şems kolu mensupları olduğu söylenebilir. Nitekim Şems kolunun eserin yazıldığı dönemde Yûsuf Sîneçâk, Divane Mehmed Çelebi halifesi Şâhidî İbrâhim gibi mensuplarıyla dikkatleri üzerine topladığı bilinmektedir. Güler yüzlü, gözleri sürmeli, başlarında terksiz yedi katlı, tepesinde yeşil taştan düğme olan taçlar, bıyıkları sünnet üzere kırkık, sakalları şeriat uyarınca sarkık, arkalarında yenleri bol yeşil hırkalar ve boyunlarında birer tesbih olduğu söylenen Edhemîler'in gezgin olup olmadığı anlaşılmamaktadır.

Vâhidî, söz konusu derviş topluluklarının düşünce dünyasını da aktarmaya özen göstermiştir. Ancak onun bu konuda verdiği bilgilerin doğruluğunu ölçmek kolay değildir. Yer yer okuyucuda Vâhidî'nin bu konuda objektif olmadığı, dervişlerin gerçek görüşlerini değil kendisinin onlara yakıştırdığı görüşleri aktardığı izlenimi uyanmaktadır. Vâhidî'nin, Edhemîler hariç bu yedi grubu kesinlikle şeriat dışı bularak şiddetle eleştirmesi, bunların halkın sırtından geçinen sahtekârlar, kendi deyimiyle "vilâyet satan harâmîler" olduğunu söylemesi, onlara karşı ön yargılı olduğu izlenimini daha da güçlendirmektedir. İddialarında bir doğruluk payı olmakla beraber dervişlerin sosyal ve dinî aşırılıklarının böyle yüzeysel bir bakışla açıklanamayacağı da ortadadır.

Vâhidî'nin Mevlevîler ve âlimlere dair söylediklerinde dikkat çekici yeni bilgi yoktur. Öte yandan sûfîler hakkındaki görüşleri oldukça ilginçtir. Başlarında üstü

düğmeli tülbentli taylasanlı taçlar, sırtlarında siyah ya da beyaz bol yenli abâlar, ellerinde tesbih ve asâlar bulunan bu sûfîler ilk bakışta en çok dönemin Halvetî ve Zeynîler'ine benzerler. Kendi tasavvuf görüşlerini anlattığı bölümde yedi zikir ve yedi seyirden söz edilmesi bu benzerliği daha belirgin bir hale getirmektedir. Müellifin tasavvuf anlayışını aktardığı bölüm Halvetiyye ve Zeyniyye tarikatından izler taşımakla birlikte daha belirgin biçimde Kübrevî tesiri görülmektedir. Nitekim bu bölümün birçok parçasını Vâhidî, Kübrevî şeyhi Azîz Nesefî'nin İnsân-ı Kâmil ve Maḳṣad-ı Aḳṣâ adlı eserlerinden iktibas etmiştir. "Der Beyân-ı Şerâit-i Aşere" gibi bölümlerde bizzat Kübreviyye'nin pîri Necmeddîn-i Kübrâ'nın etkisi göze çarpar. Metinde, Ferîdüddin Attâr gibi herhangi bir silsileye mensup olarak düşünülemeyecek bir mutasavvıf şairden esinlenmiş yerleri belirlemek de

kolaydır. Bütün bunlar Vâhidî'nin diğer eserleriyle birlikte ele alındığında onun mensup olduğu tarikatın sözcülüğünü üstlenmiş bir mutasavvıf değil, özellikle tasavvufî Fars edebiyatının etkisi altında kendisine Türk tasavvuf edebiyatında yer edinme çabasında olan bir şahsiyet, tasavvufa düşkün bir müellif olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Menâkıb-ı Hoca-i Cihân, Abdülbâki Gölpınarlı tarafından tanıtılarak önemine dikkat çekilmiş (bk. bibl.), Fahir İz Eski Türk Edebiyatında Nesir adlı kitabında eserden bazı örnekler almış (s. 119-127), Günay Kut, British Museum yazmasını (Or., nr. 8062) genişçe tanıtarak Türkiye ve Avrupa kütüphanelerindeki diğer nüshaları hakkında bilgi vermiş, Bektaşîler'e dair bölümün transkripsiyonlu metnini yayımlamıştır (TDAY Belleten [1971], s. 214-230). Eserin en güvenilir nüshası olan British Museum yazmasının faksimile neşri, diğer nüshaları tanıtılıp nüsha farkları da verilerek müellif ve diğer eserleri hakkında geniş bir incelemeyle birlikte Ahmet T. Karamustafa tarafından gerçekleştirilmiştir (Harvard 1993).

Eser, yaklaşık bir asır sonra (1038/1628-29) Ömer b. Mehmed Karakaşzâde adlı bir mutasavvıf tarafından Nûrü'l-hüdâ li-meni'htedâ adıyla yeniden kaleme alınmıştır. Karakaşzâde, Vâhidî'nin dilini yeterince "fasih ve beliğ" bulmayıp metni kendi zamanının edebî zevki uyarınca Arapça ve Farsça ibare ve mazmunlarla bezeyerek tamamıyla yeni bir hale sokmuştur. Karakaşzâde'nin bu kitabı içerik bakımından değil Türkçe'nin yüzyıl içinde ne kadar ve nasıl değiştiğinin izlenmesi açısından önemlidir.

Vâhidî'nin Menâkıb-ı Hoca-i Cihân'dan başka Kıssa-i Seyyid Cüneyd, Saâdetnâme, Gülistan, Tecâribü'l-insân, Dürc-i Lügat (Arapça-Farsça sözlük) ve Cenânü'l-cinân (Hz. Ali'nin bazı sözlerinin manzum tercümesi) adlı eserleri bulunmaktadır (nüshaları için bk. Vâhidî, Menâkıb, neşredenin girişi, s. 43-51).

Vâhidî, Bursa kadılığından emekli Kara Dâvud İzmitî'nin (ö. 948/1541) torunu Abdülvâhid ile karıştırılmış ve eserleri Abdülvâhid'e atfedilmiştir. Ancak 985 (1577) yılında genç yaşta vefat ettiği bilinen Abdülvâhid'in 929'da (1523) kaleme alınmış olan Menâkıb-ı Hoca-i Cihân'ın müellifi olması mümkün değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâhidî, Menāḳıb-i Ḫvoca-i Cihān ve Netīce-i Cān (nşr. Ahmet T. Karamustafa), Cambridge 1993, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 43-51; Karakaşzâde Ömer b. Muhammed, Nûrü'l-hüdâ li-meni'htedâ, İstanbul 1286; Fahir İz, Eski Türk Edebiyatında Nesir, İstanbul 1964, s. 119-127; Ahmet T. Karamustafa, "Kalenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the Bektâşîye in the Sixteenth Century", Süleymân the Second and his Time (haz. Halil İnalcık - Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 121-129; a.mlf., God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550, Salt Lake City 1994; Abdülbâki Gölpınarlı, "Menâkıb-ı Hâce-i Cihân", TM, III (1935), s. 129-132; Günay Kut, "British Museum'daki Bazı Önemli Yazmalar ve Tevaif-i Aşere'den Taife-i Bektaşiyan", TDAY Belleten (1971), s. 209-246.

Ahmet T. Karamustafa

MENÂKIB-ı HÜNERVERÂN

(مناقب هنروان)

Âlî Mustafa Efendi'nin (ö. 1008/1600) hat ve hattatlar, müzehhip, nakkaş ve mücellitlere dair eseri.

Sultan III. Murad zamanında müellifin Bağdat Hazinesi defterdarlığı sırasında 995'te (1587) kaleme alınan ve Hoca Sâdeddin Efendi'ye ithaf edilen eser, günümüze kadar İslâm kitap sanatları hakkında en önemli başvuru kaynağı olma özelliğini korumuştur. Mukaddimede verilen bilgiye göre Menâkıb-ı Hünerverân, Iraklı Kutbüddin Muhammed Yezdî'nin Âlî Mustafa'nın isteği üzerine kaleme aldığı, elli hattat hakkında kısa bilgi veren Farsça Risâle-i Ḳuṭbiyye'si, saray kâtiplerinden hattat Abdullah Kırîmî'nin verdiği sözlü bilgiler, Ali Şîr Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'i, Devletşah Tezkiresi ve Sâm Mirza'nın Tuḥfe-i Sâmî adlı eseri kaynak alınarak yazılmıştır.

Eser bir mukaddime, beş fasıl ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Mukaddimede güzel yazı ve hattatın değeri ve önemine âyet ve hadislerden örnekler verilerek temas edildikten sonra III. Murad'a ve Hoca Sâdeddin Efendi'ye övgü yer almakta, eserin telifi, bölümleri ve içindeki konulardan, on çeşit İslâm yazısından, kamış kalem, mürekkep ve kâğıt cinsleriyle

özelliklerinden ve ilk yazı yazan kişi olduğu rivayet edilen İdrîs peygamberden söz edilmektedir. Birinci fasılda kûfî hatla vahiy yazan yirmi yedi kâtibin vasıfları ve hünerleri anlatılmaktadır. İkinci fasılda aklâm-ı sittede üstat İbn Mukle, İbnü'l-Bevvâb, hat tarihinin yedi büyük üstadı Yâkūt el-Müsta'sımî ve onun öğrencileri, Anadolu hattatlarının yedi büyük üstadı Şeyh Hamdullah, Mustafa Dede, Muhyiddin Amâsî, Cemal Amâsî, Ahmed Şemseddin Karahisârî, Abdullah Amâsî, Bursalı Şerbetçizâde İbrâhim hakkında bilgi verilmektedir. Eserin en uzun bölümü olan üçüncü fasılda İran'da Baysungur Han zamanında yetişen Mîr Ali Tebrîzî, Mirza Ca'fer-i Tebrîzî, Sultan Ali Meşhedî, Muhammed Handan, Muhammed Nûr, Mîr Ali Herevî gibi nesta'lik hattatlarından söz edilmektedir. Dördüncü

fasılda çep, divanî ve siyâkat yazan Acem ve Türk hattatları, beşinci fasılda ünlü Acem ve Türk kātı‘ (kattâ‘), musavvir, müzehhip, tarrâh, mücellit, cetvelkeş ve vassâlleri tanıtılmaktadır. Hâtimede tanınmış hattat isimlerine tekrar temas edilmiş, Vassâl Kalender Çavuş’la ilgili bilgi verilmiştir. Ağır bir dille kaleme alınan Menâkıb-ı Hünerverân’da metin aralarına edebî sanatlarla dolu Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler serpiştirilmiştir. Eser edebî özellikleriyle Osmanlı nesrinin güzel bir örneği kabul edilir.

Menâkıb-ı Hünerverân’ın Beyazıt Devlet (Bayezid, nr. 4987), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 4098, 6201, 9757), Topkapı Sarayı Müzesi (Revan Köşkü, nr. 1504; Hazine, nr. 1291; Emanet Hazinesi, nr. 1232/1), Arkeoloji Müzesi (nr. 1302, 1305), Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2211), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. T 801) ve Hacı Selim Ağa (nr. 757, vr. 1b-47a) kütüphanelerinde nüshaları bulunmaktadır. İbnülemin Mahmud Kemal, Viyana Millî Kütüphanesi’nde kayıtlı nüshanın fotoğraflarıyla kendisinde ve Mehmet Zeki Pakalın’da mevcut nüshalar yanında Hacı Selim Ağa, Süleymaniye, Arkeoloji Müzesi, İstanbul Üniversitesi kütüphanelerinde bulunan yazmaları karşılaştırarak Âlî Mustafa’nın hayatı, eserleri ve şahsiyeti hakkında önemli bir inceleme ile birlikte (s. 3-133) eserin tenkitli neşrini hazırlamıştır (İstanbul 1926). Daha sonra Müjgân Cunbur, İbnülemin Mahmud Kemal’in neşrini esas alarak eseri günümüz Türkçe’sine çevirmiş ve Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları (Menâkıb-ı Hünerverân) adıyla yayımlamıştır (Ankara 1982).

BİBLİYOGRAFYA

Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. 56, 132-133; a.e.: Hattatların ve Kitap Sanatçılarının Destanları (nşr. Müjgân Cunbur), Ankara 1982, neşredenin önsözü, s. 7-9; Atsız, Âlî Bibliyografyası, İstanbul 1968, s. 18-19; Mehdî Beyânî, Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ḫoşnüvîsân, Tahran 1363 hş., III, 813; C. H. Fleischer, Tarihçi Mustafa Âli (trc. Ayla Ortaç), İstanbul 1986, s. 127, 131; Ali Cânib [Yöntem], “Menâkıb-ı Hünerverân’a Dair”, HM, II/28 (1927), s. 24-25; Köprülüzâde Fuad, “Müverrih Âlî ve Eserleri”, a.e., II/45 (1927), s. 364; M. Takī Dânişpejûh, “Sergüzeştnâmehâ-yi

Ḫoşnüvîşân u Hünermendân”, Hüner ü Merdum, sy. 86-87, Tahran 1348/1970, s. 38.

Hidayet Yavuz Nuhoğlu

MENÂKIB-ı İSLÂM

(مناقب إسلام)

Ahmed Râsim'in (ö. 1932) II. Meşrutiyet'ten önce gazetelerde dinî konularda yazdığı makalelerinden oluşan kitabı.

Müellif, II. Abdülhamid zamanında ramazan aylarıyla önemli dinî gün ve gecelerde başta Sabah olmak üzere devrin gazetelerinde "Menâkıb-ı İslâm'dan" genel başlığı altında kaleme aldığı yazılarını Osmanlı hilâfetinin 400. yılına armağan ederek "Külliyyât-ı Sa'y ve Tahrîr" dizisinin ikinci kitabı olarak iki cilt halinde yayımlamıştır (İstanbul [kısm-ı evvel] 1325 - [kısm-ı sânî] 1326). Eserin başında "Hilâfet-i Muazzama-i Osmâniyye'nin Dört Yüzüncü Sene-i Müteyemminesi" başlığını taşıyan, Sultan Abdülhamid'e dair on bir beyitlik methiye ile başlayan 15 Ramazan 1321 (4 Aralık 1903) tarihli eski inşâ tarzında bir mukaddime yer almaktadır. Makalelerin neşredildiği yer genellikle kaydedilmediği gibi büyük bir kısmı da tarihsizdir. Tarihi belli olanlar rûmî 1320 ile hicrî 1321-1325 arasında kaleme alındığından eserin 1903-1907 yıllarındaki yazılardan meydana geldiğini söylemek mümkündür.

Kırk üç yazıdan oluşan I. cilt, rebîülevvel ayının İslâm dinindeki yeri hakkında bir yazı ile başlamakta, bunu Hz. Peygamber'in ailesi, doğumu ve çocukluğuyla ilgili beş yazı takip etmektedir. Cuma ve arefe gibi önemli gün ve gecelerle teravih namazı, ramazan ve kurban bayramına ait makalelerden sonra Mescidi Aksâ, Süleymaniye Camii, Eyüp Sultan Camii ve Türbesi, Nuruosmaniye, Yenicami ve Arap Camii hakkındaki yazılar gelmektedir. Cildin sonlarında Eyüp Sultan ve Nasreddin Hoca türbeleri, Dârüşşafaka Mektebi, Mekke'deki Aynizübeyde su tesisleri ve zemzem, İslâm'da yazı çeşitleri ve hattatlardan bahseden makalelerle Hindistan, Belûcistan, Afganistan, Selebes adasına dair yazılar yer almaktadır. Otuz iki makaleden oluşan II. ciltte Osmanlı hilâfeti, Hırka-i Saâdet Dâiresi'ndeki mukaddes emanetler vb. hususlarla ilgili ilk yazıyı mühür, Hz. Süleyman'ın ve Resûl-i Ekrem'in mühürlerine dair makaleler takip etmektedir. Ardından Hz. Peygamber'in müezzinleri, Resûlullah'ın ayak izi ve Kubbetü's-sahre,

bayram ve bayramlaşma törenleri hakkındaki yazılar sıralanmaktadır. “Musâhabe-i Ramazâniyye” başlığı altında ramazana has ibadetlerin dinî, tarihî ve folklorik yönleri, saraydaki huzur dersleri, tiryakilik ve tiryakiler, kahve, ramazan davulu gibi çok farklı konular, rü’yet-i hilâl, hırka-i saâdet ziyareti, kasîde-i bürde vb. hususlar ele alınmıştır. Bunların dışında Regaib, Mi‘rac, Berat geceleriyle kamerî aylar ve hacla ilgili iki yazı, Sultan Abdülhamid’in inşa ettirdiği Aynizerkā suyu, İslâm’da minber, minare gibi değişik konulara dair yazılar gelmektedir. Hicaz demiryolunun Şam-Maan hattının açılış törenlerine katılan müellif bu hususta Sabah gazetesinde yayımladığı on dört yazıyı da kitabına eklemiştir.

Ahmed Râsim’in bu eseri, ele aldığı konularla ilgili çok yönlü bilgiler yanında mahallî ve folklorik unsurlara da yer vermesi bakımından önemli bir kaynaktır. Müellif naklettiği bilgileri İbn Battûta Seyahatnâmesi, Târîh-i Atâ, Teşrîfât-ı Kadîme, Kāmûsü’l-a‘lâm, Hadîkatü’l-cevâmi‘, Devhatü’l-meşâyih, Tuhfe-i Hattâtîn, Hat ve Hattâtân, Halîkatü’r-rüesâ ve Kamus Tercümesi gibi Osmanlı kaynaklarından aktardığını, dinî konularda ise Mehmed Zihni Efendi’nin Ni‘met-i İslâm, Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn, el-Münḳıż mine’ḍ-ḍalâl, Şirvanlı Ahmed Ferîd’in Temeddün yahut Maârif-i İslâmiyye, Eyüp Sabri Paşa’nın Mir’âtü’l-Haremeyn gibi eserlerinden faydalandığını belirtmektedir. Verdiği bir kısım bilgiler ise bizzat şahit olduğu olaylara dayanmaktadır. Ahmed Râsim, bu eserinden dolayı II. Abdülhamid tarafından ikinci derece Mecîdî nişanı ile mükâfatlandırıldığını Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra yazdığı “İkinci Mecîdî Nişanını Nasıl Almıştım ?” başlıklı bir makalesinde anlatmıştır (bk. Muharrir Bu Ya, s. 337-347).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1325-26, I-II; a.mlf., Muharrir Bu Ya, İstanbul 1926, s. 337-347; Şerif Aktaş, Ahmed Râsim’in Eserlerinde İstanbul, İstanbul 1988, s. 631-669.

Mustafa Uzun

MENÂKIBNÂME

(مناقبنامه)

Velîlerin daha çok kerametlerinin anlatıldığı eserlerin genel adı.

Sözlükte “övünülecek güzel iş, hareket” mânasına gelen menkabe (menkıbe) kelimesinin çoğulu olan menâkıb bu anlamıyla ilk defa, III. (IX.) yüzyıldan itibaren yazılan hadis kitaplarında Hz. Peygamber’in ashabının faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden bölümlerin adı olarak (Kitâbü’l-Menâkıb) kullanılmaya başlanmıştır. Menâkıb kelimesinin ayrıca halifeler (İbnü’l-Cezerî, Esne’l-meṭâlib fî menâḳıbi Seyyidinâ ʿAlî b. Ebî Ṭâlib), bir kabile veya soy (İbn Şehrâşûb, Menâḳıbü âli Ebî Ṭâlib), mezhep imamları (Menâḳıbü’l-İmâmi’l-Aʿẓam) hakkında yazılan eserlerle kutsal şehirleri tasvir eden metinlerin (Menâkıb-ı Mekke-i Mükerreme, Menâḳıb-ı Ḳudüs-i Şerîf) adında hadis kitaplarındaki gibi “fazilet” mânasında geçtiği görülmektedir.

Tasavvufun III. (IX.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte menkıbe kelimesi sûfîlerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmış, bu alanda III. (IX.) yüzyılda kaleme alınan Ṭabaḳātü’ṣ-ṣûfiyye (Sülemî), Keşfü’l-maḥcûb (Hücvîrî), er-Risâle (Kuşeyrî) gibi tasavvufî eserlerde Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hafs el-Haddâd gibi sûfîlerin hikmetli sözlerine ve faziletli davranışlarına yer verilmiştir. Ayrıca Târîḫu Baġdâd, Târîḫu Buḫârâ gibi bölge ve şehir tarihlerinde buralarda yetişen sûfîler hakkında bilgi verilirken onların menkıbelerine temas edilmiştir. V. (XI.) yüzyıldan itibaren Kādiriyye ve Rifâiyye gibi ilk büyük tarikatların teşekkül etmesiyle birlikte menkıbenin muhtevasına “kerâmet” kavramı da eklenmiş, Abdülkādir-i Geylânî, Ahmed er-Rifâî gibi tarikat pîrleri velîler için vefatlarının ardından yazılan eserlerde gösterdikleri kerametlerin anlatılmaya başlanmasıyla menkıbe kelimesi giderek kerametle aynı anlamda kullanılır olmuş, böylece bir tasavvufî tür olarak menâkıb metinleri (menâkıbnâme) ve menâkıb yazma geleneği ortaya çıkmıştır. Sûfî olmayan müelliflerden Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Hz. Ömer, Ömer b.

Abdülazîz, Hasan-ı Basrî ve Ahmed b. Hanbel’in biyografileriyle ilgili Menâḳıb adlı eserleri yanında Maʻrûf-i Kerhî’ye dair onun kerametlerini de anlattığı kitabına Menâḳıb adını verdiği, Muhammed b. Münevver’in Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’a dair menâkıbının Esrârü’t-tevḥîd fî maḳāmāti’ş-Şeyḫ Ebî Saʿîd, Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfiî’nin Ahmed er-Rifâî’ye dair menâkıbının Sevâdü’l-ʿayneyn fî menâḳıbi’l-ġavs̱ Ebi’l-ʿAlemeyn, Şattanûfî’nin Abdülkādir-i Geylânî’ye dair menâkıbının Behcetü’l-esrâr adını taşıdığı, böylece bu dönemde tasavvufî çevreler dışında da menâkıb yazıldığı, tasavvuf çevrelerinde kaleme alınan menâkıb niteliği taşıyan eserlere başka adlar da verildiği görülmektedir. Menâkıb kelimesi sonraki dönemlerde sadece tasavvufî nitelik taşıyan menâkıb kitapları için kullanılmış, VI. (XII.) yüzyıldan itibaren tasavvufun tarikatlar şeklinde örgütlenip İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlamasından sonra hemen her tarikatın pîri, tarikatın tanınmış şeyhleri veya genellikle sûfîler hakkında menâkıb kitapları yazılmıştır. Menâkıb adı dışında ayrıca “tezkire” (Attâr, Tez̠kiretü’l-evliyâʾ), “reşehât” (Safî, Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât), “makāmât” (Maḳāmât-ı Yûsuf Hemedânî), “nefehât” (Abdurrahman-ı Câmî, Nefeḥâtü’l-üns) gibi farklı isimler de verilmekle birlikte menâkıb niteliği taşıyan eserlerin yazılmasına günümüze kadar devam edilmiştir.

Temel unsuru keramet ve onu gösteren velîlerin yüceltilmesi olan menâkıb kitapları başlangıçta sadece tarikat pîrleri için yazılmış, zamanla muhtevası tarikat içinde önemli yere sahip şeyhleri, tarikatın silsilesinde yer alan diğer sûfîleri ve şeyhin halifeleriyle şeyh ailelerini de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Ayrıca bir bölge veya şehirde yaşayan velîlerin menkıbelerinin anlatıldığı Menâḳıb-ı Evliyâʾ-i Mısır, Tez̠kire-i Evliyâʾ-i Bağdâd, Menâḳıb-ı Evliyâʾ-i Baġdâd gibi eserler kaleme alınmıştır.

Osmanlı devrinde padişah, sadrazam, vezirlerin hayatlarına ve kahramanlıklarına dair yazılan eserlere de (Menâkıb-ı Mahmud Paşa-i Velî, Menâkıb-ı Sultan Süleyman, Mecmûa-ı Menâkıb-ı Vüzerâ) menâkıb adı verilmiştir. Yahşi Fakih’in ilk Osmanlı tarihi olarak kabul edilen kitabı Menâkıbnâme adını taşımaktadır. Ancak bu eserlerin yukarıda anlatılan türü ifade etmediği açıktır.

Evliya menkıbeleri masal, efsane ve destan gibi olağan üstü olayların anlatıldığı edebî türler içinde değerlendirilmekle birlikte konularının gerçek

ve kutsal kişiler (velîler) olması, bunların yaşadıkları zaman ve mekânın bilinmesi, anlatılan olayın gerçek olduğuna inanılması, sade bir üslûpla yazılmış olmaları itibariyle diğer türlerden ayrılır (Ocak, Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, s. 34). Menâkıb kitapları, kerametleri nakledilen velînin yüceliğini müridlere anlatarak onun tarikata daha sıkı şekilde bağlanmasını sağlamak, tarikata yaygınlık kazandırmak amacıyla genellikle o tarikatın mensuplarından biri tarafından sözlü gelenek ve yazılı kaynakların derlenmesiyle meydana getirilir. Bir tek velîyi (Kutbüddin el-Yûnînî, Menâḳıbü'ş-Şeyḫ ʿAbdilḳādir el-Gîlânî) veya bir tarikata mensup velîleri (Ahmed Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn) anlatan menâkıblar yanında farklı dönemlerde yaşamış çeşitli tarikatlara mensup velîleri (Nebhânî, Câmiʿu kerâmâti'l-evliyâʾ) anlatan menâkıbnâme niteliğinde kitaplar da vardır.

Bu tür kitaplara Türk kültüründe genellikle menâkıbnâme adı verilmiştir. Ayrıca "tezkire" (Tezkire-i Satuk Buğra Han), "kerâmât" (Kerâmât-ı Ahî Evran) ve "vilâyetnâme" (Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş) kelimeleri de menâkıbnâme yerine kullanılmıştır. Kahramanların hayat ve maceralarından, olağan üstü kuvvetlerinden bahseden Battalnâme, Dânişmendnâme, Saltuknâme gibi dinî-destanî eserleri de menâkıbnâme türü içinde değerlendirenler vardır. Bu bağlamda V. (XI.) yüzyılda telif edilen ve Karahanlı Hükümdarı Satuk Buğra Han'ın hayatını anlatan, ancak asıl nüshası günümüze ulaşmayan Tezkire-i Satuk Buğra Han'ın, kahramanı olan hükümdarın kerametler gösteren bir velî hüviyetinde olması ve eserdeki menkıbelerin tam anlamıyla birer evliya menkıbesi özelliği taşıması sebebiyle ilk Türk menâkıbnâmesi sayılabileceği belirtilmektedir. Tasavvufun yanı sıra şamanların ruh ve cinlerle mücadelelerini, öbür dünyaya gidip gizli güçlerle temas kurmalarını anlatan hikâyeleri ihtiva eden eski Türk efsane ve destanlarıyla Orta Asya'da Türkler ve bilhassa Uygurlar arasında kabul gören Budizm'deki olağan üstü güçlere sahip "aziz" telakkisi, ayrıca İslâmiyet'i yaymaya çalışan İranlı mutasavvıfların tasavvuf kaynaklarındaki

menkıbeleri Türkler'e nakletmeleri, yeni müslüman olan Türk çevrelerinde evliya menkıbelerinin teşekkülünde ve yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Türkler arasında Tezkire-i Satuk Buğra Han'dan sonra ilk olarak Türkistanlı

mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevî ile ilgili menâkıbnâmeler yazılmıştır. Bunlardan en eskisi Siğnâkî'nin (ö. 711/1311[?]) Ahmed Yesevî'nin hayatını, şahsiyetini ve halk arasında yaşayan rivayetleri anlatan Menâkıb-ı Ahmed Yesevî adlı eserdir (Tosun, III/1 [1988], s. 73-81). Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Fahreddîn-i Irâkī, Necmeddîn-i Dâye gibi sûfîlerin yaşadığı, önemli tasavvufî eserlerin telif edildiği Anadolu Selçukluları devrinde birçok menâkıbnâme yazılmıştır. Bunlardan ikisi dönemin önemli ismi Mevlânâ ve ailesi hakkındadır. Birinci eser Ferîdûn-i Sipehsâlâr'ın Mevlânâ'dan, babasından, hocaları ve müridlerinden bahseden Risâle-i Sipehsâlâr be Menâḳıb-ı Hażret-i Ḫüdâvendigâr'ıdır. İkincisi VIII. (XIV.) yüzyılda Ahmed Eflâkî tarafından kaleme alınan Menâḳıbü'l-ʿârifîn'dir. Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi'nin müridi olan Eflâkî şeyhinin isteği üzerine yazdığı eserinde Mevlânâ'dan, hocalarından ve halifelerinden bahsetmiştir.

VII. (XIII.) yüzyılda Abdülkerîm b. Şeyh Mûsâ'nın Konya ve Akşehir civarında yaşadığı bilinen Seyyid Hârun'a dair Menâkıb-ı (Makālâtı) Seyyid Hârûn-ı Velî, Sadreddin Konevî hakkındaki Menâkıb-ı Sadreddîn-i Konevî, Baba İlyas ve Hacı Bektâş-ı Velî ile görüştüğü bilinen Mahmûd-ı Hayrânî'nin menkıbelerinin toplandığı, günümüze ulaşmayan Menâkıb-ı Seyyid Mahmud Hayrânî ile Amasya ve Tokat civarında yaşadığı bilinen Seyyid Ahmed-i Kûçek Rifâî adına yazılan menâkıbnâme ve Gülşehrî'nin Kerâmât-ı Ahî Evran'ı da bu döneme ait eserlerdir.

Anadolu beylikleri zamanında menâkıbnâme türü eserler yazılmaya devam etmiş, Elvan Çelebi, Baba İlyas, Dede Garkın ve Âşık Paşa'nın menkıbelerinden bahsettiği önemli eseri Menâkıbü'l-kudsiyye fî menâsıbi'l ünsiyye'yi, Hatîb-i Fârsî de Kalenderîliğin pîri Cemâleddîn-i Sâvî'nin hayatını ve menkıbelerini anlattığı Menâḳıb-ı Cemâleddîn-i Sâvî'yi bu devirde yazmışlardır.

Osmanlı döneminde farklı türde menâkıbnâme örnekleri görülür. Battalnâme ve Dânişmendnâme türünün son halkası olan Ebülhayr Rûmî'nin Saltuknâme'si bu devirde kaleme alınmıştır. Ebülhayr Rûmî, Cem Sultan'ın emriyle 1480'lerde yazdığı Saltuknâme'de Sarı Saltuk'un Rumeli'nin fethinde gösterdiği kahramanlıkları ve olağan üstü güçlerle mücadelelerini anlatmaktadır.

“Vilâyetnâme” adı verilen Bektaşî menâkıbnâmeleri IX. (XV.) yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Uzun Firdevsî tarafından yazıldığı tahmin edilen ve Hacı Bektâş-ı Velî’nin hayatını, devlet adamları ve âlimlerle ilişkilerini, Sulucakarahöyük’e yerleşmesini ve ölümünü anlatan Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Velî bu türün en tanınmış örneğidir. Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ, Vilâyetnâme-i Seyyid Ali Sultan, Vilâyetnâme-i Sultan Şücâeddin, Vilâyetnâme-i Otman Baba ve Vilâyetnâme-i Koyun Baba Bektaşî geleneği içinde ortaya çıkan diğer menâkıbnâmeler arasında zikredilebilir.

IX. (XV.) yüzyılda Anadolu’da tarikatların iyice yayılmasına paralel olarak menâkıbnâme yazımında belirgin bir artış görülmüştür. Şeyh Bedreddin Simâvî’nin torunu Halîl b. İsmaîl’in Şeyh Bedreddin’e yönelik iddialara cevap niteliği taşıyan Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin İbn Kādî İsrâil’i, Fâtih Sultan Mehmed döneminin Halvetî şeyhlerinden Kemal Ümmî’nin hayatının anlatıldığı, Âşık Ahmed tarafından kaleme alınan Menâkıb-ı Kemal Ümmî, Emîr Sultan Tekkesi postnişinlerinden Yahyâ b. Bahşî’nin yazdığı Menâkıb-ı Emîr Sultan (Menâkıb-ı Cevâhir) XV. yüzyıla ait önemli eserlerdir.

X. (XVI.) yüzyılda Emîr Sultan adına Ni‘metullah Efendi, Mehmed Şevki, Senâî Çelebi ve Zeynelâbidîn b. Hacı Kāsım tarafından dört ayrı menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Muhyî-i Gülşenî’nin Menâkıb-ı İbrâhim Gülşenî’si, anonim Menâkıb-ı Şeyh Safiyyeddîn-i Erdebilî, Enîsî’nin Menâkıb-ı Akşemseddin’i, Menâkıb-ı Kaygusuz Baba, Hoca İbrâhim’in Menâkıb-ı Pîrî Baba’sı, Vâhidî’nin Menâkıb-ı Hâce-i Cihân’ı, Hâzinî’nin Cevâhirü’l-ebrâr’ı XVI. yüzyılda yazılan diğer önemli menâkıbnâmelerdir.

XI-XII. (XVII-XVIII.) yüzyıllarda kaleme alınan menâkıbnâme sayısında büyük bir artış görülmektedir. Anonim Menâkıb-ı Şeyh Üftâde, Ömer Fuâdî’nin Menâkıb-ı Şeyh Şa‘bân-ı Velî’si, Şeyh Lutfî’nin Niyâzî-i Mısrî’ye dair Tuhfetü’l-asrî fî menâkıbi’l-Mısrî’si, Abdürrezzak Efendi’nin Tuhfetü’l-ahbâb fî Menâkıbı Şeyh Vefâ’sı ve Menâkıb-ı Emîr Buhârî’si, Hasîb Üsküdârî’nin Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadî’si, İbrâhim Has’ın Şeyh Karabâş-ı Velî’nin halifesi Hasan Ünsî’nin menkıbelerinden bahseden Menâkıb-ı Ünsî Hasan Efendi’si, Mehmed Dâî’nin Beşiktâşî

Yahyâ Efendi'ye dair menâkıbı bu dönemde yazılan eserlerden bazılarıdır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda aynı tarikata mensup velîlere dair tarikat menâkıbnâmeleri de kaleme alınmıştır. Bu türün başlıca eserleri şunlardır: Münîrî Belgradî, Silsiletü'l-mukarrebîn ve menâkıbi'l-müttekīn; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemeât-ı Ulviyye; Yûsuf Sinan Efendi, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye; Sâkıb Dede, Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyyân; İsmâil Hakkı Bursevî, Silsilenâme-i Celvetiyye; Şeyh Mehmed Nazmi, Hediyyetü'l-ihvân. Osmanlı döneminde Anadolu dışında özellikle İran sahasında Nakşibendiyye ve Kādiriyye gibi tarikatlar faaliyet göstermiş, bu tarikatlara mensup şeyhler hakkında Kâşifî'nin Reşeḥât'ı başta olmak üzere menâkıbnâmeler kaleme alınmıştır (Storey, s. 981-1067).

Türk tarihçilerinin büyük çoğunluğu menâkıbnâmeleri olağan üstü olaylarla dolu, gerçekle ilgisi bulunmayan eserler olarak gördüğünden bunları tarihî kaynak olarak kabul etmemiştir. Avrupa'da ise hıristiyan azizlerinin hayatına dair eserler eski dönemlerden itibaren yaygın biçimde kullanılmış, özellikle XIX. yüzyıldan sonra bu tür kitaplar "hagiographie" adı altında toplanmış, dikkatli bir tenkitten geçirilerek din, tarih, sosyoloji gibi alanlarda istifadeye sunulmuştur.

Türk tarihçiliğinde evliya menâkıbnâmelerini bu anlamda ilk defa M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar adlı eserinde Ahmed Yesevî ile ilgili bölümü yazarken kullanmıştır. Köprülü, daha sonra "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları" adlı makalesinde (bk. bibl.) menâkıbnâmelerden tarihî kaynak olarak faydalanılmasının gereğinden bahsetmiş, onun ardından Zeki Velidi Togan, Abdülbaki Gölpınarlı, Orhan Köprülü, Agâh Sırrı Levend ve Ahmed Yaşar Ocak bu eserlerin tarih bakımından önemini ortaya koymuştur.

Menâkıbnâmelerden faydalanmak suretiyle bazı tarihî olay ve şahsiyetler hakkında diğer kaynaklarda rastlanmayan bilgilere ulaşmak mümkündür. Menâkıbnâmeler ayrıca dönemin ekonomik, sosyal, kültürel, dinî özelliklerine, gelenek ve göreneklerine dair çok zengin malzeme ihtiva etmektedir. Zeki Velidi Togan,

Bahâeddin Nakşibend'in menkıbelerinden hareketle o devirde Çağatay emîrleri arasındaki mücadele ve entrikalar, kıtlık dolayısıyla yükselen ekmek fiyatları ve "adlî" adı verilen Hârizm dinarının kullanılması hakkındaki bilgilere ulaştığını belirtmiştir (Tarihte Usûl, s. 49-50). Menâkıbü'l-ʿârifîn'den, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Selçuklu ve Moğol hükümdarlarıyla münasebetleri, Baycu ve Geyhatu'nun Konya'yı tahrip etmeleri, dervişlerin yaşantıları, Selçuklu-Moğol ilişkileri, Mevlevîliğin Bektâşîlik ve diğer tarikatlarla, Mevlânâ'nın torunu Ârif Çelebi'nin Saruhanoğulları ile münasebetleri gibi pek çok konuda bilgi sahibi olmak mümkündür. Vilâyetnâme-i Koyun Baba'dan Osmancık merkezli olmak üzere Orta Anadolu'daki halkın sosyal ve ekonomik durumu, inançları, şeyhin Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid ile ilişkileri, Vilâyetnâme-i Otman Baba'dan Balkan fetihleri, Vilâyetnâme-i Abdal Mûsâ'dan Teke yöresindeki Türkmenler'in hayat tarzları, inançları, içlerinde yaşattıkları İslâm öncesi Türk dönemine ait izler, Bektaşî menâkıbnâmelerinden eski Türk gelenek ve görenekleri, diğer dinlerin Bektâşî menâkıbnâmeleri üzerine etkileri hakkında orijinal bilgiler edinmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1993, s. 16 vd.; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi (İstanbul 1926), İstanbul 1980, s. 47-64, 254-260; a.mlf., "Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları", TTK Belleten, VII/27 (1943), s. 379-522; TCYK, s. 443-571; Zeki Velidi Togan, Tarihte Usûl (İstanbul 1950), İstanbul 1985, s. 48-50; Orhan F. Köprülü, Tarihî Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri (doktora tezi, 1951), İÜ Ed. Fak., s. 1-8; Storey, Persian Literature, London 1972, s. 981-1067; İlber Ortaylı, "Osmanlı Toplumunda Yönetici Sınıf Hakkında Kamu Oyunun Oluşumuna Bir Örnek: Menakib-i Mahmud Paşa-i Veli", Prof. Dr. Tahsin Bekir Balta'ya Armağan, Ankara 1974, s. 459-481; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 128-131; A. Yaşar Ocak, Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul 1983, s. 3-16, 70-83; a.mlf., Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler, Ankara 1992, tür.yer.; a.mlf., "Battalnâme", DİA,

V, 206-208; a.mlf., “Dânişmendnâme”, a.e., VIII, 478-480; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, s. 427-441; Hasan Köksal, Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı, Ankara 1984, s. 49 vd.; Ahmet T. Karamustafa, “Ḳalenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the Bektâşîye in the Sixteenth Century”, Süleymân the Second and his Time (ed. Halil İnalcık - Cemal Kafadar), İstanbul 1993, s. 121-129; Fr. Babinger, “Satuk Buğra Han Menkıbesi ve Tarih” (trc. Osman Turan, Selçuklular ve İslâmiyet içinde), İstanbul 1998, s. 147-187; Emine Seval Yardım, Menkıbe ve Menâkıbnâmelerle İlgili Eserler İçin Açıklamalı Bir Bibliyografya Denemesi: 1928-1998 (yüksek lisans tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-31; Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf, İstanbul 2000, tür.yer.; a.mlf., “Osmanlılar’da Devlet Ricâli-Meşâyih Münâsebetlerinin Boyutlarını Gösteren Yeni Bir Kaynak: Âlî’nin Şeyh Mehmedi Dâğî ile Alakalı Menâkıbı”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 107-113; Mustafa Aşkar, Tasavvuf Tarihi Literatürü, Ankara 2001, s. 156-202; Ahmet Ocak, Selçukluların Dinî Siyaseti: 1040-1092, İstanbul 2002, s. 120-154; W. Hickman, “Ummi Kemal in Anatolian Tradition”, Turcica, XIV, Paris 1982, s. 155-167; Christopher Melchert, “The Transition from Asceticism to Mysticism at the Middle of the Ninth Century C.E.”, St.I, LXXXIII/1 (1996), s. 51-70; Necdet Tosun, “Ahmed Yesevî’nin Menâkıbı”, İLAM Araştırma Dergisi, III/1, İstanbul 1988, s. 73-81; Erhan Afyoncu, “Osmanlı Siyasi Tarihinin Ana Kaynakları: Kronikler”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, I/2, İstanbul 2003, s. 102, 138, 147-148; Ahmed Ateş, “Menâkıp”, İA, VII, 701-702; Jürgen Paul, “Hagiographic Literature”, EIr., XI, 536-539.

Haşim Şahin

MENÂKIBÜ’l-ÂRİFÎN

(مناقب العارفين)

Ahmed Eflâkî’nin (ö. 761/1360) Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevî tarikatı hakkında en geniş bilgileri ihtiva eden Farsça eseri.

Eflâkî bu kitabını iki defa kaleme almıştır. Şeyhi Ârif Çelebi’nin emri üzerine 718’de (1318) başladığı eserinin ilk redaksiyonunu bir yıl içinde bitirmiş ve onu Menâḳıbü’l-ʿârifîn ve merâtibü’l-kâşifîn diye adlandırmıştır. Bir taslak niteliğinde olan bu çalışmasını derlediği yeni malzeme ile genişleterek 754’te (1353) tamamlamış ve bu defa kitaba Menâḳıbü’l-ʿârifîn adını vermiştir. Eflâkî, ismini belirtmeden Risâle-i Ferîdûn Sipehsâlâr’dan başka Sultan Veled’in Velednâme, Rebabnâme, İntihânâme ve Maʿârif’i, Bahâeddin Veled’in Maʿârif’i, Şems-i Tebrîzî’nin Maḳālât’ı ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Fîhi mâ fîh ve Mektûbât’ını kaynak olarak kullanmıştır. Bir girişle on bölümden (fasıl) ibaret olan bu ikinci redaksiyonda ilk dokuz bölüm sırasıyla Mevlânâ’nın babası Sultânülulemâ Bahâeddin Veled’in, Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî’nin, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin, Şems-i Tebrîzî’nin, Selâhaddîn-i Zerkûb’un, Hüsâmeddin Çelebi’nin, Sultan Veled’in, Ârif Çelebi’nin ve Şemseddin Emîr Âbid’in hal tercümelerine ayrılmış, onuncu bölüm Mevlânâ ve etrafındakilerin çocukları ile tarikat şecerelerine tahsis edilmiştir.

Büyük bir kısmı derleme niteliğinde olmasına rağmen Menâḳıbü’l-ʿârifîn’de Mevlânâ ve etrafındakiler hakkında olduğu kadar Anadolu’nun o dönemdeki tarihî, dinî, içtimaî ve iktisadî durumuna dair çok önemli bilgilerin verildiği görülmektedir. Ayrıca eserde bölgenin mimarlık tarihi, halıcılık, mûsiki sanatları hakkında oldukça ilgi çekici kayıtlara rastlanmaktadır. Kitapta derleme bilgilerin yanında müellifin bizzat görerek veya duyarak elde ettiği bilgiler de bulunmaktadır. Eser, dönemin tasavvufî âdâb ve merasimlerini yansıtması açısından da özel bir öneme sahiptir.

Menâḳıbü’l-ʿârifîn ilk defa bir yazma nüshasına dayanılarak Sevâniḥ-i

ʿÖmrî-i Ḥażret-i Mevlânâ Rûmî Müsemmâ be-Menâḳıbü'l-ʿârifîn adıyla Hindistan'da basılmış (Agra 1897), ikinci ve ilmî neşri ise Türkiye'deki en eski yazmalardan faydalanılarak iki cilt halinde Tahsin Yazıcı tarafından gerçekleştirilmiştir (Ankara 1959, 1961). Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ekleme ve çıkarmalarla eseri Sevâḳıbü'l-Menâḳıb adıyla Farsça olarak yeniden kaleme almıştır. Kitabın Türkçe tercümeleri şunlardır: 1. Zâhid b. Ârif tarafından Mahzenü'l-esrâr adıyla 803'te (1400-1401) yapılan tercüme. Oldukça sade bir dille gerçekleştirilen bu çeviride anlaşılması güç bazı parçalar atlanmış, bazı manzum parçalar ise nesre çevrilmiştir. 2. Gevrekzâde Hasan, Tercüme-i Menâkıbü'l-ârifîn. Manzum kısımlar dışında eserin tam tercümesi olup 1795'te tamamlanmıştır. 3. Abdülbâki Nâsır Dede, Tercüme-i Menâkıbü'l-ârifîn (Tercüme-i Eflâkî). Çeviriye 1793'te başlanmış, 1797'de bitirilmiştir. 4. Tahsin Yazıcı, Âriflerin Menkıbeleri (I-II, Ankara 1953-1954; İstanbul 1964-1966, 1972-1973, 1986). Eser bütünüyle ele alınıp değerlendirilmiş, metni tahlil ve tenkit edilmiştir.

Eserin eksik tercümelerinin önemlileri arasında Kemal Ahmed Dede'nin Tercüme-i Menâkıb-ı Sultânü'l-ulemâ ve Mevlânâ Celâleddîn Muhammed ve Hulefâ-yı Îşân adıyla yapılan manzum çevirisi, Naci Fikret Baştak'ın, Clement Huart'ın Fransızca çevirisinden İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir yazması ile karşılaştırarak yaptığı baştan üç bölümün tercümesi (Konya Dergisi'nde 1939'dan 1942'ye kadar tefrika halinde yayımlanmıştır) sayılabilir. Abdülvehhâb es-Sâbûnî'nin Sevâḳıbü'l-Menâḳıb'ını Senâî mahlaslı Derviş Halil

Tercüme-i Sevâkıbü'l-Menâkıb, Derviş Mahmud Mesnevîhan Tercüme-i Sevâkıb adıyla Türkçe'ye çevirmiştir.

Menâḳıbü'l-ʿârifîn, Clément Huart tarafından Les saints des derviches tourneurs adıyla iki cilt halinde Fransızca'ya (Paris 1918-1922), James William Redhouse tarafından bir kısmı İngilizce'ye çevrilmiş ve mütercimin Mes̱nevî tercümesinin baş tarafına eklenmiştir (London 1881).

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri, I, s. XIII-XCVIII; Storey, Persian Literature, I/II, s. 937-939; Safâ, Edebiyyât, III/2, s. 1284-1285; Aydın Taneri, “Türkiye Selçukluları’nın Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Ariflerin Menkibeleri: Eflaki ve Eseri Hakkında”, İran Şehinşahlığı’nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan, İstanbul 1971, s. 413-464; a.mlf., Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı, Konya 1977; Cl. Huart, “De la valeur historique mémoires des derviches tourneurs”, JA, XIX (1922), s. 308-317; H. Ritter, “Philologika, XI: Mavlānā lalāladdīn Rūmī und sein Kreis”, Isl., XXVI (1942), s. 129-130; M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları”, TTK Belleten, VII/26 (1943), s. 422-423; Tahsin Yazıcı, “Manâkib al-‘Ârifin’in Sanat Tarihi Bakımından Değeri”, TTK Belleten, XXXVI/143 (1972), s. 385-387.

Tahsin Yazıcı

MENÂKIBÜ’l-KUDSİYYE

(مناقب القدسيّة)

Elvan Çelebi’nin (ö. 760/1358-59’dan sonra) ceddi Baba İlyas ve soyu ile Babâî ayaklanmasına dair menkıbevî eseri.

Tam adı Menâkıbü’l-kudsiyye fî menâsibi’l-ünsiyye olup varlığı Oruç Bey’in Tevârîh-i Âl-i Osmân’ı, Taşköprizâde’nin eş-Şeḳāʾiḳu’n-nuʿmâniyye’si ve Âlî Mustafa Efendi’nin Künhü’l-ahbâr’ı gibi Osmanlı tarihi kaynakları vasıtasıyla bilinmekteydi. 1957 yılında Necati Elgin tarafından Karaman’da bulunup Konya Müzesi için satın alındıktan sonra Mehmet Önder önce nüshanın mevcudiyetini duyurmuş (Vatan Gazetesi, 27 Ağustos 1957), ardından bir makaleyle eseri ilim âlemine tanıtmıştır (bk. bibl.).

Bilinen tek nüshası Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’nde bulunan (nr. 4937) Menâkıbü’l-kudsiyye 118 varak olup baş kısmında varak adedi tesbit edilemeyen eksiklikler vardır. Yine anlatımda yer yer kopuklukların olması arada da bazı sayfaların düştüğünü göstermektedir. Ayrıca baştan 2b-3b ve sondan 117a-b sayfaları, imlâsından ve yazısından anlaşıldığı üzere sonraki bir tarihte eserin yazıldığı devrin diline ve imlâsına vâkıf olmayan bir kişi tarafından eklenmiştir. Mehmet Önder, eser hakkındaki makalesinde (WZKM, LV [1959], s. 85) bu yazmanın Elvan Çelebi’nin elinden çıkmış bir nüsha olduğunu söylemişse de yazmadaki bazı ipuçları bunun müellif nüshası olamayacağını göstermektedir (Elvan Çelebi, neşredenlerin girişi, s. XXXVI-XXXVII).

Menâkıbü’l-kudsiyye aruzun hafif bahrinde (feilâtün mefâilün feilün) ve mesnevi tarzında yazılmış olup yer yer terciibend, kaside ve gazel nazım şeklinde parçalara ve 11’li hece ölçüsüyle yazılmış bir dörtlüğe rastlanır (beyit nr. 1329 →). Bu nazım şekilleri daha ziyade tarikat büyükleri için olan methiyelerde kullanılmıştır.

Elvan Çelebi 760 (1358-59) yılında kaleme aldığı Menâkıbü’l-kudsiyye’de,

Anadolu Selçukluları devrinde Orta ve Güneydoğu Anadolu'da Baba İlyas'a bağlı Türkmen topluluklarının çıkardığı isyanı, bu harekette yer alan kişilerle bunların etrafında oluşan hadiseleri menkıbe unsurlarıyla süsleyerek anlatmaktadır (DİA, IV, 373-374). Eser dil özellikleri kadar tarihî bir kaynak olarak da önemlidir. Elvan Çelebi'nin, isyana karışan büyük dedesi Baba İlyas'ı ve soyunu müdafaa amacı güttüğü intibaını uyandıran anlatımının eserin tarafsızlığına bir dereceye kadar gölge düşürmüş olması bu gerçeği değiştirmez. Menâkıbü'l-kudsiyye ayrıca XIII-XIV. yüzyıllarda Anadolu'daki Türkmen topluluklarının Müslümanlık anlayışlarını yansıtması ve o dönemdeki İslâm akîdesine girmiş olan İslâm öncesi inançların kalıntılarını göstermesi bakımından da büyük öneme sahiptir (Ocak, TD, sy. 32 [1979], s. 89-102). Kitabın sonunda Âşık Paşa ve halifeleri hakkındaki bölümde verilen bilgiler, Vefâiyye tarikatının hiçbir kaynakta zikredilmeyen birçok önemli şahsiyetini ortaya çıkarmaktadır.

Elvan Çelebi'nin, eserini kaleme alırken büyük ölçüde dedesi Muhlis Paşa ile babası Âşık Paşa'dan ve her ikisinin çevresindekilerden gelen sözlü rivayetlerle günümüze ulaşmamış bazı menkıbevî eserlerden yararlandığı söylenebilir. Yine Muhlis Paşa'nın ağzından halifesi Şeyh Osman'a söylettiği sözlere bakarak (Her birinün kemâl-i hikmetini / Cem‘ ü cem‘ eyledüm tamâmetini // Kamusını bir araya dirdüm / Her birin bir varak gibi dürdüm [beyit numarası 1115-1116]) bazı yazılı kaynakları kullandığı da düşünülebilir.

Menâkıbü'l-kudsiyye tarihî eserlere kaynaklık etmesi bakımından da önemlidir. Oruç Bey ve Taşköprizâde, Baba İlyas ile Muhlis Paşa konusunda verdikleri bilgileri ona dayanarak naklederler. Âşıkpaşazâde ismen zikretmemekle birlikte Menâkıbü'l-kudsiyye'den yararlanmış, Elvan Çelebi'nin anlattığı bazı olaylar da Hacı Bektâş-ı Velî'nin Menakıbnâme'sinde farklı şahıs isimleriyle yer almıştır.

Eser gerek tek nüsha oluşu ve bu nüshanın problemler ihtiva etmesi, gerekse bahsettiği tarihî şahsiyetlerin teşhisi ve yer isimlerinin doğru tesbitindeki güçlükler sebebiyle ilim âlemine tanıtılmasının üzerinden oldukça uzun bir zaman geçtikten sonra yayımlanabilmiştir (bk. bibl.). Bu yayının 1995 yılında bazı değişikliklerle yapılan ikinci baskısının ardından Mertol Tulum söz konusu neşirle ilgili olarak birkaç makale yazmış,

eleştirilerine nâşirler tarafından bir makaleyle cevap verilmesi üzerine ("Öğretirken Öğrenmek: Sayın M. Tulum'un Tenkidine Cevabımız", İlmî Araştırmalar, sy. 3 [İstanbul 1996], s. 123-182) bu makaleleriyle birlikte eserin metnini ve tıpkıbasımını yayımlamıştır

(Tarihî Metin Çalışmalarında Usul: Menakıbü'l-Kudsiyye Üzerinde Bir Deneme, İstanbul 2000). Ümit Tokatlı da eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi-Metin-İndeks-Gramer, 1984, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Elvan Çelebi, Menâkıbü'l-kudsiyye (nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak), İstanbul 1984, ayrıca bk. neşredenlerin girişi, s. XIX-LXXVII; Gölpınarlı, Katalog, III, 417-420; Ahmet Yaşar Ocak, XIII. Yüzyılda Anadolu'da Baba Resûl (Babaîler) İsyanı ve Anadolu'nun İslâmlaşması Tarihindeki Yeri, İstanbul 1980, s. 153-154, 159-160 (Babaîler İsyanı, Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü adıyla genişletilmiş ikinci basım, İstanbul 1996, s. 7-8); a.mlf., "XIII. ve XIV. Yüzyıllar Anadolu Türk Tarihi Bakımından Önemli Bir Kaynak: Menâkıb'ul-Kudsiya fî Menâsıb'il-Unsiya", TD, sy. 32 (1979), s. 89-102; a.mlf., "Babaîlik", DİA, IV, 373-374; a.mlf., "Elvan Çelebi", a.e., XI, 63-64; Mehmet Önder, "Eine Neuendeckte Quelle zur Geschichte der Seldschuken in Anatolien", WZKM, LV (1959), s. 83-87; a.mlf., "Elvan Çelebi'nin Menâkıbnâmesi Nasıl Bulundu", TK, sy. 296 (1985), s. 49-52; Sadettin Buluç, "Elvan Çelebi Menâkıbnâmesi", TM, XIX (1980), s. 1-6; Cl. Cahen, "A propos d'un article récent et Babâîs", JA, CCLXVIII (1980), s. 69-70; Ümit Tokatlı, "Elvan Çelebi'nin Eseri, (El)-Menâkıbü'l-Kudsiyye fî'(l)-Menâsıbi'l-Ünsiyye", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 1, Kayseri 1987, s. 165-171; sy. 2 (1988), s. 259-268.

İsmail E. Erünsal

MENÂMAT

(bk. RÜYA).

MENÂME

(المنامة)

Bahreyn'in başşehri.

Otuz beş adadan meydana gelen Bahreyn Devleti'nin en önemli liman şehri ve ticaret-finans merkezi olup ana ada Bahreyn'in kuzeydoğu kesimindedir. Bahreyn şeyhleri çok öncelerden beri Menâme'de oturmuş ve burayı merkez edinmişlerdir. Bugün Bahreyn Emîri Şeyh Îsâ b. Selmân el-Halîfe'nin sarayı Menâme'nin 20 km. kadar güneyinde bulunan Rifa'ulgarbî'dedir. 1960 yılında burası ile Menâme'nin arasına kurulan ve şeyhin ismine nisbetle Isa Town denilen kesimde hükümet daireleri yer almaktadır.

Menâme'nin ne zaman kurulduğu bilinmemekte, ancak kurulduğu bölgedeki ilk iskân izlerinin milâttan önce III. binyıla kadar gittiği görülmektedir (bk. BAHREYN). Şehrin modern çağdaki önemi 1932'de adada petrol bulunmasıyla başladı. Petrolün 1934 yılında işletmeye alınması ve özellikle kurulan rafinerinin Suudi Arabistan'dan borularla getirilen ham petrolü de işlemeye başlaması üzerine nüfus artışında gözle görülür bir yoğunluk ortaya çıktı. 15 Ağustos 1971 tarihinde bağımsız Bahreyn Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Menâme resmen başşehir oldu. 1980 yılı sayımında nüfusu 122.000 civarında idi; 2001 sayımında bu rakam 153.395'e ulaştı. Bu artışta 1980'de açılan Gulf (Körfez) Üniversitesi de rol oynamıştır. Zira Türkiye'den de öğretim elemanlarının gittiği bu üniversite, şehri bölgenin önemli bir eğitim merkezi haline getirdi. 1984 yılında kurulan alüminyum eritme tesisleri gibi büyük sanayi yatırımları Menâme'ye çok sayıda yabancının gelmesine sebep oldu ve 1980'li yılların sonuna kadar mevcut yabancı sayısı üç misline çıktı. Sadece Avrupalı ve Amerikalılar'ın 5000'e ulaştığı şehirdeki komşu ülkelerden gelen işçilerin sayısı da arttı. Gerçek Bahreynli nüfusu daha çok merkezde oturan Sünnîler'le Cid, Hafs, Sitre, Senâbis, Dirâz gibi banliyölerde oturan ve Bihârne denilen Şiîler teşkil eder; yerli halk Şiîler ağırlıkta olmak üzere ticaretle uğraşır. Bunlardan başka Avâzir bölgesinde Bahreyn vatandaşlığına

geçmiş Fars kökenli Şiîler oturmakta ve ticarî hayattaki etkinlikleriyle övünmektedir.

Şehir, 1988’de şiddetlenen Lübnan iç savaşı sırasında Beyrut’tan kaçan finans çevrelerinin yerleşmesiyle Ortadoğu’da uluslararası sermayenin toplandığı en önemli finans merkezi haline geldi. Bugün Menâme’de 100’ü aşkın yabancı banka şubesinin yanında İslâm bankacılığı da serbest bir gelişme göstermektedir. Bahreyn İslâm Bankası, Faysal İslâm Bankası ve al-Baraka İslâm Yatırım Bankası, özellikle kısa dönemli ve ticarete dayalı mal kredilendirmesinde çok aktif bir bankacılık örneği sergilemektedir. Uluslararası bankacılığın yerleşmesinin ardından 1989’da Bahreyn borsasının açılmasıyla Menâme bölgedeki en aktif borsacılık işlemlerinin yürütüldüğü merkez oldu. 1994 sonlarında Uman şirketleri Bahreyn borsasına girdi. İki yıl geçmeden Ürdün şirketlerinin girmesiyle Menâme’nin ticarî yoğunluğu artarken bundan şehirdeki sosyal hayat da etkilendi. Bunlara paralel biçimde Bahreyn hükümetinin yabancı sermaye yatırımlarını düşük vergiler yolu ile çekmeye çalışması Menâme’nin uluslararası ticaret merkezi olma sürecini hızlandırdı. Öte yandan 1986’da açılan ve Menâme ile Suudi Arabistan kıyılarını birbirine bağlayan 22 kilometrelik Kral Fehd Köprüsü Menâme’de yaşayan yabancı nüfusu ikiye katladı. Suudi Arabistan’daki yabancı görevlilerle tüccarlar ve sanayiciler sosyal yaşamın kendilerine daha uygun olması dolayısıyla ikamet için Menâme’yi tercih ettiler; bu durum, şehirde iş merkezlerinin çoğalmasını, yeni modern otellerin ve sosyal aktivite merkezlerinin açılması neticesini doğurdu. Menâme’nin eski limanı Bâbülbahreyn’e ek olarak kurulan Mînâselmân Limanı bugün transit mallar için bir serbest liman durumundadır. Buradaki modern kızaklarda 1000 tona kadar olan gemilerin onarımı yapılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

M. Izzard, The Gulf: Arabia’s Western Approaches, London 1979, s. 95-97, 98; The Middle East and North Africa, London 1997, s. 316-335; Halîl İbrâhim el-Fezi‘, “el-Menâme”, el-Fayṣal, sy. 34, Riyad 1980, s. 35-47; R.

M. Burrell, “al-Manāma”, EI² (İng.), VI, 357-358; X. de Planhol, “Bahrain”, EIr., III, 506-508.

Mustafa L. Bilge

el-MENÂR

(المنار)

Kahire'de 1898-1940 yılları arasında yayımlanan kültürel ve siyasal dergi.

İlk sayısı 17 Mart 1898'de sekiz sayfa ve haftalık olarak çıkan el-Menâr bir yıl devam ettikten sonra aylık dergiye dönüştü. İlk sayısından itibaren benimsenen prensipler şu şekilde açıklandı: Hiçbir grubun taraftarı olmamak; el-Menâr'a saldıran herhangi bir gazeteye cevap vermemek, tanınmış kimselerin fikirlerine hizmet etmemek. Derginin amaçları da toplumsal, dinî ve ekonomik reformları (ıslahat) yaygınlaştırma, İslâm'ın dinî bir sistem olarak mevcut şartlarla çatışmadığını ispatlama şeklinde ortaya konmuştu. el-Menâr'ın diğer bir kuruluş amacı da Cemâleddîn-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un çıkardığı el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā adlı derginin metodunu sürdürmek, özellikle bu yayım organının gayretlerini devam ettirmekti. Bunlar İslâm'a girmiş bâtıl inançları ve hurafeleri ortadan kaldırmak, mezhep taassubunu, evliya hakkındaki yanlış inançları, tarikatlar yoluyla gelen bid'atları yok etmek, değişik gruplar arasında hoşgörüyü geliştirmek,

halkın eğitim seviyesinin yükseltilmesini, eğitim reformuyla müslüman milletlerin ilerleme ve gelişmeye yönelmelerini ve bu konuda diğer milletlerle rekabet etmelerini teşvik şeklinde özetlenebilir. Dergi başlangıçta Osmanlı Devleti'ne bağlılığını, "Osmanlı devlet geleneği ve Sultan Abdülhamid'in siyaseti benimsenmiş olup Devleti Aliyye ciddiyetle savunulacak, halifeye samimiyetle hizmet edilecektir" cümlesiyle açıklamıştı.

İlk anda karşılaştığı güçlükleri çabuk aşan el-Menâr, Muhammed Abduh ve Emîr Şekîb Arslan'ın reform yanlısı makaleleriyle Mısır'ın yanı sıra diğer Arap ve İslâm ülkelerinin özgürlüğünü desteklemiş, Abdurrahman el-Kevâkibî'nin Ümmü'l-ḳurâ adlı kitabını, ayrıca Kur'ân-ı Kerîm tefsiri (Tefsîrü'l-menâr) neşrederek bu ülkelerde kendini tanıtmış ve okuyucu sayısını arttırmıştır. el-Menâr'da Cemâleddîn-i Efgānî, Abdurrahman el-

Kevâkibî, Muhammed Abduh, Cemâleddin el-Kāsımî gibi düşünürlerin yazılarına yer verilmiş olmakla birlikte dergi genel olarak M. Reşîd Rızâ'nın bir eseri mahiyetindedir. İlk yıllarında el-Menâr'a Muhammed Abduh ve Mısır medenî mahkemeleri başkanı Fethi Zağlûl destek vermiş, dergi özellikle Muhammed Abduh'un sesi ve onun fikirlerinin yayıcısı olarak görülmüştür. Reşîd Rızâ'nın el-Menâr paralelindeki çalışmaları İslâm dünyasında yankı uyandırmış, Romanya'da bulunan Rûhânî İlimler ve Psikolojik Araştırmalar Cemiyeti 1933'te kendisine şeref üyeliğine seçildiğini bildiren bir mektup yazmış, ayrıca şarkiyatçılar ve Avrupalı araştırmacılar, el-Menâr'ın İslâm dünyasıyla Fransa Afrikası ve Endonezya'daki etkilerinden ve buralardaki taraftarlarının çokluğundan övgüyle söz etmeye başlamışlardı.

el-Menâr'ın ilk otuz dört cildi otuz yedi yıllık bir süre zarfında yayımlanmıştır (1898-1935). Reşîd Rızâ'nın 1935'te ölümünden sonra XXXV. cildin neşri altı yıllık bir zamana yayılmıştır (Temmuz 1935 - Eylül 1940). Derginin zamanla sabitleşen bölümleri tefsir, makaleler, eğitim öğretim, fetvalar, haberler-yorumlar ve kitap tanıtımlarından ibarettir.

Reşîd Rızâ'nın kitaplarının büyük bir kısmı önce dergide tefrika edilmiş, ardından kitap halinde basılmıştır. Bu tür eserlerinden bazıları Tefsîrü'l-Menâr, Muḥâveretü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid, el-Ḫilâfe evi'l-imâmetü'l-ʿuẓmâ ve Fetâvâ'dır. el-Menâr'ın III. cildinden itibaren Muhammed Abduh'un tefsir dersleri Reşîd Rızâ'nın tuttuğu notlara dayanılarak neşredilmeye başlanmıştır. Derginin X. cildinde tefsir Nisâ sûresinin 125. âyetine kadar gelmişti. Muhammed Abduh bu sırada vefat ettiğinden Reşîd Rızâ tefsire bizzat devam etmiş, daha önce küçük notlar dışında ilâvede bulunmadan üstadının tefsirini kaleme alıp yayımlarken bundan sonra kendine mahsus bir metotla tefsir faaliyetini sürdürmüştür. el-Menâr, tefsir ilminin teknik yönlerine dalmadan Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevasını insanlara sunmayı hedeflemiştir. Muhammed Abduh "ilmî tefsir" olarak adlandırılacak olan, Kur'an'da modern ilimlerin temelini araştıran eğilimden yana görünürken Reşîd Rızâ bu tavra karşı daha ihtiyatlı yaklaşmıştır. el-Menâr'ın III ve IV. ciltlerinde neşredilen "Muḥaveretü'l-muṣliḥ ve'l-muḳallid" adlı yazılarında Reşîd Rızâ yenilik, ıslâh ve İslâm'da birlik gibi kendine amaç edindiği temel konulara dair görüşlerini karşılıklı konuşma şeklinde ifade etmiştir. Reşîd Rızâ'nın Türkiye'de hilâfetin yetki

alanının sınırlandırılması üzerine kaleme almaya ve el-Menâr'da 1922'de yayımlamaya başladığı hilâfete dair makaleleri, bu konudaki klasik bilgilerin derlenmesi, tahlili ve tenkidinin yanı sıra birtakım yeni fikirleri de içermektedir. Derginin ana bölümlerinden olan fetvalar kısmında ise Reşîd Rızâ birçok dinî konuda fetva vermiştir. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden gelen sorular için verilen fetvaların klasik fetva kitaplarında yer alanlardan farklı olarak delilli ve tartışmalı olduğu görülür.

Reşîd Rızâ'nın el-Menâr'daki yazılarını ve genel tutumunu iki merhaleye ayırmak gerekir. Birincisi, 1898'den Muhammed Abduh'un vefatına kadar (1905) siyasetten uzak kalarak sadece dinî ıslahat üzerinde durduğu, gerek Osmanlı gerekse İngiliz siyasetiyle ilgili herhangi bir konuya girmediği dönemdir. İkincisi siyasî konuları ele aldığı dönem olup el-Menâr'ın yayın hayatında yeni bir yönelişin başlangıcını teşkil eder. Reşîd Rızâ 1905 yılından itibaren Osmanlılar'ı devlet bünyesinde çeşitli reformlar yapmaya, monarşiden doğan baskılarla mücadele etmeye çağırmış, meşrutî idareye geçilmesini istemiş ve el-Menâr sayfalarında Sultan Abdülhamid'e hücum etmiştir. Türkler'in diğer Osmanlı unsurlarıyla birlikte tek devlet çatısı altında beraber olmasını isteyen Reşîd Rızâ, her alanda demokrasinin hâkim olabilmesi için anayasa ruhunun yaygınlaştırılması doğrultusunda herkesi İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ni desteklemeye davet ediyordu. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Türkçülük esasına dayanan gerçek niyeti ortaya çıkınca el-Menâr İttihatçılar'ın benimsediği Turancılık akımına karşı çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nin iyice zayıflamasından sonra el-Menâr, Avrupalılar'a karşı mücadele etmek amacıyla Şerîf Hüseyin'in başlattığı ayaklanmayı destekledi. Çünkü el-Menâr'a göre bu ayaklanma İttihatçılar'a karşı bir hareketti. Ancak Şerîf Hüseyin'in İngilizler'le gizli bir anlaşma yaparak nüfuz alanını genişletme ve hilâfetini ilân etme niyetini öğrenince ona şiddetle hücum etti ve kendi görüşlerine daha yakın bulduğu Suûdîler'in tarafında yer aldı. I. Dünya Savaşı'nın ardından özellikle Hicaz bölgesinin Abdülazîz b. Suûd'un hâkimiyetine girmesiyle birlikte Sünnî bir mezhep olarak kabul ettiği Vehhâbîliği destekledi. Reşîd Rızâ'nın bu noktaya gelmesinde Muhammed Abduh'un vefatından sonra onun Hanefî-Mâtürîdî çizgisinden uzaklaşarak Hanbelî çizgisine yönelmesi etkili olmuştur.

Nitekim tevhid ilkesine aykırı görünen uygulamalara karşı el-Menâr'ın sürekli saldırıları İbn Teymiyye'ye ve onun fetvalarına

dayanıyordu. Reşîd Rızâ'nın bu yönelişinin diğer bir yansıması da Abduh'un ardından tasavvufa karşı daha sert bir tavır alması şeklinde olmuştur. Reşîd Rızâ, tasavvufun da fıkıh ve kelâm gibi İslâmî esaslara dayandığını kabul etmekle birlikte vahdeti vücûd, dinin temel ilkeleriyle bağdaşmadığını düşündüğü bazı te'viller ve dinin zâhiriyle uzlaştırılmasını imkânsız gördüğü bazı konularda bile mürşide kayıtsız şartsız itaat gibi hususların tasavvufa eski din ve düşüncelerden geçtiği kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA

Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, New York 1968, s. 177-204; M. Sâlih el-Merrâküşî, Tefkîru Muḥammed Reşîd Rıżâ, [baskı yeri yok] 1985 (ed-Dârü't-Tûnisiyye), s. 57-76; Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî, el-Menâr ve'l-Yemen, Dımaşk 1408/1987, s. 13-22; Cevdet Ahmed Cevdet, Mecelletü'l-Menâr ve es̱erühâ fî ḳażâya'l-fikri'l-İslâmî (doktora tezi, 1987), Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye; Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâbike, Muḥammed Reşîd Rıżâ, Amman 1409/1989; Muhammed Harb, es-Sulṭân ʿAbdülḥamîd es̱-s̱ânî, Dımaşk 1990, s. 261-264; M. Recâî Reyyân, "Reşîd Rıżâ ve Mecelletü'l-Menâr mâ beyne 1898-1919", el-Ḥayâtü'l-fikriyye fi'l-vilâyâti'l-ʿArabiyye es̱nâʾe'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Abdülcelîl et-Temîmî), Zağvân 1990, s. 231-263; J. Bluhm-Warn, "al-Manar and Ahmad Soorkattie", Islam: Essays on Scripture, Thought and Society (nşr. P. G. Riddel - T. Street), Leiden 1997, s. 295-308; E. Sirriyeh, Sufis and Anti-Sufis, Surrey 1999, s. 98-102; İbrâhim Ahmed el-Adevî, Reşîd Rıżâ el-imâm el-mücâhid, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-âmme); Hayreddin Karaman, Gerçek İslâm'da Birlik, İstanbul, ts. (Nesil Yayınları), s. 115-167; J. Jomier, "al-Manār", EI² (İng.), VI, 360-361.

Muhammed Harb

MENÂRÜ'l-ENVÂR

(منار الأنوار)

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) fıkıh usulüne dair eseri.

Gerek sistematik gerekse içerik bakımından küçük bazı takdim ve tehirler dışında, fukaha metoduyla yazılmış en önemli Hanefî usul kitaplarından biri olan Pezdevî'nin Kenzü'l-vüṣûl'ünden ihtisar edilmiştir. Fasıl ve bab sistemine göre yazılan eserde bütün alt başlıklar, tertip ve tasnifler de yine Pezdevî'ye aittir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menâr'ını meşhur kılan husus ise bütün fıkıh usulü konularını özet halinde veren kullanışlı bir metin olmasıdır. Usul konusunda Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşler "sahih", "muhtâr" ve "cumhura göre" gibi ifadelerle belirtilmiş, ihtilâf durumunda Ebû Hanîfe'den rivayet edilen görüşler zikredilerek bunlardan sahih olanlarına ayrıca işaret edilmiştir. Farklı görüş sahiplerinin isimlerinin belirtilmediği eserde sadece Ebû Hanîfe ve Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin adlarına rastlanmaktadır. Asırlarca medreselerde ders kitabı olarak okutulan Menârü'l-envâr (Delhi 1287; Bulak 1298; İstanbul 1315, 1326; Agra 1319-1320) üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar ve tercüme olmak üzere birçok çalışma yapılmıştır.

Şerhleri. 1. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Keşfü'l-esrâr (I-II, Bulak 1316; I-II, Beyrut 1406/1986, Molla Cîven'in Nûrü'l-envâr adlı şerhiyle birlikte). 2. Alâeddin el-Haskefî, İfâḍatü'l-envâr ʿalâ uṣûli'l-Menâr (I-II, İstanbul 1300; I-II, baskı yeri yok, 1992). İbn Âbidîn, bu şerh üzerine Nesemâtü'l-esḥâr ʿalâ İfâḍati'l-envâr adıyla bir hâşiye yazmıştır (İstanbul 1300; Kahire 1328). 3. Zeynüddin İbn Nüceym, Fetḥu'l-ġaffâr (I-II, Kahire 1936). Taʿlîḳu'l-envâr ʿalâ ʿuṣûli'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 329; Cârullah Efendi, nr. 536; Hamidiye, nr. 430) ve Mişkâtü'l-envâr fî Uṣûli'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 368, Şehid Ali Paşa, nr. 654; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1352) adıyla da anılmaktadır. İbn Nüceym'in bu şerhi üzerine Abdurrahman el-Bahrâvî'nin bir hâşiyesi bulunmaktadır (I-II, Kahire 1936). 4. Molla Cîven, Nûrü'l-envâr (I-II, Beyrut 1406/1986). Eser üzerine Muhammed Abdülhalîm el-Leknevî

Ḳamerü'l-aḳmâr ʿalâ Nûri'l-envâr ismiyle bir hâşiye yazmıştır (Leknev 1877; I-II, Bulak 1316; I-II, Beyrut 1415/1995). 5. Zeynüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir (İbnü'l-Aynî), Şerḥu'l-Menâr (İstanbul 1292, İbn Melek'in Şerḥu Menâri'l-envâr'ı ile birlikte). 6. İbn Melek, Şerḥu Menâri'l-envâr fî uṣûli'l-fıḳh (İstanbul 1292, önceki eserle birlikte). Menâr'ın en yaygın şerhlerinden biri olup üzerine çeşitli hâşiyeler yazılmıştır. Bunlar arasında Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî'nin Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi İbn Melek ʿale'l-Menâr'ı (Râgıb Paşa Ktp., nr. 402, 404; Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 154, Reşid Efendi, nr. 1215, Cârullah Efendi, nr. 480), Azmîzâde Mustafa Hâletî'nin Netâʾicü'l-efkâr ʿalâ Şerḥi İbn Melek li'l-Menâr'ı (İstanbul 1315, 1317) ve Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî'nin Envârü'l-ḥalek ʿalâ Şerḥi'l-Menâr l'İbn Melek'i (İstanbul 1315) anılabilir. 7. Evliyaefendizâde Ahmed Ziyâeddin, Ḫulâṣatü'l-efkâr (İstanbul 1314). 8. Ebü'l-Fezâil Sa'deddin ed-Dihlevî, İfâḍatü'l-envâr fî iḍâʾeti uṣûli'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 501; Ayasofya, nr. 988; Damad İbrâhim Paşa, nr. 483; Fâtih, nr. 1410, 1411). 9. Hibetullah b. Ahmed et-Türkistânî, Tebṣıratü'l-esrâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2190). 10. Ekmeleddin el-Bâbertî, el-Envâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 537; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 187; Şehid Ali Paşa, nr. 651, 652). Ebüssuûd Efendi, Bâbertî'nin bu şerhinin giriş kısmı üzerine Ḥâşiye ʿalâ evâʾili Şerḥi'l-Menâr adıyla bir hâşiye yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2035, vr. 21-27). Bu hâşiye ayrıca S̱evâḳıbü'l-enẓâr fî evâʾili Menâri'l-envâr ismiyle de anılmaktadır (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 8025). 11. Cemâleddin Yûsuf b. Kûmârî Ankaravî, İḳtibâsü'l-envâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 757, Fâtih, nr. 1412, 1413; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1788). 12. Kıvâmüddin el-Kâkî, Câmiʿu'l-esrâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 501; Fâtih, nr. 1415-1421; Lâleli, nr. 753; Serez, nr. 541, 542). 13. Şerefeddin b. Kemal b. Hasan el-Kırîmî, Şerḥu Menâri'l-envâr (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1730; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 702). 14. Celâleddin Resûl b. Ahmed et-Tabbânî, Şerḥu Menâri'l-envâr (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 655). 15. Kara Sinan, Şerḥu Menâri'l-envâr (Süleymaniye Ktp., Yozgat, nr. 373). Zeynü'l-Menâr adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 539; Manisa İl Halk Ktp., nr. 422). 16. Alâeddin Ali b. Mûsâ Koçhisârî, el-Fevâʾidü'ş-şemsiyye li'l-Menâri'l-Ḥâfıẓıyye (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1398). 17. Cemâleddin Nukrekâr,

Şerḥu'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 760; Yûsuf Ağa, nr. 187). 18. Mîrek el-Buhârî diye tanınan Muhammed b. Mübârek Şah, Medârü'l-fuḥûl fî şerḥi Menâri'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 302). Müellif bu eserini Dâʾiretü'l-vüṣûl adıyla ihtisar etmiştir (Kalküta 1246; Leknev 1295). 19. Muhammed Emîn b. Muhammed Üsküdârî, Naẓratü'l-enẓâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 507; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 106, 107). 20. Muhammed b. Cirbâş b. Abdullah, Mirḳātü'l-efkâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 467; Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 900).

21. Şemseddin Muhammed b. Hüseyin en-Nûşâbâdî, Zübdetü'l-efkâr fî şerḥi'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 465; Adana İl Halk Ktp., Tüyatok, nr. 1161). 22. Bahrülulûm el-Leknevî, Tenvîrü'l-Menâr (Leknev 1295). Kaynaklarda ayrıca İbnü'r-Rabve, Bedreddin el-Aynî, Ömer b. İshak el-Gaznevî, Hattâb b. Ebü'l-Kāsım Karahisârî, Mevlâ Abdurrahman b. Saçlı Emîr, Bosna Kadısı Abdülhalîm b. Lutfullah er-Rûmî, Ziyâeddin Abdürrahîm b. Îsâ el-Bağdâdî, Muhammed b. Mahmûd el-Hüseynî gibi âlimlerin de Menâr'ı şerhettikleri belirtilmektedir.

Muhtasarları. 1. Nâsırüddin İbnü'r-Rabve, Ḳudsü'l-esrâr fi'ḫtiṣâri'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 664; Lâleli, nr. 3658). İbnü'r-Rabve bu muhtasarını Mekketü'l-muḫtâr fî şerḥi Ḳudsi'l-esrâr adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 764). 2. Ebü'l-İz Tâhir b. Hasan el-Halebî, Muḫtaṣarü'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 403; Hamidiye, nr. 617; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 525). İbn Habîb el-Halebî diye de meşhur olan müellifin bu muhtasarını Kāsım b. Kutluboğa Şerḥu Muḫtaṣari'l-Menâr (Ḫulâṣatü'l-efkâr; nşr. Züheyr b. Nâsırüddin, Dımaşk 1413/1993) ve Şemseddin Sivâsî Zübdetü'l-esrâr fî şerḥi Muḫtaṣari'l-Menâr (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2057; Erzincan, nr. 26/2; Fâtih, nr. 1426, 5374/3; Hamidiye, nr. 1222/2; ayrıca bk. Aksoy, s. 43-44) adıyla şerhetmiştir. 3. Nizâmeddin el-Bircendî, Şerḥu Muḫtaṣari'z-Zübde fî uṣûli'l-fıḳh (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 491; Yûsuf Ağa, nr. 186; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1335; Millî Ktp., nr. 1820). 4. Ali b. Muhammed, Esâsü'l-uṣûl (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 106, 3579; Lala İsmâil, nr. 706; Şehid Ali Paşa, nr. 986). Müellif daha sonra bu muhtasarını Şerḥu Esâsi'l-uṣûl adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 733). 5. Hızır b. Muhammed Amâsî, Ġuṣûnü'l-uṣûl (Amasya Beyazıt İl Halk Ktp.,

Tüyatok, nr. 409, 410, 1860). Müellif tarafından Şerḥu Ġuṣûni'l-uṣûl ismiyle şerhedilmiştir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 918). Bu şerh ayrıca Tehyîcü Ġuṣûni'l-uṣûl adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 698, Yozgat, nr. 757; Amasya Beyazıt İl Halk Ktp., Tüyatok, nr. 409/1). 6. Hasan Kâfî Akhisârî, Semtü'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1851/1; İÜ Ktp., AY, nr. 5317). Müellif bu eserini Şerḥu Semti'l-vüṣûl ilâ ʿilmi'l-uṣûl adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 466, 3610; Şehid Ali Paşa, nr. 640; Yazma Bağışlar, nr. 1575). 7. Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şihne, Tenvîrü'l-Menâr. Müellif tarafından Nihâyetü'n-nihâye adlı el-Hidâye şerhinin baş tarafına konmuştur (DİA, XXI, 221).

Manzum Hale Getirilmiş Şekilleri. 1. Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî, Manẓûmetü'l-kevâkib (Kahire 1317). Müellif bu eserini daha sonra İrşâdü'ṭ-ṭâlib ilâ Manẓûmeti'l-kevâkib adıyla şerhetmiştir (Bulak 1322-1324; el-Fevâʾidü's-semiyye ile birlikte, I-II, Bulak 1327). 2. Tâhâ b. Ahmed el-Kûrânî, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Menâr fî uṣûli'l-fıḳh (İstanbul 1316; nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, Kahire 1408/1988). Müellif önce el-Menâr'ı 177 beyitte manzum hale getirmiş, ardından veciz bir şekilde şerhetmiştir. 3. İbnü'l-Fasîh, Naẓmü Menâri'l-envâr (Süleymaniye Ktp., Çorlulu Ali Paşa, nr. 163). 4. Abdüllatîf b. Bahâeddin el-Bahâî eş-Şâmî, Ḳurretü ʿayni'ṭ-ṭâlib (İÜ Ktp., AY, nr. 1045). Eser Şerḥu Naẓmi'l-Menâr adıyla da anılmakta olup müellif Menâr'ı nazma çektikten sonra şerhetmiştir.

Türkçe Tercümeleri. 1. Mehmed Emin Konevî, Muhtasar Menar Tercümesi (İstanbul 1298, 1300). 2. Îsâ b. Mahmûd, el-Menâr'ın bir kısmını Usûl-i Fıkıhtan Rükn-i Sânî adıyla şerhetmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 2176). 3. Hekimbaşızâde Mehmed Sâdık, Tercüme-i Menâr (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 807; Fâtih, nr. 1425; İbrâhim Efendi, nr. 880). 4. Ömer el-Halvetî Manisavî, Menâr'ın Manzum Tercümesi (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 784).

BİBLİYOGRAFYA

Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr içinde, nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I-IV, tür.yer.; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şerḥu Ḥâfıẓıddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb (nşr. Salim Öğüt), [baskı yeri ve tarihi yok], neşredenin girişi, s. 40-41; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1824-1827; Brockelmann, GAL, II, 250-251; Suppl., II, 263-264, 773; Îżâḥu'l-meknûn, II, 554; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmü usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 121-129; Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Neşir (doktora tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 43-44; Ahmet Özel, Hanefî Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 72, 134, 135, 148.

Ferhat Koca

MENÂSIB-ı SİTTE

(bk. MANSIB).

MENÂSİK

(المناسك)

Hac ve umre sırasında yerine getirilen belirli davranışlar anlamında fıkıh terimi

(bk. HAC; UMRE).

MENÂT

(المناط)

Hükmün kendisine bağlandığı vasıf, illet anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte “iki şey arasında ilgi ve bağ kurmak, bağlamak” anlamındaki niyâta yahut inâta masdarından bir mekân ismi olan menât “ilgi ve bağ kurulan, dayanılacak yer” demektir. Meselâ, “Akıl mükellefiyetin menâtıdır” ifadesinde kelime bu anlamdadır. Fıkıh usulü terimi olarak menât mutlak kullanıldığında “illet” mânasına gelir ve “hükmün menâtı” denildiğinde hükmün kendisine nisbet edildiği, dayandırıldığı, hükme alâmet olarak konulan şey, kısaca hükmün illeti kastedilir. İllete menât denmesi lugavî mecazdır; çünkü hüküm illete bağlanınca bir başkasına bağlanmış somut şey gibi düşünülmüş, soyut olanın (ma‘kūl) somut olana (mahsûs) benzetilmesi yoluyla bir mecaz yapılmıştır. İllet ise usulcüler tarafından farklı biçimlerde tanımlanmakla beraber bunların “hükmü gösteren veya gerekli kılan yahut hükmün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mâna, gerekçe” şeklinde özetlenmesi mümkündür (Cessâs, IV, 9; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 230). “Bir şeyin diğer bir şeye illet olmasının menâtı” ifadesinde geçtiği üzere (İbn Emîru Hâc, III, 238) menât “illetin dayanağı” anlamında da kullanılmaktadır.

Fıkıh usulünde hükümlerin amaçlarını kavramayı ve bunların gerekçelerini belirlemeyi hedefleyen ta‘lîl işlemi ve bunun sonucunda tesbit edilen illet, gerek nasların yorumlanması gerekse yorum sınırlarını aşan diğer ictihad metotlarında önemli bir yere sahip olmakla beraber bu meseleyle ilgili tartışmalara daha çok kıyas bahislerinde yer verilmiştir. Usulcüler, nas ve icmâ ile gösterilmiş yahut ictihad yoluyla belirlenmiş illetin belli bir olaya uygulanması, hükmün ilgili nasta yer alan diğer vasıflarından ayıklanması ve illetin ictihad yoluyla belirlenmesi mânalarına gelmek üzere tahkīku’l-menât, tenkīhu’l-menât ve tahrîcü’l-menât adı

verilen üç türlü illet ictihadından söz ederler (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 230).

1. Tahkīku'l-menât. İllet nas, icmâ veya istinbat yoluyla bilindikten sonra bunun her bir olayda var olup olmadığını araştırmak demektir. Gerek ibadetlerde gerekse hukuk alanına giren meselelerde naslarda verilen ölçüler veya ictihad yoluyla belirlenen illetler özel olaylara uygulanırken bu yönteme başvurulur. Meselâ yakınların nafakalarını karşılamada yeterlilik, namazın geçerli sayılmasında kıbleye yönelme, şahitliğin kabul edilmesinde adalet ve şarabın haram kılınmasında sarhoşluk verme özelliği anılan konularda hükme dayanak teşkil eden birer menâttır. Bu konularda menât nas, icmâ veya istinbat yoluyla belirlenmiş olmakla beraber nafakaya hükmederken her şahıs için yeterliliği belirlemek, tereddütlü durumlarda belli bir cihetin kıble yönü olduğunu tayin etmek, bir kimsenin şahitliğinin kabul edilebilmesi için onun adalet vasfını taşıdığını tesbit etmek, şarap dışındaki içkilerde sarhoş edicilik özelliğinin bulunup bulunmadığını araştırmak birer tahkīku'l-menât ictihadıdır (a.g.e., II, 230; Seyfeddin el-Âmidî, III, 279; Şâtıbî, IV, 90-91).

Tahkīku'l-menât uygulamaya yönelik bir ictihad olduğundan değişik alanlarda karşılaşılan fıkhî sonuç bağlanabilecek olayların her birine ait hükmün belirlenmesinde başvurulması kaçınılmaz bir yöntemdir. Zira hükmün kapsamına girdiği kabul edilen her olay kendine özgü yeni bir hadise olup daha önce benzeri vukua gelmemiştir; öncekilere ne kadar benzerse benzesin bu olayı değerlendirecek fakihin veya mükellefin başına gelmiş değildir. Dolayısıyla bu olayın da gerçekten o hükmün kapsamında olup olmadığını araştırmak, yani o konuda yeniden ictihad etmek gerekir. Bu bakımdan tahkīku'l-menât fıkhî bir meselenin hükmünü araştırmak isteyen ilim adamı, hâkim veya müftünün, hatta her mükellefin başvurması gerekli bir yöntem olarak görülmüş, bu ictihad usulünün sona ereceğini düşünmenin mükelleflerin fiillerine ilişkin dinî hükümlerin zihin dışındaki varlığını kabul etmemekle aynı anlama geleceği vurgulanarak tahkīku'l-menâtın sürekliliği ifade edilmiştir (Şâtıbî, IV, 91-93). Tahkīku'l-menât ictihadı bütün dinlerin ve hukuk sistemlerinin vazgeçilmez gereklerinden olup kıyasa karşı çıkanların bile onayladıkları bir yöntemdir ve cevazı konusunda usulcüler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 231).

Diğer usulcülerden farklı olarak Şâtıbî tahkīku'l-menâtın özel ve genel olmak üzere iki kısma ayrılabileceğini söylemiş, özel olanı yukarıda

açıklandığı tarzda illetin her bir muayyen hadisede araştırılması, genel olanı ise belli konu başlıklarıyla (türleri) ilgili olarak menât belirleme şeklinde tanımlamış, ancak türlerle ilgili ictihadın muayyen şahıs ve olaylar hakkındaki ictihada duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmayacağını vurgulamıştır. Genel olanı izah ederken de hac görevini yerine getiren ihramlı kişinin yasağa rağmen avlanması halinde avladığı hayvana bedel bir kurban kesmesini emreden âyet gereğince (el-Mâide 5/95) öldürülen hayvan türüne bedel olan hayvan türünün, meselâ yırtıcı hayvana bedel koç, ceylana bedel keçi türünün belirlenmesini örnek göstermiştir (el-Muvâfaḳāt, IV, 93-94, 96-99).

2. Tenkīhu'l-menât. Açıkça belirtilmese de nassın illet olduğuna delâlet ettiği bir vasfı, birlikte zikredilen ve hükmün illeti sayılamayacak diğer vasıflardan ayıklamak için yapılan araştırma demektir. Meselâ bir bedevînin derin pişmanlık duygusu içinde gelerek ramazan gününde oruçlu iken karısıyla cinsî münasebete girdiğini söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in onun ödemesi gereken kefâreti açıklayan hadisi (Buhârî, "Ṣavm", 30; "Edeb", 68; Müslim, "Ṣıyâm", 81) incelenmiş, adı geçen kimsenin bedevî, Arap veya muayyen bir şahıs olmasının, olayın münhasıran o zamanda meydana gelmesinin, ilişkide bulunduğu kadının kendi karısı veya belli biri olmasının hadiste belirtilen kefâret hükmüne etkisinin bulunmadığı anlaşılmış ve bu hükmün illetinin mükellef bir kişinin ramazan ayında oruçlu olduğunu bilerek cinsî münasebette bulunması olduğu sonucuna varılmıştır. İşte hadiste geçen ve hükmün illeti sayılamayacak olan bu vasıfların ayıklanmasına fıkıh usulünde tenkīhu'l-menât adı verilir. Usul açısından tenkīhu'l-menât işlemi bu olmakla beraber anılan örnekte Hanefî ve Mâlikîler yeme ve içmeyi cinsî münasebete kıyas ederek ramazan günü kasten yemek ve içmek suretiyle orucunu bozan kişilere de kefâret gerekeceği sonucuna ulaşmışlardır. Bir başka izaha göre Şâfiî ve Hanbelîler, ayıklama işlemini yukarıda belirtilen noktada durdururken Hanefî ve Mâlikîler bunu ilerleterek "ramazanda orucu bozan fiillerden birini bile bile yaparak ona gösterilmesi gereken saygıyı ihlâl etmek" şeklinde daha kapsamlı bir vasfa ulaşmışlardır. Hanefîler, kefâret konularında kıyas yapılmasına karşı oldukları halde bu meselede "istidlâl" adını kullanarak istisnaî bir hüküm verme yolunu seçmişlerdir. Ancak onlar, ramazan günü kasten yeme ve içme fiillerinden dolayı kefâret gerekeceği hükmüne söz konusu eylemlerin cinsî münasebete kıyas edilmesi yoluyla değil, "Kim

ramazanda -kasten-orucunu bozarsa ona zıhâr yapan kişiye verilen ceza gerekir" (bu rivayet hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbn Hacer el-Askalânî, I, 279) anlamındaki hadisten hareketle ulaştıklarını ileri sürerler (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 163; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 231-233, 284-285; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 412-414; Seyfeddin el-Âmidî, III, 264-265; Şâtıbî, IV, 95-96).

Fahreddin er-Râzî, tenkīhu'l-menâtın illeti belirleme yöntemlerinden sebr ve taksim metoduyla aynı olduğunu ileri sürmüştür (el-Maḥṣûl, II, 359). Fakat sebr ve taksim illetin belirlenmesi için, tenkīhu'l-menât ise illetin tayini değil -nasta yer alıp-illet olmaya elverişli bulunmayan vasıfların belirlenip ayıklanması için yapılan çalışmayı ifade ettiğinden (İbnü'l-Hâcib, II, 236; Beyzâvî, III, 87; Zerkeşî, V, 258) bunların birbirinden ayrı yöntemler olarak değerlendirilmesi daha isabetli görünmektedir. Tenkīhu'l-menâtta menât istinbat yoluyla değil nasla bilindiği için bu yöntem kıyası şer'î bir delil saymayanların çoğunluğu tarafından da onaylanmış; ancak tahkīku'l-menâta göre daha alt mertebede sayılmıştır. Sadrüşşerîa tenkīhu'l-menâtın makbul bir yöntem olması halinde sonuç itibariyle nas, icmâ ya da münasebet metoduna dayandığı için Hanefîler tarafından söz konusu edilmediğini belirtir (et-Tavżîḥ, II, 174). İbnü'l-Hümâm ise bu yönteme her müctehidin başvurmak zorunda olduğunu söyler (et-Taḥrîr, III, 193).

3. Tahrîcü'l-menât. Nas veya icmâda yer alan fıkhî bir hükmün bu kaynaklarda belirtilmeyen illetini ortaya çıkarmak üzere yapılan ictihad demektir. Kur'ân-ı Kerîm'deki bir âyette (el-Mâide 5/90) kesin dille yasaklanan şarabın haram kılınmasındaki illetin "sarhoş edicilik" vasfı olduğunu ictihad yoluyla belirlemek tahrîcü'l-menât işlemine örnek gösterilebilir. Bazı fakihler ise anılan örnekte hükmün illeti olan bu niteliğin bizzat naslarda (hadisler) belirtildiği, dolayısıyla bunu tesbit etmek için ictihada gerek

bulunmadığı kanaatindedir. Usulcüler, illetin ictihad yoluyla belirlenmesi için başvurulabilecek münasebet (ihâle, maslahat, istidlâl, riâyetü'l-makāsıd), te'sîr, sebr ve taksim, devran, tard gibi metotlar üzerinde geniş biçimde durmuşlardır. Bunlar arasında hükümle hükme illet olabilecek vasıf arasındaki uygunluğun araştırılması anlamına gelen "münâsebe" metodu ağırlıklı bir yere sahiptir (bk. MASLAHAT). Usul âlimlerince kabul

edilmesi bakımından diğer iki ictihad usulüne göre daha alt mertebede bulunan tahrîcü'l-menât Zâhirîler, Şiîler ve Bağdat Mu'tezile ekolünün bir kısmı tarafından geçerli bir yöntem olarak görülmez.

Menât kavramı ve bu kavramın üçlü tasnifi daha çok Şâfiî usulcülerince geliştirilmiş olup bilhassa klasik dönem Hanefî usul eserlerinde bu üçlü sınıflamaya rastlanmaz. Ancak İbnü'l-Hümâm, Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştirmek amacıyla kaleme aldığı et-Taḥrîr adlı kitabında Hanefîler'in bu tasnifteki gibi bir terminoloji geliştirmemiş olsalar da bunların hepsinin mânalarıyla amel ettiklerini belirtir. Onun eserini şerheden öğrencisi İbn Emîru Hâc ise Hanefîler'in ihâle (münasebet) yoluyla tahrîcü'l-menât ictihadını benimsemediklerine dikkat çekerek "bunların hepsi" demesine karşı çıkar ve "çoğunlukla" denmesinin daha uygun düşeceğini ifade eder (et-Taḳrīr ve't-taḥbîr, III, 193). İlleti ve dolayısıyla kıyas işlemini disiplin altına almaya yönelik gayretlerin bir parçası olarak usul literatüründe yer alan menât kavramı etrafındaki açıklama ve tartışmaları illet kavramına ilişkin tesbitler ışığında değerlendirmek uygun olur (bk. İLLET).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nvṭ" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1415; Buhârî, "Ṣavm", 30, "Edeb", 68; Müslim, "Ṣıyâm", 81; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 9; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, II, 163; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 230-234, 284-308, 323-324; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kübeysî), Bağdad 1390/1971, s. 23, 397-435; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, II, 311-359; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 264-265, 279-280; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 233-244; Beyzâvî, Minhâcü'l-vüṣûl (Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi'l-Minhâc içinde, nşr. Şa'bân M. İsmâil), Kahire 1402/1982, III, 87; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde, nşr. M. Adnân Dervîş), Beyrut 1419/1998, II, 174; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, IV, 89-105; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt

1413/1992, V, 255-259; İbn Hacer el-Askalânî, ed-Dirâye fî taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Hidâye, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 279-280; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, III, 192-193; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Beyrut 1403/1983, III, 192-193, 238; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 210-222, 238; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ mez̲hebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel, Dımaşk 1919, s. 142-144; M. Mustafa Şelebî, Uṣûlü’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 248-251; Abdülhakîm Abdurrahman Es‘ad es-Sa‘dî, Mebâḥis̱ü’l-ʿille fi’l-ḳıyâs ʿinde’l-uṣûliyyîn, Beyrut 1406/1986, s. 507-520; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 1990, s. 147-148; İdrîs Hammâdî, el-Ḫiṭâbü’ş-şerʿî ve ṭuruḳu istis̱mârih, Beyrut 1994, s. 385-404; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli’l-fıḳh ʿinde’l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1565-1568; H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, DİA, XXV, 530.

Ferhat Koca

MENÂT

(المناة)

İslâm öncesi Arap toplumundaki putlardan biri.

İslâm’dan önce Arap putperestliğinde üstün varlıkla (Allah) insanlar arasındaki aracı tanrılardan biri de Kur’an’ın bildirdiğine göre (en-Necm 53/19-20), putperest Araplar tarafından Allah’ın kızları olarak kabul edilen Lât ve Uzzâ ile birlikte Menât adlı puttur. Menât, Sâmî panteonunun en eski ilâhlarından biridir. Onun adına, Babilonya verimlilik ilâhesi İştar’ın isimlerinden biri olan Menutum şekliyle Sargon öncesi dönemde de rastlanmaktadır (Bottero, s. 30). Kur’an’da Menât kelimesi elif harfiyle olduğu gibi vav harfiyle “منوة” olarak da yazılmaktadır ki Lihyânî dilinde manat ve Nabatî dilinde manawatu şeklindedir (Wellhausen, s. 28; Lidzbarski, I-II, 313; Winnett, XXX [1940], s. 119). Milâttan önce V ve IV. yüzyıllara ait Lihyânî metinlerinde Allah ve üç ilâhe inancına tesadüf edildiği gibi Semûdî ve Nabatî belgelerinde de Menât adı geçmektedir (Winnett, XXX [1940], s. 116). Kitâb-ı Mukaddes’te “mnv” kökündeki v, i harfine dönüşmekte ve kelime Meni şeklini almaktadır (İşaya, 65/11), Sallier papirüsünde Meni, Mısır dininde ilâh Ptah’ın evindeki dokuzlu ilâh grubunda yer alan bir Sâmî ilâh diye takdim edilmektedir (Pritchard, s. 250). Meni, Bâbil esareti sonrasında bazı yahudilerin taptığı kader kısmet putunun adıdır ve Menât’ın karşılığı olarak kabul edilmektedir (IDB, III, 350).

Gerek Menât gerekse Meni isminin menşei olan ve bütün Sâmî dillerde bulunan “mnv” (mny) kökü “saymak” yani “hayatın günlerini saymak”, dolayısıyla “ölüm” (meniyye) ve “paylaşmak” (herkese hissesini vermek, dolayısıyla kader, tâlih) anlamlarına gelmektedir (Bezold, s. 176; Gesenius - Buhl, s. 43 vd.; IDB, III, 350). Müslüman dilciler de Menât kelimesinin “kader” veya “ölüm“ mânasındaki “mnv” (mny) kökünden gelmiş olabileceğini belirtmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “mny” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “mny” md.). Kelimenin “kesmek” anlamına geldiği, taştan özel bir şekilde kesildiği için Menât’a bu adın verildiği de nakledilmektedir (Mustafavî, XI,

188). Yâkūt ise Menât'ın "kader, ölüm" veya "imtihan" mânasındaki menâdan gelmiş olabileceğini belirtmektedir (Muʿcemü'l-büldân, V, 205). Menât kelimesi, muadili olan Grek-Roma kader ilâhlarının isimleriyle (Tukhai ve Fortunae) aynı anlamdadır. Bu kullanım Semûd ve Nabatî dillerinde de vardır (van Branden, s. 110). Palmir'de Menât kader ilâhesi Nemesis gibi bir platform üzerine oturmuş, elinde bir âsa tutar vaziyette tasvir edilmiştir (Starky, s.103).

İbnü'l-Kelbî'ye göre Menât, Araplar'ın taptıkları putların en eskisiydi ve bütün Araplar ona saygı gösteriyordu. Fedek'te olduğu da rivayet edilmekle birlikte (Ya'kūbî, I, 255) Menât, Mekke ile Medine arasında Kudeyd'e yakın, Medine'ye 15 km. mesafedeki Müşellel denilen yerde deniz kenarında Hüzeyl kabilesine ait siyah bir kaya idi. Menât'a ait bir ev, hediyelerin konulduğu bir oda ve bekçi vardı.

Menât'ın bir kayadan ibaret olduğu, kesilen kurbanların kanları orada akıtıldığı için bu adın verildiği ileri sürüldüğü gibi taştan yontulmuş, deniz kenarında dikili bir heykel olduğu da nakledilmektedir. Menât sunağında kurban kesilmesi onun yağmur yağdırması içindir. Bu da gösteriyor ki Menât rüzgârı estiren, bulutları getiren ve yağmur yağdıran bir ilâhtır; dolayısıyla onun deniz ve su ile alâkası vardır ve belki de bu sebepten onu sembolize eden kaya deniz kenarına dikilmiştir (Cevâd Ali, VI, 247). Evs ve Hazrec kabileleri başta olmak üzere Araplar buraya o kadar çok önem veriyorlardı ki Menât'ı ziyaret edip başlarını tıraş etmedikçe Mekke'de yaptıkları haccın tamam sayılmadığına inanıyorlardı.

Menât Mâbedi, Mekke fethinin ardından çevredeki putları yıkmak için çeşitli birliklerin gönderilmesi çerçevesinde, 25 Ramazan 8 (16 Ocak 630) tarihinde Hz. Peygamber'in görevlendirdiği Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî tarafından ortadan

kaldırılmıştır (İbn Sa'd, II, 147; Taberî, II, 164). Bu hadisenin Mekke'nin fethi için Medine'den hareket edildikten dört veya beş gece sonra vuku bulduğu, Resûl-i Ekrem'in Menât Mâbedi'ni yıkmak üzere Ali b. Ebû Tâlib'i gönderdiği, onun da mâbedi yıkıp oradan aldıklarını Resûlullah'a getirdiği, içlerinde Gassân Kralı Hâris b. Ebû Şemir el-Gassânî'ye ait "mihzem" ve "resûb" adında iki kılıcın da olduğu ve Hz. Peygamber'in bu

kılıçları Hz. Ali’ye verdiği de rivayet edilmiştir. Fakat aynı kaynaklar, bu kılıçların Tay kabilesinin putu olan Füls (Fils veya Fels) Mâbedi’nde bulunduğunu da nakletmektedir (İbnü’l-Kelbî, s. 30; Yâkūt, V, 205). Bir rivayette ise putu yıkmaya Ebû Süfyân b. Harb’in gönderildiği belirtilir (İbn Hişâm, I, 90).

Hadislerde, ensarın müslüman olmadan önce Menât putuna Müşellel’de ibadet ettiği ve bunun için ihrama girdiği, müslüman olduktan sonra ise Safâ ile Merve arasındaki sa‘y konusunda şüpheye düştüğü için Bakara sûresinin 158. âyetinin indirildiği bildirilmektedir (Buhârî, “Ḥac”, 79; “ʿUmre”, 10; “Tefsîr”, 2/21; Müslim, “Ḥac”, 260, 261, 263).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mny” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “mny” md.; Mustafavî, et-Tahḳīḳ, XI, 188; Buhârî, “Ḥac”, 79, “ʿUmre”, 10, “Tefsîr”, 2/21; Müslim, “Ḥac”, 260, 261, 263; İbnü’l-Kelbî, Putlar Kitabı: Kitâb al-Asnâm (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, s. 29-30; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), I, 90; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 146-147; Ya‘kūbî, Târîḫ, I, 255; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1987, II, 164; Zemahşerî, el-Keşşâf, Riyad 1998, V, 643; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 204-205; J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1897, s. 28; M. Lidzbarski, Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik, Weimar 1898, I-II, 313; C. Bezold, Babylonisch-assyriches Glossar, Heidelberg 1926, s. 176; W. Gesenius - Fr. Buhl, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über des Alte Testament, Berlin 1949, s. 43 vd.; J. B. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton 1950, s. 250; A. van Branden, Les inscriptions thamoudéennes, Louvain 1950, s. 110; J. Starky, Palmyre, Paris 1952, s. 103; J. Bottero, “Les divinités sémitiques anciennes en Mesopotamie”, Le antiche divinita semetiche (ed. S. Moscati), Roma 1958, s. 30; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 246-250; F. V. Winnett, “The Daughters of Allah”, MW, XXX (1940), s. 113-130; J. Gray, “Meni”, IDB, III, 350; T. Fahd, “Manāt”, EI² (Fr.), VI, 358.

Tevfîk Fehd

MENÂZIR

(bk. İLM-i MENÂZIR).

MENÂZIRÜ'l-AVÂLİM

(مناظر العوالم)

Âşık Mehmed'in (ö. 1006/1598'den sonra) coğrafî, kozmografik ve topografik eseri

(bk. ÂŞIK MEHMED).

MENÂZİLÜ’s-SÂİRÎN

(منازل السائرين)

Hâce Abdullah-ı Herevî’nin (ö. 481/1089) tasavvuf makamlarına dair eseri.

Sûfî müelliflerin bir kısmı tasavvufî hal ve makamları bir veya birkaç cümle ile anlatırken bazıları bu konuda müstakil eserler kaleme almışlardır. Abdullah-ı Herevî’nin 100 temel tasavvuf terimini açıklayan Menâzilü’s-sâ˒irîn’i bu ikinci gruptandır. Eser, Herevî’nin daha önce Farsça kaleme aldığı Ṣad Meydân adlı kitabının (nşr. Revân Ferhâdî, Tahran 1361 hş.) genişletilmiş şeklidir.

Eserin mukaddimesinde Herevî, Cibrîl hadisinde yer alan (Buhârî, “Tefsîr”, 31/2, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1) ve “Allah’a onu görür gibi ibadet etme” diye tarif edilen ihsan konusuna dikkat çektikten sonra kitabın bir anlamda bu hadisin şerhi olduğunu ifade etmiş, ayrıca dinin emirlerini ihlâsla yerine getirme, sünnete bağlılık, haramlardan uzak durma, yaratıklara şefkat gösterme, insanlara öğüt verme, vakti iyi değerlendirme gibi konulara titizlikle uyulmasını istemiştir. Eser “bidâyet, ebvâb, muamelât, ahlâk, usul, edviye, ahval, velâyet, hakikat, nihayet” başlıklı on bölüme ve her bölüm on alt bölüme ayrılmış, böylece 100 terimin açıklaması yapılmıştır. Her terimin bir âyetle veya âyetin bir bölümüyle ilişkilendirilmesine özel bir gayret gösterilen eserde hadisler delil olarak kullanılmamış, sûfîlerin görüş ve yorumlarına da yer verilmemiştir. Müellif havf, istikamet, hikmet, muhabbet, tevhid gibi terimlere âyetlerden kolayca örnek bulurken tecrid, vecd, edep gibi Kur’ân-ı Kerîm’de zikredilmeyen terimlere dair örneklerin seçiminde zaman zaman zorlanmış ve yorumlara başvurmuştur. İlk defa Herevî tarafından yapılan bu onlu ve yüzlü tasnifte anlam ve kavram itibariyle birbirine yakın terimler bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Sahv dışındaki doksan dokuz terim üç farklı şekilde yorumlanmış; ilk yorum tasavvufî hayatın içinde olmayanlar, ikinci yorum sâlikler, üçüncü yorum muhakkik sûfîler için yapılmıştır. Bazan bu üç aşamalı yorum tövbe teriminde olduğu gibi beşli bir şekil almıştır.

Terimlerin çok kısa ve çarpıcı ifadelerle ve secili bir üslûpla açıklanması Menâzilü’s-sâ˒irîn’in ezberlenmesini kolaylaştırmışsa da sanatlı ifadeler yer yer metnin anlaşılmasını güçleştirmiştir. Eserin birçok kişi tarafından şerhedilmesinin bir sebebi de budur. Muhtelif şerhleri yapılan eser sûfî çevrelerin dışında da ilgi görmüştür. Bunun başlıca sebebi, Herevî’nin tasavvufî düşünceleri dile getirirken ihtiyatlı bir dil kullanması ve tartışmalı konulara girmemesi, diğer bir sebebi de eserin Selefiyye’nin önde gelen isimlerinden İbn Kayyim el-Cevziyye tarafından şerhedilmesidir. Ancak İbn Teymiyye Menâzilü’s-sâ˒irîn’e talebesi kadar müsamahalı bakmamış, eseri zaman zaman eleştirmiş, hatta Herevî’nin tevhidi açıklarken Hulûliyye’ye kaydığını ifade etmiştir (Mecmû˓u fetâvâ, V, 126).

Menâzilü’s-sâ˒irîn ilk defa 1910’da Kahire’de basılmış, eseri ayrıca Serge de Laugier de Beaurecueil, edisyon kritiğini

yaparak Fransızca tercümesi ve geniş bir incelemeyle birlikte Les étapes des itinérants vers Dieu adıyla yayımlamıştır (Kahire 1962). Daha sonra İbrâhim Atve Avad (Kahire 1977) ve A. G. Revân Ferhâdî tarafından da (Tahran 1361 hş./1982) neşredilmiştir.

Eserin ilk şârihlerinden Afîfüddin et-Tilimsânî âyetlerin yanı sıra elli kadar hadise yer vermiştir. Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Gazzâlî, Kuşeyrî, Nifferî gibi sûfîlerin görüşlerinden de istifade eden Tilimsânî, Hallâc-ı Mansûr’u “şatah-ı fâhiş sahibi” ifadesiyle eleştirmiştir (Şerḥu Menâzili’s-sâ˒irîn, II, 179, 375). Abdürrezzâk el-Kâşânî Menâzil’i vahdeti vücûd bağlamında şerhetmiştir (nşr. Ali Şirvânî, Tahran 1373 hş.). İbn Kayyim el-Cevziyye kitabı Medâricü’s-sâlikîn adıyla genişçe şerhederken (Kahire 1983) vahdeti vücûd ile ilgili yorumlara girmemiş ve zaman zaman Herevî’yi tenkit etmiştir. Ebû Muhammed Kaysî Medâricü’s-sâlikîn’e ta‘lik yazmış, Âişe bint Yûsuf ed-Dımaşkī da el-İşârâtü’l-ḫafiyye fi’l-menâzili’l-˓aliyye adıyla eseri ihtisar etmiştir. Medâricü’s-sâlikîn’in Türkçe tercümesi de yayımlanmıştır (trc. Ali Ataç - Adil Bebek v.dğr., İstanbul 1990).

Serge de Laugier de Beaurecueil, Mahmûd b. Hüseyin el-Firkâvî şerhinin edisyon kritiğini yapmış (Kahire 1953), ardından bu metni müellifin Ṣad Meydân ve ˓İlelü’l-maḳāmât adlı kitaplarıyla birlikte Fransızca’ya çevirerek Chemin de Dieu adıyla yayımlamıştır (Paris 1985). Sedîdüddin

Abdülmutî‘ el-İskenderî’nin şerhinin edisyon kritiği de aynı araştırmacı tarafından yapılmıştır (Kahire 1954).

Eser ayrıca Ahmed b. İbrâhim el-Vâsıtî, Mahmûd b. Muhammed Dergezinî, Cemâleddin Yûsuf-ı Fârisî, Şemseddîn-i Tabedekânî, Şemseddin Muhammedi Tüsterî, Abdülganî-i Tilimsânî, Zeynüddin Cârullah, Abdullah el-Münâvî tarafından Arapça, Şîr Muhammed tarafından Farsça olarak şerhedilmiştir (Brockelmann, I, 774). Kitabı son olarak Mahmûd Ebü’l-Feyz el-Menûfî et-Temkîn fî şerḥi Menâzili’s-sâ᾿irîn adıyla şerhetmiştir (Kahire 1969).

Menâzilü’s-sâ᾿irîn’i Nûreddinzâde Muslihuddin Mustafa Şerh-i Menâzil (İÜ Ktp., TY, nr. 3689), Mehmed Fikrî Kırîmî Âb-ı Hayât (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 473) adıyla Türkçe’ye çevirip şerhetmiştir. İsmâil Rusûhî Ankaravî’nin Minhâcü’l-fukarâ adlı eseri (İstanbul 1286) geniş ölçüde Menâzilü’s-sâ᾿irîn’in tercüme ve şerhidir. Ahmed Bîcan’ın Kitâbü’l-Müntehâ’sının beşinci bölümü de Menâzilü’s-sâ᾿irîn’in Türkçe tercümesidir. Gümüşhanevî, Câmiʿu’l-uṣûl’ünde Menâzilü’s-sâirîn’deki 100 terimden her birinin on tecellisini göstererek menzil sayısını 1000’e çıkarmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Tefsîr”, 31/2, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1; Hâce Abdullah-ı Herevî, Menâzilü’s-sâ᾿irîn (nşr. S. de Laugier de Beaurecueil), Kahire 1962, ayrıca bk. neşredenin girişi; Afîfüddin et-Tilimsânî, Şerḥu Menâzili’s-sâ᾿irîn (nşr. Abdülhâfız Mansûr), Tunus 1989, II, 179, 375; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, V, 126; XIII, 229; Brockelmann, GAL Suppl., I, 774; Mustafa Kara, “Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûlü Aşere Geleneği”, Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 173-174, İstanbul 1980, s. 10-14; Nihat Azamat, “Câmiu’l-usûl”, DİA, VII, 134-135.

Erhan Yetik

MENBİC

(منبج)

Kuzey Suriye'de tarihî bir şehir.

Türkiye'den kaynağını alarak Fırat'a kavuşan Sacur çayının güneyinde Halep'i Urfa'ya bağlayan önemli bir ticaret yolunun üstündedir. Eski adı Bambyke (Süryânîce Mabbug) veya Hierapolis olan şehrin tarihi Asurlular devrine kadar uzanır. Fırat nehri üzerindeki geçitleri kontrol eden bir mevkide verimli bir ovada kurulan Menbic Ortaçağ'da meyve ağaçlarıyla çevriliydi ve "bombassino" (bombagio) denen pamuklu kumaş dokumacılığı ile tanınmıştı. Hıristiyanlığın doğuşundan önce putperestliğin önemli bir merkezi olan şehirde Hıristiyanlığın kabulünden sonra yeni dinin kutsal emanetlerine karşı duyulan hayranlık putperestliğin yerini almış ve pek çok dindar kişiyi buraya çekmiştir.

Menbic, Bizans döneminde monofizitlerin bir merkezi ve doğuya düzenlenen askerî seferlerde ordunun toplanma yeri oldu. V. yüzyılda burada yaşayan din adamı Philoxenus İncil'i Süryânîce'ye çevirdi. 531'de Sâsânî Hükümdarı Kubâd'ın (Kavaz) işgal ettiği şehri Bizanslı Kumandan Belisarius geri aldı. 540'ta Sâsânîler ile Bizans arasında "ebedî sulh" yapılmasına rağmen Sâsânî hükümdarı tekrar şehre hücum etti. Bir âteşkede yaptırarak buraya Manbik adını verdi. Daha sonra bu isim Arapça'da Menbic'e dönüşmüştür. VII. yüzyılda Sâsânîler'in Suriye, Filistin ve Mısır topraklarına saldırması üzerine Bizans İmparatoru Herakleios bir sefer düzenleyerek elden çıkan bölgeleri ve bu arada Menbic'i geri aldı (630).

İslâm fütuhatı döneminde 16 (637) yılında İyâz b. Ganm, Menbic önüne gelince halk şehri kendiliğinden teslim etti ve anlaşma yaptı. Emevîler zamanında Yezîd b. Muâviye veya babası Kınnesrîn idarî birimini (cünd) kurunca Antakya, Menbic ve çevresini de buraya bağladı. 131 (748) yılındaki depremde Ya'kūbî kilisesi çöktü ve pek çok kişi öldü. 170'te (786) Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd Menbic'i Kınnesrîn cündünden ayırarak Bizans'a yapacağı seferler için yeni tesis ettiği Avâsım bölgesinin merkezi

haline getirdi. Halife Emîn, Menbic'de birçok bina inşa ettirdi ve Bizans'a karşı yaz seferlerini buradan başlattı.

264'te (878) Ahmed b. Tolun Suriye'yi istilâ edince Menbic'i de hâkimiyeti altına aldı. Şehir IV. (X.) yüzyılda Hamdânîler'in eline geçti. Hamdânîler'in Halep emîri Seyfüddevle buraya amcazadesi şair Ebû Firâs'ı vali tayin etti (336/947). Bizans Kumandanı Nikephoros Phokas 962'de Suriye üzerine yürüdüğünde Menbic önüne geldi ve Ebû Firâs'ı esir aldı. Ertesi yıl imparator olan Nikephoros Phokas 966'da tekrar Menbic önüne geldi; şehirde saklanan ve üzerinde Hz. Îsâ'nın tasviri bulunan kutsal kiremidi (keramidion) aldı. 974 yılında İmparator Ioannes Çimiskes Menbic'i zaptetti ve Hz. Îsâ'nın nalınları ile Hz. Yahyâ'nın kanlı saçlarını alarak İstanbul'a götürdü.

415 (1024) yılında Mirdâsîler'den Sâlih Menbic'i ele geçirdi. Mirdâsîler'den Reşîdüddevle Mahmûd ile amcası Rakka hâkimi Ebû Düâbe Atıyye arasında Ramazan 457'de (Ağustos 1065) yapılan anlaşma uyarınca şehir Atıyye'nin idaresine bırakıldı. 1069'da Bizans İmparatoru IV. Romanos Diogenes, Selçuklu akınlarına karşı doğuya yaptığı seferde Umur Tekin adlı bir Türk emîrinin savunduğu stratejik öneme sahip Menbic'i aldı, kalesini güçlendirdi, böylece Antakya ile Urfa arasındaki bağlantıyı sağladı. İmparator Malazgirt Savaşı'nda yenilince (463/1071) şehri Sultan Alparslan'a devretmek zorunda kaldı. 468 (1075-76) yılından itibaren Selçuklu emîrleri tarafından yönetilen Menbic 477'de (1084) Ukaylî Emîri Müslim b. Kureyş'in hâkimiyetine girdi. 479'da (1086) Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah Menbic'in idaresini Kasîmüddevle Aksungur'a verdi. Sultanın 485 (1092) yılında vefatından sonra şehrin idaresi Aksungur'u öldüren Suriye Selçuklu Hükümdarı Tutuş'un eline geçti (487/1094).

Urfa Haçlı Kontu Baudouin ve kuzeni Tel Bâşir senyörü Joscelin de Courtenay, Antakya Prinkepsi Tankred ile iş birliği yapan Halep Meliki Rıdvân'a karşı Çavlı ile birlik olup 502'de (1108-1109) Menbic'de buluştular. 514 (1120) yılında Joscelin Menbic'e saldırarak büyük zarar verdi (Demirkent, II, 20). Artuklu Belek b. Behrâm, hakkında duyduğu bir söylentiden dolayı Menbic hâkimi Hassân b. Gümüştegin'e kızdı ve gönderdiği kuvvetlerle onu yakalatıp hapse attı. Ardından kendisi de Menbic'e geldi (Safer 518 / Nisan 1124). Bu arada Hassân'ın yardım

istediği Tel Bâşir senyörü Joscelin ordusuyla şehrin önüne geldi. Belek, Joscelin ile yaptığı savaşı kazandıktan bir gün sonra iç kaleden atılan bir okla vurulup öldü (a.g.e., II, 48 vd.). Belek'in ölümünden sonra Hassân serbest bırakıldı ve Menbic'e geri döndü. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî, 521'de (1127) Musul'dan Halep'e giderken yolu üzerinde bulunan Menbic halkı kendisine itaatini bildirdi (İbnü'l-Adîm, II, 242). Menbic sahibi Hassân, özellikle Nûreddin Mahmud Zengî döneminde Tel Bâşir'in Franklar'dan alınıp Urfa Haçlı Kontluğu'nun ortadan kaldırılması hususunda büyük yararlık gösterdi.

Menbic 571'de (1175-76) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hâkimiyetine geçti. Selâhaddin 579'da (1183) şehrin idaresini kardeşi el-Melikü'l-Âdil'e verdi. Eyyûbîler zamanında hânedan mensupları arasında sık sık el değiştiren Menbic ve çevresi 615 (1218) yılında Anadolu Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a bağlı kuvvetler tarafından ele geçirildi. Ancak Selçuklular daha sonra şehri tekrar Eyyûbîler'e terketmek zorunda kaldılar.

625'te (1228) Celâleddin Hârizmşah'ın orduları Menbic'e kadar ilerlediyse de kışın yaklaşması sebebiyle geri çekildiler. Celâleddin'in ölümünden sonra dağılan Hârizmli askerlerin bir kısmı Menbic'e girip şehri yakıp yıktı (637/1239-40). İlhanlı kuvvetleri 657'de (1259) Fırat'ı geçip şehri yağma ettiler. Kilikya Ermeni hâkimi Leon ile Memlük Sultanı Kalavun arasında 684 (1285) yılında yapılan antlaşmaya göre Menbic Mısır şehirleri arasında yer almaktaydı. 699'da (1300) şehir yine Moğollar'ın hücumuyla büyük tahribata uğradı. VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında Menbic küçük bir nâiblik haline getirildi. Türkmen Emîri Mintaş 721'de (1321) şehri birkaç gün kuşattıktan sonra ele geçirip birçok kişiyi katletti. 748 (1347) yılında çekirge sürülerinin saldırısına uğrayan Menbic ertesi yıl veba salgını ile perişan oldu.

XIV. yüzyılda Menbic önemini büyük ölçüde kaybetti. Halep'ten Fırat'ı aşıp doğuya giden yol daha güneyden geçmekteydi. XV. yüzyıl başında ise Timur'un ordularının işgaline uğradı. 922'de (1516) Osmanlı Devleti'nin idaresine geçen Menbic Halep'e bağlı küçük bir şehir olarak varlığını sürdürdü. 1916'da Halep vilâyetine bağlı Antep sancağının kazalarından biri olan şehir 1921'de Fransızlar'ın idaresine girdi. 1924'te Suriye'nin Halep muhafazasına bağlı bir yerleşme merkeziydi. Günümüzde de Halep

muhafazası sınırları içinde bulunan Menbic'in nüfusu 1960'ta 8577, 1970'te 14.635, 1981'de 30.844 idi. 2003 yılına ait tahminlere göre ise 90.000'i aşmıştır.

Ortaçağ'da Menbicî nisbesiyle tanınan birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Muhaddis Muhammed b. Sellâm el-Menbicî, muhaddis Dahhâk b. Hacve, muhaddis Hâcib b. Süleyman, muhaddis Ömer b. Saîd b. Sinân, fakih Ebû Ali Hasan b. Sellâme, şair Buhtürî, tarihçi Agapius, Tesliyetü ehli'l-meṣâʾib müellifi din âlimi Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hanbelî.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 188, 214, 270, 274; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 75, 98, 117, 162, 228 vd., 246, 254; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 62, 65, 67; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 120, 125-127; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 52, 60, 154, 190; Yahyâ b. Saîd el-Antâkî, Târîḫu'l-Anṭâkî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1990, s. 97, 115, 402, 412, 418; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 388-389; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 237-239; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, bk. İndeks; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 55, 137, 277; E. Sachau, Reise in Syrien und mesopotamien, Leipzig 1883, s. 146-152, 154; M. Gaudefroy-Demombynes, La Syrie à l'époque des mamelouks, Paris 1923, s. 9 vd., 92, 219, 281; R. Dussaud, Topographie historique de la Syrie, Paris 1927, s. 187, 450 vd., 462, 468, 470, 474 vd.; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, bk. İndeks; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume Franc de Jérusalem, Paris 1934-37, bk. İndeks; L. Diakonos, Nikephoros Phokas und Johannes Tzimiskes, Graz-Wien-Köln 1961, s. 150; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 13, 14, 92, 95, 99, 109, 117 vd., 121, 130, 136, 141; a.mlf., "Menbic", İA, VII, 704-708; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, I, 189; II, 93, 136, 140, 260, 321, 342; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi: 1098-1146, Ankara 1992, I,

123; II, 20, 23, 48-52, 87, 98, 100, 107, 145, 152 vd.; N. Elisséeff, “Manbid̲j̲”, EI^2 (İng.), VI, 377-383.

Işın Demirkent

MENBÛZ

(bk. LAKĪT).

MENCÛR

(المنجور)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Alî b. Abdirrahmân el-Mencûr el-Miknâsî el-Fâsî (ö. 995/1587)

Mâlikî fakihi ve hadis âlimi.

929 (1523) yılında Fas'ta dünyaya geldi. Doğum tarihi 926 (1520) ve 928 (1522) olarak da kaydedilmektedir. Aslen bir yahudi ailesine mensuptur. Sükayn lakabıyla tanınan Abdurrahman b. Ali el-Âsımî, İbn Hârûn el-Matgarî, Abdülvâhid b. Ahmed el-Venşerîsî, Abdülvehhâb b. Muhammed ez-Zekkāk, Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Yesîtinî, Abdurrahman b. Muhammed b. İbrâhim ed-Dükkâlî ve Muhammed Harûf et-Tûnisî gibi âlimlerden ders aldı. Başta fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere hadis, Arap dili ve edebiyatı, hesap, mantık, kelâm, tefsir, tarih gibi ilim dallarında kendini yetiştirdi. Kaynaklarda çok yönlü bir âlim olarak kendisinden övgüyle söz edilmekte, hâfız ve müsnid diye anılması da hadis alanındaki vukufunu göstermektedir. Harûf et-Tûnisî ve Muhammed el-Yesîtinî'den birlikte ders alan Mencûr ile Kassâr'ın bu hocalardan edindikleri birikimle Fas'ta aklî ilimleri yeniden canlandırdıkları kaydedilir (Muhibbî, IV, 121; Abbas b. İbrâhim, V, 215). Sünnete son derece bağlı, takvâ sahibi bir âlim olan Mencûr, her türlü bilgiye sahip olmayı faydalı görürdü. Nitekim bu anlayışla satranç oynamayı ve ud çalmayı da öğrenmişti. Hayatı boyunca görev almamış, öğretim ve telifle meşgul olmuştur (Muhammed Haccî, I, 274). Yetiştirdiği talebeler arasında, derslerine yirmi yıl kadar devam eden İbnü'l-Kādî başta olmak üzere Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Ebü'l-Abbas İbn Ardûn, Abdülvâhid el-Filâlî gibi âlimler sayılabilir. Her yıl Merakeş'te görmeye gittiği Sa'dî Sultanı Ahmed el-Mansûr da ondan icazet almıştır (icâzetnâmenin metni için bk. Mencûr, s. 81). Ahmed el-Mencûr 16 Zilkade 995 (18 Ekim 1587) tarihinde Fas'ta vefat etti ve Bâbülfütûh'un dışında hocası Yesîtinî'nin kabri yanına defnedildi.

Eserleri. 1. Fihrisü Aḥmed el-Mencûr. Sultan Ahmed el-Mansûr'un isteği üzerine, ders aldığı hocalarının biyografisine dair kaleme aldığı bir eser olup Muhammed Haccî tarafından neşredilmiştir (Rabat 1396/1976). Abdülhay el-Kettânî, Mağrib ulemâsının isnadlarının İbn Gāzî ve Mencûr'un Fihris'lerine dayandığını kaydeder (Fihrisü'l-fehâris, II, 567). 2. Şerḥu'l-Menheci'l-münteḫab ilâ ḳavâʾidi'l-meẕheb. Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım ez-Zekkāk'ın fıkha dair manzumesinin şerhi olan eser Meyyâre'nin bu manzumeye yazdığı tekmile ve şerhle birlikte basılmıştır (I-II, Fas 1305). Bizzat müellif eserini el-Muḫtaṣarü'l-müẕheb min Şerḥi'l-Menheci'l-münteḫab adıyla ihtisar etmiştir. 3. Naẓmü'l-ferâʾid ve mübdi'l-fevâʾid fî şerḥi Muḥaṣṣıli'l-maḳāṣıd. İbn Zekrî et-Tilimsânî'nin kelâma dair manzum eserinin şerhi olup yine Mencûr tarafından Muḫtaṣaru Naẓmi'l-ferâʾid adıyla ihtisar edilmiştir (Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 717/2, 725). 4. el-Ḥâşiyetü'l-kübrâ ʿalâ Şerḥi'l-kübra's-Senûsî. Senûsî'nin kendi eseri ʿAḳīdetü's-Senûsî el-kübrâ'ya yazdığı şerhin hâşiyesidir (Rabat el-Mektebetü'l-melekiyye, nr. 575, 1511; Temgrût, Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 1694/b). Mencûr bu esere bir de küçük hâşiye yazmıştır (el-Mektebetü'l-melekiyye, nr. 8054; Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 2038/d). 5. Merâḳi'l-mecd li-âyâti's-Saʿd. Sa'deddin et-Teftâzânî'nin Telḫîṣü'l-Miftâḥ'a yaptığı şerhte geçen âyetlerin tefsirine dairdir (el-Mektebetü'l-melekiyye, nr. 176, 5038, 5302; Merakeş Hizânetü İbn Yûsuf, nr. 254). 6. Şerḥu Naẓmi ʿalâḳāti'l-mecâz ve müreccehâtih. İbnü's-Sabbâğ el-Miknâsî'nin eserinin şerhidir (Rabat el-Mektebetü'l-âmme, nr. 1032/d). 7. Ecvibetü mecmûʿa fi'l-fıḳh ve'l-kelâm (el-Mektebetü'l-âmme, nr. 318; Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 1996/b). 8. Ecvibe fi'l-ḳırâʾât (el-Mektebetü'l-melekiyye, nr. 8011). 9. Taḳrîb li-fehmi şevâhidi'l-Ḫazrecî. Aruz ve kafiyeye dair el-Hazreciyye üzerine yazılmış ta'likattır (el-Mektebetü'l-melekiyye, nr. 603/b). 10. Risâle fî mesʾeleti'l-ḫilâf beyne'l-Hebṭî ve'l-Yesîtinî ḥavle'l-heylele (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 2085/b; Hizânetü İbn Yusuf, nr. 350/4). Mencûr'un kaynaklarda ayrıca Şerḥu'l-Muḫtaṣar min mülteḳaṭi'd-dürer ve Şerḥu Îżâḥi'l-mesâlik ilâ ḳavâʾidi'l-İmâm Ebî ʿAbdillâh Mâlik (hocası Venşerîsî'nin eserinin şerhi) adlı eserleri zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mencûr, Fihrisü Aḥmed el-Mencûr (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, neşredenin girişi, s. 3-7; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 59; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, I, 156-163; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 143-145, 594-595; Makkarî, Ravżatü'l-âsi'l-ʿâṭireti'l-enfâs, Rabat 1403/1983, s. 285-286; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 121; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, I, 55; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, II, 237-241; V, 215; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, II, 566-567; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü'l-fikriyye bi'l-Maġrib fî ʿahdi's-Saʿdiyyîn, Rabat 1396-98/1976-78, I, 24, 96-97, 104, 105-106, 138, 145, 274, 285; II, 360, 406; ayrıca bk. İndeks; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti'l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1400/1980, II, 308-309, 326-327, 345; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâṣıriyye bi-Temgrût, Muhammediye 1405/1985, s. 101, 129, 133, 137; Sıddîk b. el-Arabî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti İbn Yûsuf bi-Merrâküş, Beyrut 1414/1994, s. 178, 444.

Ahmet Özel

MENDERES, Adnan

(1899-1961)

Türk siyaset ve devlet adamı.

Aydın'da doğdu. Babası Kâtipzâdeler'den tahrirat kâtibi İbrâhim Ethem Bey, annesi Kırım Türkleri'nden ve Aydın'ın büyük toprak sahibi ailelerinden Hacı Ali Paşa'nın kızı Tevhide Hanım'dır. Çocuk yaşta annesini ve babasını kaybedince babaannesi Fıtnat Hanım tarafından büyütüldü. 1910 yılında İttihat ve Terakkî İdâdîsi'nde öğrenime başladı. Bu okulu bitirmeden İzmir'deki Kızılçullu Amerikan Koleji'ne geçti ve orta öğrenimini burada tamamladı. I. Dünya Savaşı sonlarında yedek subay olarak askere alındı. Temel eğitimini İstanbul Maltepe Tâlimgâhı'nda tamamladı ve ardından Filistin'e gönderildi. Mondros Mütarekesi'nden (30 Ekim 1918) sonra İzmir'e döndü. İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali sırasında Aydın'da bulunan Adnan Bey, 1919 Haziranında Yunanlılar Aydın'a saldırmaya hazırlandıkları esnada birkaç arkadaşıyla birlikte Ayyıldız direniş örgütünü kurdu. Ardından Söke'de piyade alay yaveri olarak İstiklâl Savaşı'na katıldı. Savaştaki hizmetlerinden dolayı kırmızı şeritli İstiklâl madalyasıyla ödüllendirildi.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Aydın'da çiftçilikle uğraştı. Fethi Okyar tarafından 12 Ağustos 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Aydın'da örgütlenmesine katkıda bulundu ve partinin il başkanlığına seçildi. Serbest Cumhuriyet Fırkası üç ay sonra feshedilince (17 Kasım 1930) Cumhuriyet Halk Fırkası'na geçti ve bu fırkanın Aydın il başkanı oldu. Bu görevi esnasında Mustafa Kemal Paşa ile tanıştı. 1931'de Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Aydın milletvekili olarak Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne girdi. Milletvekilliği sırasında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1945 yılına kadar Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde komisyon raportörlüğü ve parti müfettişliği görevlerinde bulundu. Adnan Menderes'in partisiyle ters düşmesi ve muhalif grupta yer alması 1945 yılına rastlar. 1944'te Saraçoğlu hükümeti tarafından Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne sevkedilen Köylüyü Topraklandırma Kanunu tasarısı,

raportörlüğünü Menderes'in yaptığı bir karma komisyona havale edildi. Bir müddet sonra Menderes komisyondan istifa ederek ziraî mülkiyet üzerine bazı kısıtlamalar getiren bu kanun tasarısı aleyhinde mecliste ateşli konuşmalar yaptı. Toprak reformuna karşı takındığı bu tavır, kendisinin geniş topraklara sahip olması sebebiyle muhalifleri tarafından toprak ağalarını kayırdığı şeklinde yorumlandı. Menderes'in Cumhuriyet Halk Partisi içinde oluşturduğu bu muhalefet Celâl Bayar, Refik Koraltan ve M. Fuad Köprülü ile birlikte "dörtlü takrir" olarak anılan ve yurttaşların hak ve hürriyetlerinin kanunlara uygun olarak sağlanmasını, meclis denetiminin anayasanın öngördüğü şekilde yapılmasını, parti çalışmalarının demokratik esaslara göre yeniden düzenlenmesini isteyen bir önergeyi 7 Haziran 1945'te Cumhuriyet Halk Partisi meclis grubuna vermesiyle daha da belirginleşti. Önergenin Cumhuriyet Halk Partisi grubu tarafından reddedilmesi üzerine görüşlerini basın yoluyla açıkladı. Bu durum, önergeye imza koyan dört milletvekilinin partiden ihraç edilmesine ve onların da 7 Ocak 1946 tarihinde Celâl Bayar'ın

liderliğinde Demokrat Parti'yi kurmasına yol açtı. Demokrat Parti'nin kurulmasının ardından 21 Temmuz 1946'da "açık oy, gizli tasnif" usulüyle yapılan seçimlerde Demokrat Parti altmış iki -bazı kaynaklara göre ise altmış dört veya altmış altı- milletvekili çıkardı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde etkin bir muhalefet oluşturdu.

14 Mayıs 1950 seçimlerinde toplam oyların % 53'ünü alarak mecliste 408 sandalye elde eden Demokrat Parti'nin lideri Celâl Bayar meclis tarafından cumhurbaşkanı seçilince hükümeti kurma görevini Aydın Milletvekili Adnan Menderes'e verdi. Savaş şartlarının sıkıntı içine düşürdüğü kesimler, köylüler, muhafazakâr kitleler, iş çevreleri, toprak ağaları, küçük esnaf ve tüccarlar, çeşitli meslek sahipleri, etnik gruplar ve demokratikleşmeyi Türkiye'nin gelişmesi açısından önemli bir adım olarak kabul eden aydınlar tarafından yeni bir ümit olarak görülen Demokrat Parti'nin iktidara gelmesinde Menderes'in büyük rolü oldu. Bayar'a göre halkın, özellikle de köylülerin temayüllerini çok iyi bilen ve Türkiye'nin kalkınmış Batı ülkelerini yakalaması için başbakanda bulunması gereken özelliklere parti içinde en çok sahip olan kişi Adnan Menderes'ti. Ayrıca Menderes usta bir polemikçi ve etkili bir hatipti. Aynı zamanda Demokrat Parti genel başkanlığına getirilen Menderes, Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 22

Mayıs 1950'den iktidardan uzaklaştırıldığı 27 Mayıs 1960'a kadar başbakanlık yaptı ve bu döneme ismini verdi. On yıl içinde beş hükümet kurdu.

Menderes döneminde Türkiye'nin ekonomi politikasında belirgin değişiklikler gözlendi. Cumhuriyet Halk Partisi hükümetlerinin ekonomi alanında ağırlığını hissettiren devletçilik politikası yerini özel teşebbüse daha çok imkân tanıyan yarı liberal bir anlayışa bıraktı. Kırsal ve tarımsal alanda hızlı bir makineleşme politikası izlendi. Sulama ve enerji kaynakları elde etmek için çok sayıda baraj yapıldı. Yollar ve limanların inşası, okul, elektrik ve su gibi birçok hizmetin köy ve kasabalara ulaştırılmasıyla şehir imkânlarından belli ölçülerde bu küçük yerleşim birimleri de yararlanmaya başladı. Ancak Türkiye'nin o günkü malî kaynakları bu büyük hamleleri karşılayacak seviyede değildi. Bu yüzden Menderes gerekli kaynağı borçlanma yoluyla dışarıdan temin etti. Fakat 1955'lerden itibaren dış borç ve faiz ödemelerinin ağırlığı kendini hissettirdi. Ödemelerdeki güçlükler enflasyonu körüklediği gibi gittikçe kötüleşen ülke ekonomisi, 1955'ten itibaren ortaya çıkan çok yönlü kriz ve çalkantıların temel sebeplerinden birini oluşturdu.

Bu dönemde dış politikada da önemli gelişmeler oldu. Türkiye'yi Batı blokuna bağlayan bazı antlaşmalar imzalandı. 20 Temmuz 1950'de Kuzey Kore'ye karşı Güney Kore'yi desteklemek için Batı devletlerinin yanında bu ülkeye asker gönderen Türkiye'nin, sağladığı hizmet karşılığında Kuzey Atlantik Paktı'na (NATO) üyeliği kabul edildi (18 Ocak 1952). Türkiye'nin NATO'ya girişi, askerî bir tehdit olarak görülen Sovyetler Birliği'ne karşı ülkenin savunmasını güvence altına alma amacına yönelikti. Bundan sonra Türkiye'nin dış politikasına hâkim olan esas unsur, Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu ve Balkanlar'daki nüfuzunu azaltmak için Batı'nın desteğinde komşusu olan ülkelerle bazı antlaşmaların yapılması ve paktların kurulması oldu. Balkan ülkeleri arasında imzalanan Türkiye-Yugoslavya-Yunanistan Dostluk ve İşbirliği Antlaşması (28 Şubat 1953) ve Balkan Antlaşması ile (9 Ağustos 1954) Türkiye ve Irak'ın kurduğu, daha sonra İngiltere, Pakistan ve İran'ın da katıldığı Bağdat Paktı (24 Şubat 1955) bu temel amaç göz önüne alınarak hayata geçirildi. Öte yandan Kıbrıs konusunda yapılan Zürih (11 Şubat 1959) ve Londra (19 Şubat 1959) antlaşmalarıyla Kıbrıs'ta kurulacak yeni devletin statüsü belirlendi.

Menderes hükümetlerinin iktidarda bulunduğu ilk yıllarda ekonomik alanda yaptığı hamleler o sırada ortaya çıkan ülke içi bazı bunalımları örtmüştü. Ancak 1955 yılından itibaren üstesinden gelinemeyen ekonomik problemler Menderes'e karşı duyulan hoşnutsuzlukları su yüzüne çıkarmaya başladı. 1955'te Kıbrıs'taki Rumlar'ın ENOSİS idealine karşı bir gösteri hareketi olarak İstanbul'da başlayan, fakat birden bire çapulcular tarafından iş yerlerine ve varlıklı kimselere karşı bir yağma hareketine dönüşen "6-7 Eylül olayları" Menderes hükümetini gerek iç gerekse dış politikada bir hayli sarstı. Demokrat Parti meclis grubunun hükümeti istifaya zorlamasıyla Menderes 30 Kasım 1955 tarihinde kabineyi yeniledi. Ekonomik alanda içine düşülen darboğazdan kurtulmak için II. Dünya Savaşı yıllarında uygulamaya konulan korumacı ve müdahaleci politikalara geri dönüldü. Millî Korunma Kanunu bu amaçla çıkarıldı (6 Haziran 1956). Fakat iki yıl sonra Amerikan iş çevreleri ve IMF'nin tavsiyesiyle tekrar liberal ekonomi benimsendi. Menderes'in olayları kontrol altına almak için başvurduğu idarî ve hukukî tedbirleri antidemokratik bulan on dokuz milletvekili Demokrat Parti'den ayrılarak Hürriyet Partisi'ni kurdu (20 Aralık 1955). Bu ekonomik ve siyasî krizler yüzünden özellikle aydınlar ve bürokratlar arasında Menderes hükümetine karşı memnuniyetsizlikler giderek arttı. 1957 erken genel seçimleri, Demokrat Parti'nin bir önceki seçimlere göre % 16 oranında oy kaybıyla sonuçlandı. Oy oranındaki düşüşe rağmen Demokrat Parti 419 sandalye ile meclisteki çoğunluğunu korudu.

Muhalefetteki Cumhuriyet Halk Partisi ile iktidardaki Demokrat Parti arasındaki çekişmeler 1957 seçimlerinden sonra daha da şiddetlendi. Menderes ülkede huzursuzluk arttıkça buna karşı alınan tedbirleri de sertleştirdi. Bu tedbirler, muhalefet tarafından Menderes'in ülkeyi diktatörlüğe götürdüğünün bir delili olarak gösterildi. Hoşnutsuzluk orduya da yansıdı. Hükümetin basın suçlarının kapsamını genişleten kanunu yürürlüğe koyduğu gün (15 Ocak 1958) hükümeti devirmek için darbe hazırlığı yaptıkları ileri sürülen dokuz subay tutuklandı. Bürokratlar arasında da Menderes yönetimine karşı tepkiler arttı. Menderes'in eski saygınlığını büyük ölçüde yitirdiği bir sırada Kıbrıs meselesi için Londra'ya giderken (17 Şubat 1959) geçirdiği uçak kazasından yara almadan kurtulması halk arasında Menderes sevgisini yeniden alevlendirdi. Bu olay Demokrat Parti için yeni bir propaganda kaynağı oldu. Muhalefet partileri

buna karşı iş birliğine gittiler. Demokrat Parti de Vatan Cephesi'ni kurarak buna cevap verdi. Ayrıca Cumhuriyet Halk Partisi ve basının faaliyetlerini denetlemek için Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bir tahkikat komisyonu kuruldu (18 Nisan 1960). Aynı zamanda komisyona parti ve gazeteleri kapatma ve sorumluları tutuklama yetkisi tanıyan bir kanunun meclisten geçirilmesi (27 Nisan 1960) muhalefetle iktidar arasındaki gerilimi tırmandırdı. 28 Nisan'da İstanbul'da, 29 Nisan'da Ankara'da üniversite öğrencileri Menderes hükümeti aleyhine gösteriler başlattılar. Gösteriler devam ederken Harp Okulu öğrencileri 21 Mayıs 1960 günü Ankara'da iktidara karşı bir ihtar yürüyüşü yaptı. Halkın kendisine olan bağlılığına çok güvenen Menderes istifa etmemekte direndi. Anadolu'da dolaşarak

halkla görüşmeyi sürdürdü. Böyle bir gezi için Eskişehir'de bulunduğu bir sırada daha sonra Millî Birlik Komitesi adını alan bir grup subay yönetime el koydu (27 Mayıs 1960). Ankara Radyosu'ndan Alpaslan Türkeş tarafından okunan bildiride demokrasinin içine düştüğü buhran ve kardeş kavgasına meydan vermemek için Türk Silâhlı Kuvvetleri'nin ülke idaresini eline aldığı, partileri içine düştükleri uzlaşmaz durumdan kurtararak tarafsız bir idarenin gözetiminde en kısa zamanda âdil ve serbest seçimler yapılacağı ve idarenin seçimi kazanan tarafa verileceği ilân edildi.

Başta Menderes ve Celâl Bayar olmak üzere Demokrat Parti milletvekilleri ve ileri gelenleri Yassıada'ya götürüldü. Adnan Menderes 14 Ekim 1960 günü ilk duruşmasına kadar bir hücrede tecrit edildi. Avukatlarının ısrarlı talebi üzerine ancak Kasım 1960'ta ailesiyle görüşme izni verildi. Bu dönemde tek meşgalesi elli kelime ile sınırlı da olsa ailesine yazdığı mektuplardı. Duruşmadan önce bir ara uyku hapı içip intihara dahi teşebbüs etti. Durum tesbit edilince midesi yıkanıp oksijen verilerek yeniden hayata döndürüldü.

Soruşturma için geçici kanunla özel tahkikat heyeti kuruldu. 14 Ekim'de başlayan yargılama dokuz ay yirmi yedi günde 287 oturum halinde sürdü. Yassıada Yüksek Adalet Divanı 592 kişiyi on sekiz davadan yargıladı. Adnan Menderes ve Celâl Bayar başta olmak üzere on beş kişi anayasayı ihlâl etmek, muhalefete baskı yapmak, basını susturmak, vatan cephesi kurmak ve 6-7 Eylül olaylarını tahrik etmek suçlarından idama mahkûm edildi (15 Eylül 1961). Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan

Polatkan'ın cezaları onaylandı. Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan Polatkan'ın cezaları hemen infaz edildi. Adnan Menderes hasta olduğu için 17 Eylül 1961 günü idam edildi ve İmralı adasında diğer iki arkadaşının yanına defnedildi. Daha sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde bir kanun çıkarılarak İmralı'da bulunan mezarların ailelerinin istediği yere nakline izin verildi. Menderes ve arkadaşlarının Yassıada'daki muhakemeleri âdil yargılanma açısından ciddi şüpheler doğurmuştur. Tabii hâkim ilkesi ihlâl edilerek özel bir mahkemenin kurulmuş olması, savunma hakkının sınırlandırılması, zaman zaman mahkeme heyetince, "Sizi buraya getiren güç böyle istiyor" şeklinde, yargı bağımsızlığı açısından ciddi problem doğuran ifadelerin kullanılmış olması bu şüpheyi doğuran sebeplerin başında gelmektedir. Bu sebeple verilen mahkûmiyet kararları kamu vicdanında sürekli rahatsızlık uyandırmış ve neticede 11 Nisan 1990 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilen bir kanunla hüküm giymiş bütün Demokrat Partililer'le birlikte Adnan Menderes'in de itibarı iade edilmiştir. Bunun arkasından Menderes'in mezarı, Polatkan ve Zorlu'nun mezarlarıyla birlikte idam günü olan 17 Eylül 1990'da yapılan bir devlet töreniyle İstanbul Vatan caddesinde hazırlanan anıtmezara nakledilmiştir.

Çocukluğunu dindar bir kadın olan büyükannesinin yanında geçiren Menderes çevresi tarafından dinine bağlı bir kimse olarak tanınırdı. Celâl Bayar hâtıralarında Menderes'ten bahsederken onun Kızılçullu Amerikan Koleji yıllarında bazı misyonerlerin müslüman Türk gençlerine Hıristiyanlık propagandası yaptığını ve bir devlet büyüğü olarak kendisinden bu konuda yardım istediğini söyleyerek Menderes'in dinî konularda duyarlı bir kimse olduğunu ifade eder. Menderes, 1959'daki uçak kazasından yara almadan kurtulmasını Allah'ın bir lutfu olarak görürdü. Demokrat Parti, yeni kurulmuş bir parti olarak din alanındaki siyasetinde çok daha esnek davranması ve dinî talepleri karşılama hususunda Cumhuriyet Halk Partisi'ne nisbetle daha hazırlıklı ve hevesli olmasıyla dikkati çekmektedir. Bu taleplerden ilk olarak gerçekleştirileni, 1933 yılında uygulamaya konan ve 1941'de kanunlaştırılan Arapça ezan üzerindeki yasağın kaldırılması oldu (16 Haziran 1950). Bunu 7 Temmuz 1950 tarihinde ilk defa yürürlüğe konan devlet radyosunda dinî programların yayımı izledi. Cumhuriyet Halk Partisi iktidarının son yıllarında ilkokullarda program dışı okutulan din dersleri konusunda

Menderes bir adım daha atarak bu dersleri okul programı içine aldırdı (4 Kasım 1950). Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'na uygun olarak daha önce açılıp kapatılan İmam-Hatip okulları, halkın din görevlisi ihtiyacını karşılamak için Menderes hükümeti tarafından 1951 yılından itibaren tekrar faaliyete geçirildi. Siyasî alanda dinî görünümlü faaliyetlere ise müsamaha edilmedi. "Tîcânî hareketi"nin faaliyetleri ve mensuplarının Atatürk heykellerini kırmaya yönelik eylemleri üzerine sert tedbirler alındı. Tarikat üyeleri tutuklandı. Atatürk aleyhtarı faaliyetlere tepki olarak Atatürk'ün hâtırasını kanun yoluyla korumayı amaçlayan Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu çıkarıldı (25 Temmuz 1951). Dinî propaganda hürriyetine 1949'da kısıtlamalar getiren Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin yeni şeklinden sonra benzer bir yasaklama sol akımların faaliyetlerine de getirildi. 141 ve 142. maddelerde yapılan düzenlemelerle komünizm propagandası yapmak kanunî müeyyidelere bağlandı (3 Aralık 1951). Bir süre sonra da İslâm Demokrat Partisi (3 Mart 1952) ve Türkiye Sosyalist Partisi (18 Haziran 1952) kapatıldı.

1952 yılı sonlarında Vatan gazetesi editörü Ahmet Emin Yalman'a düzenlenen suikasttan sonra bunun sorumlusu olarak görülen İslâmcı ve milliyetçi gruplar yakın takibe alındı. Bunlardan Büyük Doğu gazetesinin editörü şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek tutuklandı. Milliyetçiler Derneği kapatıldı (23 Ocak 1953) ve

Demokrat Parti ile nisbeten iyi ilişkiler geliştiren Nurcu hareketinin birçok üyesi hakkında soruşturma açıldı. Bu olayların da etkisiyle dinin siyasî amaçlar için kullanılmasını yasaklayan ve cezalandıran Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesi yetersiz görülerek 6187 sayılı kanunla bu maddedeki cezalar arttırıldı (23 Temmuz 1953). Bu kanunun çıkarılmasından üç ay sonra Millet Partisi din, mezhep ve tarikat esaslarına dayalı bir parti olduğu gerekçesiyle kapatıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Atalay, Adnan Menderes ve Hayatı, Ankara 1959; W. F. Weiker, The Turkish Revolution: 1960-1961, Washington 1963; Ali Fuad Başgil, 27 Mayıs İhtilâli ve Sebepleri (trc. M. Ali Sebük - İ. Hakkı Akın), İstanbul 1966; Samet Ağaoğlu, Arkadaşım Menderes, İstanbul 1967; Şevket Süreyya Aydemir, Menderes'in Dramı: 1899-1960, İstanbul 1969; Celâl Bayar, Başvekilim Adnan Menderes (der. İsmet Bozdağ), İstanbul, ts. (Baha Matbaası); Necip Fazıl Kısakürek, Benim Gözümde Adnan Menderes, İstanbul 1970; Feroz Ahmad, Turkish Experiment in Democracy: 1950-1975, London 1977, tür.yer.; Bekir Tünay, Menderes Devri, İstanbul, ts. (Nilüfer Matbaacılık); Orhan Cemal Fersoy, Bir Devre Adını Veren Başbakan Adnan Menderes, İstanbul 1978; Binnaz Toprak, Islam and Political Development in Turkey, Leiden 1981, tür.yer.; Rasih Nuri İleri, 27 Mayıs Menderes'in Dramı, İstanbul 1986; Şaban Sitembölükbaşı, Aspects of Islamic Revival in Turkey: 1950-1960 (doktora tezi, 1990), Manchester University; M. Serhan Yücel, "Menderes Dönemi (1950-1960)", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XVI, 835-854; Mustafa Albayrak, "D. P. Hükümetlerinin Politikaları (1950-1960)", a.e., XVI, 855-877; Hikmet Özdemir, "Demokrasiye Geçiş ve Menderes Dönemi", a.e., XVI, 878-900; Cihat Göktepe, "Menderes Dönemi (1950-1960)", a.e., XVI, 901-910; Rıdvan Akın, "Türkiye'de Çok Partili Siyasal Hayata Geçiş ve Demokrat Parti İktidarı (1945-1960)", a.e., XVI, 911-922; J. M. Landau, "Menderes", EI^2 (İng.), VI, 1011-1013.

Şaban Sitembölükbaşı

MENDUP

(المندوب)

Şâriin yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte “önemli bir şeye davet ve teşvik etmek, ölüye ağıt yakarken onun iyiliklerini sıralamak” gibi mânalara gelen nedb kökünden türemiş bir ism-i mef‘ûl olan mendûb kelimesi “istenen, arzulanan, kendisine çağrılan şey” demektir. Fıkıh usulü terimi olarak mendup şer‘an yapılması kesin ve bağlayıcı olmaksızın istenen ve terkedilmesi dinî açıdan kınanmayan işleri ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm’de aynı kökten türemiş herhangi bir kelime geçmemekte, hadislerde ise nedb ve türevlerinin sözlük anlamında kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Mu῾cem, “ndb” md.).

Fıkıh usulünde dinen yapılması ve yapılmaması istenen fiillere bağlanan hükümler talebin kesin ve bağlayıcı olup olmamasına göre vâcip (farz), mendup, haram ve mekruh şeklinde dörtlü bir ayırıma tâbi tutulmuş, yapılıp yapılmaması serbest bırakılanlar mubah şeklinde nitelenmiş, böylece yükümlülük teorisi beş temel terim üzerine oturtulmuştur (bk. EF‘ÂL-i MÜKELLEFÎN; HÜKÜM). Dinen yapılması istenmekle beraber terkedilmesine ceza ve kınama sonucu bağlanmayan durumlarda şâriin hitabı (şer‘î talep) “nedb”, talebe konu olan fiil “el-mendûb ileyh” veya kısaca mendup diye adlandırılır (Bâkıllânî, II, 28; İbn Fûrek, el-Ḥudûd fi’l-uṣûl, s. 136-137). Bununla birlikte nedb ve mendup kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanımı da yaygındır (Cüveynî, et-Telḫîṣ, I, 162-163; el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh, I, 310; el-Kâfiye fi’l-cedel, s. 40; Gazzâlî, I, 66). Öte yandan bazı teklifî hükümlerde şer‘î hitapla bunun fıkhî sonucu farklı terimlerle (meselâ vâcipte “îcâb” ve “vücûb” şeklinde) ifade edilebilirken mendupta her ikisi için nedb kelimesi kullanılır.

Fıkıh usulü eserlerinde mendup konusu işlenirken mendubun bu beşli tasnifte yer alan diğer kavramlardan, özellikle vâcip ve mubahtan ayrıldığı noktalara işaret edilmekte, vahiy gelmeden önce insan fiillerinin dinî

değerlendirmeye tâbi tutulup tutulamayacağı ve mendubun emir kavramı çerçevesinde ele alınıp alınamayacağı gibi kelâm ve dil ile bağlantılı bazı tartışmalara yer verilmektedir.

Mendubun tanımı yapılırken bazı müelliflerce, “terkedilmesi ceza ve kınamayı gerektirmeyen” ifadesinin yanlış anlaşılmasını önlemek için ayrıca “terki açısından” kaydı eklenir. Bu izaha göre mendubun zıddı olan bir fiilin işlenmesinin günah teşkil etmesi ayrı bir konudur ve tanımdaki bu ifade, karşıtı olan eylemlerin mâsiyet teşkil etmesini ortadan kaldırma anlamına gelmez. Gazzâlî, mendup tanımında vâcibin muhayyer ve muvassa‘ kısımlarını tanım dışı bırakmak üzere terki halinde herhangi bir bedele gerek bulunmadığını belirten bir kayıt koyar. Cüveynî ve Gazzâlî, hüsün-kubuh konusundaki yaklaşımlarının bir yansıması olarak kendi mezheplerine mensup bazı âlimlerce yapılan “terki kınamayı gerektirmemekle birlikte yapılması terkedilmesinden daha iyi olan fiil” şeklindeki tanımı eleştirirler; dinî bildirim öncesinde haz verme ve zararı giderme yönüyle kişi için iyi olan durumlar bulunmasına rağmen bunların nedb diye adlandırılmadığına, dolayısıyla tanıma “şer‘an” kaydının konması gerektiğine dikkat çekerler. Mu‘tezile’ye nisbet edilen “yapılmasından dolayı failinin övgü ve saygıya lâyık olduğu, yapılmamasından dolayı ise yerilmeyi hak etmediği şey” biçimindeki mendup tarifi de Allah’ın lutuf ve ihsanı dahil her fiilinin aynı niteliğe sahip olmasına rağmen mendup diye adlandırılamayacağı gerekçesiyle tenkit edilmiştir (Cüveynî, et-Telḫîṣ, I, 162-163; Gazzâlî, I, 66; Mâzerî, s. 242; krş. Kādî Abdülcebbâr, s. 13, 233, 241).

Fıkıh usulündeki tanımına göre mendup çerçevesine giren durumların fıkıh literatüründe bazan eş anlamlı olarak, bazan derece farkı belirtecek şekilde değişik terimlerle ifade edildiği ve bunların sözlük anlamları ile ilişkilendirilip açıklandığı görülür. Buna göre dinen yapılması tercihe şayan bulunma noktasında birleşen fiillere Allah’a yaklaştıran bir davranış olması açısından “kurbet”, sürekli yapılması ve tutulan bir yol olması veya Hz. Peygamber’e nisbet edilmesi bakımından “sünnet”, Allah’ın sevdiği bir fiil olması açısından “müstehap”, farzlara ve vâciplere ilâve olması yönünden “nefl” (nâfile) ve “fazilet”, üzerine farz olmadığı halde mükellefin kendi isteğiyle yapması açısından “tatavvu”, sevap vaad edilerek mükellefin özendirilmesi sebebiyle “muraggabün fîh” (ragībe), dinen güzel bulunup

teşvik edilmesi yahut sevap ve fazileti açıkça belirtilmiş olması bakımından "nedb" (mendup), başkasına ulaşması ve ona faydalı olması açısından "ihsan" adı verilmiştir (Mâzerî, s. 240-242; Fahreddin er-Râzî, I, 21-22; İbn Âbidîn, I, 123). Bazı usulcüler bu terimlerin asılsız olduğunu söylerken bazıları da bunların farklı kavramları anlattığını ve aralarında birtakım derece farklılıklarının bulunduğunu belirtmiştir. Zira aynı şer'î hükümle nitelenen fiillerde de sevap açısından farklılıklar vardır. Bu bakımdan anılan kavramlar, mâna bakımından bazı farklar taşımakta olup gerçekte mendubun birer çeşidi niteliğindedir. Sevap yönünden olan bu farklılığa işaret etmek üzere fakihler tarafından ayrı terimler geliştirilmiş, böylece mendup kavramı sırasıyla sünnet, fazilet ve nâfile şeklinde derecelendirilmiş,

Resûl-i Ekrem'in fazlaca özendirdiği sevap derecesi en yüksek olana sünnet, son sırada olana nâfile ve tatavvu, ikisi arasında yer alana ise fazilet ve ragībe deneceği ifade edilmiştir (Mâzerî, s. 241; Zerkeşî, I, 285; İbnü'n-Neccâr, I, 404-405). Hanefîler ise kesin tarzda olmaksızın dinen yapılması istenen fiilleri sünnet ve nefl kısımlarına ayırırlar. Birinci kısmın ortak özelliği öncelikli olarak Resûlullah'ın ve ardından sahâbenin davranışlarının örnek alınmasıdır. İkinci kısım, mükellefin dinî vecîbe olmadığı halde yaparak sevap kazanacağı fiilleri ifade eder; bunlar müstehap, mendup, nâfile, tatavvu, edep olarak da adlandırılır (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 110, 113-116; Abdülazîz el-Buhârî, II, 548, 563-575; İbn Âbidîn, I, 103, 123; ayrıca bk. NÂFİLE; SÜNNET).

Fıkıh usulünde mendup kavramı etrafında yapılan tartışmaların mendubun emir kapsamında sayılıp sayılmayacağı ve teklifî hükümlerden olup olmadığı meseleleri üzerinde yoğunlaştığı görülür. Usul âlimlerinin bir kısmına göre mendup hakikat anlamında olmak üzere emir kapsamındadır. Nitekim, "Allah adaleti ve ihsanı emreder" meâlindeki âyette (en-Nahl 16/90) mendup olduğu halde ihsan emredilmiştir. Öte yandan mendubun işlenmesine taat adı verileceğinde ittifak bulunmaktadır, taat ise "emre uyma" mânası taşır. Bu görüşe karşı çıkan usulcülere göre mendup ancak mecazi anlamda olmak üzere emir çatısı altına sokulabilir. Onlar bu görüşü desteklemek için özellikle şunları delil gösterirler: Hz. Peygamber'in, "Ümmetime zor geleceğini bilmeseydim onlara her namazda misvakı emrederdim" meâlindeki hadisinden anlaşıldığı üzere (Buhârî, "Cum'a", 8,

“Ṣavm”, 27, “Temennî”, 9; Müslim, “Ṭahâret”, 42) misvak mendup olmakla beraber emredilmiş değildir. Yine Resûl-i Ekrem, Hz. Âişe’nin âzatlı câriyesi Berîre’ye eski kocası Mugīs b. Cahş ile evliliğini devam ettirmesi konusunda, “Ona dönsen olmaz mı?” dediğinde Berîre, “Ey Allah’ın resulü! Bana emir mi buyuruyorsunuz?” diye sormuş, Hz. Peygamber de, “Ben sadece aracılık ediyorum” deyince Berîre, “Öyleyse benim kendisine ihtiyacım yok” cevabını vermiştir (Buhârî, “Ṭalâḳ”, 15, 16). Bu olaydan, Resûlullah’ın Berîre’ye eski eşine dönmesi için yaptığı teşvikin emir niteliği taşımadığı, dolayısıyla mendubun emir olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca emir kesin biçimde bir şeyin yapılmasını istemektir ve bunda muhayyer tutma söz konusu değildir. Nedb ise işlenmesi ve terkedilmesi muhayyer tutulan şeydir. Mendup emredilmiş olsaydı onu işleyene emre itaatkâr, terkedene ise emre itaatsiz denmesi gerekirdi. Halbuki mendubu terkedene âsi denemez (Bâcî, I, 194; Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 288-289; İbnü’n-Neccâr, I, 405). Bedreddin ez-Zerkeşî, burada “me’mûr bih” (emredilmiş) denirken tartışmanın “yap” şeklindeki emir kipi değil “buyurma” anlamına gelen “emr” lafzı bağlamında yapıldığına dikkat çeker (el-Baḥrü’l-muḥîṭ, I, 287). İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ise mendubun gerekli (muktezâ) olduğunu kabul etmekle birlikte her muktezânın emredilmiş olarak nitelenmesine karşı çıkmakta, bu konudaki tartışmaların lafzî ve yararsız olduğunu savunmaktadır (el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh, I, 249-250). Buna karşılık bazı usulcüler, bu tartışmanın özellikle râvilerin, “Hz. Peygamber şöyle emretti” tarzındaki ifadelerinin anlamını belirlemeye ışık tutması açısından yararlı ve önemli olduğunu söyler (Mâzerî, s. 220; Zerkeşî, I, 287-289). Öte yandan mendubun emir kavramı içinde ele alınması bu kapsamdaki fiillerin ilk vaktinde yapılması, tekrar etmesi gibi literatürde genellikle vâcip üzerinden yürütülen tartışmaların mendup bakımından da yapılmasını beraberinde getirmiştir (İbnü’n-Neccâr, I, 406-407).

Mendubun teklifî hükümlerden olup olmadığı da tartışılmış, konuya “teklif” kelimesinin “külfet ve meşakkat” anlamı içermesi ve mendupta fiilin işlenmesiyle terkedilmesi arasında muhayyer bırakma özelliğinin bulunması açısından bakan usulcüler mendubun teklifî hükümlerden sayılamayacağını ileri sürmüştür. Bununla birlikte mendubun gereklilik içeren (iktizâî) hükümlerden olduğu genel kabul gören bir husustur (Seyfeddin el-Âmidî, I, 113; İbnü’l-Hümâm, II, 142-143; M. Sellâm Medkûr, s. 58).

Mendupla ilgili diğer bir tartışma konusu da mendup bir ibadete başlanıp yarım bırakılması halinde bunun tamamlanmasının gerekip gerekmediği meselesidir. Hanefî ve Mâlikîler, tıpkı adakta olduğu gibi başlanılan mendup bir ibadetin tamamlanmasını ve bozulması halinde kazâ edilmesini vâcip sayarken Şâfiî ve Hanbelîler hac ve umre dışındaki mendup ibadetlerin başlamakla bağlayıcı hale gelmeyeceğini, kişinin istemesi durumunda yarıda bırakabileceğini ve kazâsının da gerekmeyeceğini savunur (Habbâzî, s. 86; Sadrüşşerîa, II, 274; Zerkeşî, I, 289-290; İbnü'n-Neccâr, I, 407-411).

Bir fiilin mendup olduğu ya naslardaki açık ifadelerden yahut karînelerden anlaşılır. 1. Bir fiilin işlenmesinin şâri' tarafından tasvip ve teşvik edildiğini, fakat bağlayıcı olmadığını gösteren bir ifadenin kullanılması. Meselâ Hz. Peygamber, İslâm'ın mahiyeti hakkında çeşitli sorular soran bir bedevîye İslâm'ın beş vakit farz namazı kılmak, ramazan orucunu tutmak ve farz olan zekâtı vermek olduğunu söylemiş; bedevî bu ibadetlerin her birinden sonra, "Başka bir yükümlülüğüm var mı?" diye sorunca Resûl-i Ekrem, "Hayır! Ancak tatavvu olarak yapman müstesna" demiştir (Buhârî, "Îmân", 34, "Ṣavm", 1; Müslim, "Îmân", 8). Bu hadiste işlenmesi bağlayıcı bir tarzda istenen fiillerin farz olan miktardan fazla işlenmesi olumlu karşılanmış, fakat tatavvu şeklinde nitelenerek zorunlu sayılmadığı açıkça belirtilmiştir. 2. Emir sîgası kullanılmakla beraber bunun bağlayıcı olmadığını gösteren bir karînenin bulunması. Fıkıh usulü eserlerinde emir sîgasının mutlak kullanımı halinde mendupluk ifade edeceği görüşünü ileri süren bazı usulcülerin bulunduğu kaydedilmekle beraber usulcüler arasında genel kabul gören anlayışa göre emir sîgası vücûb ifade eder ve menduplüğa yorumlanabilmesi karîneye bağlıdır. Bu karîne herhangi bir nas olabileceği gibi genel fıkıh kaidelerinden biri veya fiilin terkine ceza bağlanmaması şeklinde bir belirti de olabilir. Bu duruma, "Ey iman edenler! Belirli bir süreye kadar birbirinizle bir borç ilişkisi kurduğunuz zaman onu yazın" meâlindeki âyette (el-Bakara 2/282) geçen "yazın" emri örnek gösterilebilir. Çünkü daha sonra gelen âyetteki, "Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen taraf emanetini tastamam yerine getirsin" ifadesi (el-Bakara 2/283) bu emrin bağlayıcı olmadığını gösteren bir karînedir.

Mâlikîler’den Şehâbeddin el-Karâfî, vâciple mendup çatıştığı zaman vâcibin takdim edilmesi genel kural sayılmakla beraber istisna olarak bazı konularda mendubun vâcipten daha faziletli olabileceğine işaret ederek mendupları iki kısma ayırmıştır. Birinci kısmı vâciplerin taşıdığı maslahatlardan daha az maslahat içeren menduplar oluşturur ki çoğunluğu bu şekildedir. İkinci kısım ise vâciplerden daha büyük maslahat içermesi sebebiyle onlardan faziletli olan menduplardır. Meselâ zor durumda bulunan borçluya mühlet vermek vâcip, alacağından vazgeçerek onun borcunu silmek ise menduptur ve bu örnekte mendup fiili işlemek vâcipten

daha faziletlidir (el-Furûḳ, II, 122-131; krş. Zerkeşî, I, 294-295).

Şâtıbî mendupların vâcipler için hazırlayıcı ve hatırlatıcı bir role sahip olduğuna, öte yandan münferit olarak ele alındığında mendup bir fiilin bütünü itibariyle vâcip hükmünü alabileceğine, zira dinî sembol (şeâirü’d-dîn) niteliğindeki mendup hükümlerin mükellef veya toplum tarafından tamamıyla terkedilmesinin dinin fert ve toplum hayatındaki konumunu olumsuz etkileyeceğine dikkat çeker (el-Muvâfaḳāt, I, 132-133, 151).

Fakihler, mendup ve vâcibin “mükellefi Allah’a yaklaştırmak” şeklinde özetlenebilecek ortak bir amacı bulunmakla beraber bu iki tür fiil arasındaki kavramsal sınırların korunmasına özen gösterilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Aksi halde kişilerin dinî yükümlülükleri hakkında karmaşa yaşanabilir ve bu durum toplumdaki istikrar ve güveni sarsabilir. Çünkü inanç bakımından vâciple mendubu birbirine eşit tutmanın, yani vâcip olmayan bir şeyin vâcip olduğuna inanmanın bâtıl sayıldığı konusunda âlimler arasında ittifak bulunmaktadır. Bu sebeple bir şeyin gerçek anlamda mendup olarak yerleşebilmesi için onun söz, fiil, inanç bakımından vâciple eş tutulmaması, eğer söz veya fiil bakımından vâciple aynı muameleye tâbi tutulmak istenirse herhangi bir inanç ilkesini ihlâl etmemesine dikkat edilmesi ve özellikle toplumda davranışları örnek alınan kimselerin mendup olan bedenî bir ibadeti yapmak istemeleri halinde bu ibadeti sürekli yapmamaları gerektiği ifade edilmiştir (a.g.e., III, 321-322, 332-335). Ancak Zerkeşî, bu görüşü İmam Mâlik’e ve Şâfiîler’den Ebû İshak el-Mervezî’ye nisbet ederek halkın vâcipliğine inanacağı endişesiyle mendubun terkedilemeyeceğini söyler, ayrıca bid‘atçıların alâmeti haline gelen bir mendubun terkedilip edilmeyeceği konusundaki tartışmaya yer

verir (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, I, 291). Diğer taraftan Şâtıbî, emir ve yasaklara Allah'a yakınlaştırıcı veya O'ndan uzaklaştırıcı olmaları açısından bakan sûfîlerin talebin gereğini yerine getirme bakımından vâciple mendup, mekruhla haram arasında pratikte bir ayırım yapmadıklarına, hatta bazılarının tasavvuf yolunda ilerleyen sâlike mendubu vâcip, mekruhu da haram olarak tanıttığına temas ettikten sonra onların bu tutumu halktan gizli tutmaları halinde yukarıda belirtilen sakıncaların söz konusu olmadığını, ancak bu noktaya gereken özenin gösterilmemesinin yanlış anlamalara ve olumsuz yorumlara kapı araladığını ifade eder (el-Muvâfaḳāt, III, 239-240, 335).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ndb" md.; et-Taʿrîfât, "el-Mendûb" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 274; II, 1361; Wensinck, el-Muʿcem, "ndb" md.; Buhârî, "Îmân", 34, "Cumʿa", 8, "Ṣavm", 1, 27, "Temennî", 9, "Ṭalâḳ", 15, 16; Müslim, "Ṭahâret", 42, "Îmân", 8; Bâkıllânî, et-Taḳrîb ve'l-irşâd (nşr. Abdülhamîd b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1418/1998, II, 28, 31-38; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 199; a.mlf., el-Ḥudûd fi'l-uṣûl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 136-137; Kādî Abdülcebbâr, el-Muḥîṭ, s. 13, 233, 240-241, 282; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1983, I, 43; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 173, 194-200; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Ali b. Abdülazîz el-Umeyrînî), Büreyde 1987, I, 288-289; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, et-Telḫîṣ (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, I, 162-163; a.mlf., el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 249-250, 310; a.mlf., el-Kâfiye fi'l-cedel (nşr. Fevkıyye Hüseyin Mahmûd), Kahire 1399/1979, s. 40-42; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 14-17, 110, 113-116; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 27, 65-66, 74-76; Mâzerî, Îżâḥu'l-maḥṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, s. 220-222, 236, 240-243; Zemahşerî, Esâsü'l-belâġa (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Kahire 1372/1953, s. 451; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s.

26-34; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, I, 20-22; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 103-105, 113; İbnü'l-Hâcib, el-Muḫtaṣar, Beyrut 1403/1983, I, 225; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 4, 122-131; III, 101; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 85-87; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 548, 563-575; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ şerḥu't-Tenḳīḥ (nşr. M. Adnân Derviş), Beyrut 1419/1998, II, 271-274; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 132-133, 151-152; III, 58, 239-240, 321-329, 332-335; IV, 66-67; Zerkeşî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 284-291, 294-295; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, II, 142-143; İbnü'n-Neccâr, Şerḥu'l-Kevkebi'l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, I, 402-413; Bihârî, Müsellemü's-s̱übût, Kahire 1904, I, 112; Hasan el-Attâr, Ḥâşiyetü'l-ʿAṭṭâr ʿalâ Cemʿi'l-cevâmiʿ, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 126-127; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), I, 102-104, 106, 119, 123-126, 147; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥis̱ü'l-ḥükm ʿinde'l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 58, 63-65, 95-97; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 152-153; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh ʿinde'l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1573-1578.

Ferhat Koca

MENDÛR

(مندور)

Muhammed Mendûr b. Abdilhamîd Mûsâ (1907-1965)

Mısırlı edebiyat eleştirmeni, gazeteci.

Mısır deltasındaki Kefr Mendûr kasabasında doğdu. İlk eğitimini Nakşibendî tarikatına mensup bir çiftçi olan babasından aldı. İlk öğrenimini Minyâ el-Kamh'ta, orta öğrenimini Tanta'da tamamladı. 1925'te Kahire Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne ve Tâhâ Hüseyin'in yönlendirmesiyle Edebiyat Fakültesi'nin Arap Dili ve Sosyoloji bölümlerine kaydoldu. Edebiyat hocaları Tâhâ Hüseyin ile şarkiyatçı Carlo A. Nallino ve Enno Littmann, onun edebiyat yanında özellikle Yunan ve Fransız kültürüne yönelmesinde etkili olmuştur. Mendûr 1929'da Arap edebiyatı ve 1930'da hukuk alanında lisans diploması aldı. Aynı yıl devlet bursu kazanarak Sorbonne'a girdi ve dokuz yıl Fransa'da kaldı. Burada ekonomi, hukuk, deneysel fonetik, Fransız ve Afrika edebiyatları gibi alanlarda birkaç diploma sahibi oldu. II. Dünya Savaşı öncesi Fransa'daki çalkantılı durum sebebiyle doktorasını tamamlayamadan Mısır'a döndü (1939). 1940-1941'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde İngilizce çeviri dersleri verdi. Yunanca, Fransızca ve İngilizce'den Arapça'ya tercümeler yaptı. 1942 yılında Tâhâ Hüseyin'in rektörlüğünü yaptığı İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne hoca olarak tayin edildi ve Ahmed Emîn'in yanında hazırladığı Teyyârâtü'n-naḳdi'l-ʿArabî fi'l-ḳarni'r-râbiʿ el-hicrî adlı teziyle 1943'te doktor unvanını aldı; bu çalışma en-Naḳdü'l-menhecî ʿinde'l-ʿArab adıyla basıldı (Kahire 1944).

Muhammed Mendûr, doktorasını vermesine rağmen üniversitede terfi ettirilmeyince 1944'te görevinden istifa ederek Vefd Partisi yanlısı el-Mıṣrî gazetesinin yazı işleri müdürlüğünü üstlendi. Ancak üç ay sonra bu görevden uzaklaştırıldı. Akşam Tiyatro Enstitüsü'nde ders vermesinin yanı sıra 1945'te Vefd Partisi'nin yayım organı olan el-Vefdü'l-Mıṣrî'nin yazı işleri müdürlüğüne getirildi. Bu gazete, 1946'da komünizm suçlamasıyla

kapatılıncaya kadar Vefd Partisi içinde ilerici hareketin merkezi haline geldi. Mendûr sosyalizm yanlısı makaleler yazması, Vefd Partisi içinde liberal ilerici kanadın liderliğini yapması, millî politikalarla

çok yakından ilgilenmesi ve Sıdkī hükümetinin icraatını sert bir dille eleştirmesi yüzünden 1945-1946 yıllarında yirmi defa hapse girdi. Sıdkī kabinesinin düşmesinden sonra Vefd Partisi'nin yeni yayım organı olan Ṣavtü'l-ümme gazetesinin yazı işleri müdürlüğünü üstlenen Mendûr ayrıca avukatlık yaptı. 1950'de Vefd Partisi'nden milletvekili seçildi ve çeşitli parlamento komisyonlarında görev aldı. 1952 devriminin ardından bütün partiler kapatılınca Ṣavtü'l-ümme de yayım hayatına son verdi. Mendûr, kuruluşundan itibaren ders verdiği Akşam Tiyatro Enstitüsü'ndeki görevine devam etti ve 1959'da Dramatik Edebiyat Bölümü'nün başkanı oldu. 1962 yılında kendisine edebiyat alanında devlet teşvik ödülü verilen Mendûr 20 Mayıs 1965'te Kahire'de öldü.

Muhammed Mendûr, Tâhâ Hüseyin ekolünün en önemli eleştirmenlerinden olmakla birlikte hocasından farklı bir yöne kayarak edebî eleştiride sosyalist çevrenin sözcülerinden biri haline gelmiştir. Onun çok sayıdaki kitap ve makalesi genelde edebî eleştiriyi konu edinir. Mendûr romantiklerin, sembolistlerin ve sanatı sanat için kabul edenlerin kurallarını birleştiren eklektik bir edebiyat kuramı geliştirmiştir. Edebî eleştiri konusunda ortaya attığı görüşlerinde Sainte Beuve ve Jules Lemaitre'in yanı sıra daha çok, bazı eserlerini Arapça'ya çevirdiği Gustave Lanson ve Georges Duhamel'den etkilenmiştir. Genellikle Fransız kaynaklarından alınma olan temel görüşleri tutarlı bir edebiyat ve eleştiri anlayışı oluşturacak şekilde kendi içinde uyumludur. Mendûr, Fransa'dan dönüşünden kısa bir süre sonra Ahmed Emîn tarafından yeni kurulmuş olan es̱-S̱eḳāfe dergisinde yazılarını yayımlamaya başlamış, ardından düzenli olarak bu yazılarını sürdürmüştür. Bu dönemdeki eleştiri yöntemini kendisi "metinleri yorumlamaya ve izlenim zevkine dayalı uygulamalı eleştiri" olarak tanımlar (Muhammed Mendûr, s. 5). Mendûr bu temayülünde Lanson'dan etkilenmiştir. Fransa'da öğrenim gören çağdaş Mısırlı edebiyat eleştirmenlerinin hayli etkisinde kaldığı, edebî eserin değerinin çağa, çevreye ve ırka göre değişebileceğini savunan Hippolitte Taine'in edebî eleştiri yöntemini sağlıklı bulmaz (a.g.e., s. 166). Mendûr, modern Arap edebiyatında edebî eleştiriyi fısıltılı şiir, şiirsel panteizm, maksatlı / hedefli

edebiyat, objektif romantizm ve yöntemsel eleştiri gibi kavramlarla tanıştıran kimsedir. Şiirde serbest nazmın hararetli savunucularından biri olmuş, bu alanda Akkād ve serbest nazım karşıtlarıyla fikir çatışmasına girmiştir. Siyasal ve sosyalist girişimlerine rağmen hayatı boyunca ideolojik bir eleştirmen değil gerçek edebiyat eleştirmeni olarak kalmıştır.

Eserleri. Otuzun üstünde kitap ve yüzlerce makale yazan Mendûr'un basılmış eserlerinden bazıları şunlardır: Fi'l-Mîzâni'l-cedîd (Kahire 1944; Kahire, ts.; 1919-1942 yılları arasında eṡ-Ṡeḳāfe ve er-Risâle dergilerinde yazdığı yazılardan meydana gelmiştir); en-Naḳdü'l-menhecî ʿinde'l-ʿArab (Kahire 1944; Ortaçağ Arap edebiyatında edebî eleştiri üzerine Arapça kaleme alınan en önemli kaynaklardan biridir; Fi'l-Edeb ve'n-naḳd, Kahire 1949); ed-Dîmuḳrâṭıyyetü's-siyâsiyye (Kahire 1952); Mesraḥiyyâtü Şevḳī (Kahire 1954); Muḥâḍarât ʿani'l-Mâzinî (Kahire 1954); Veliyyüddîn Yeken (Kahire 1956); eş-Şiʿrü'l-Mıṣrî baʿde Şevḳī (Kahire, ts.); el-Edeb ve meẕâhibüh (Kahire 1957, 2 bs.); Cevletün fi'l-ʿâlemi'l-iştirâkî (Kahire 1957); Ḳaḍâyâ cedîde fî edebine'l-ḥadîs̱ (Beyrut 1958); Fennü'ş-şiʿr (Kahire, ts.); eṡ-Ṡeḳāfetü ve echizetühâ (Kahire 1958); Mesraḥu Tevfîḳ el-Ḥakîm (Kahire 1961); en-Naḳd ve'n-nüḳḳādü'l-muʿâṣırûn (Kahire 1964). Mendûr'un Duhamel, Lanson, Meillet ve Flaubert gibi edip ve düşünürlere ait Fransızca'dan yaptığı çevirileri de vardır (bunlar için bk. Muhammed Berâde, s. 279-280). Muhammed Berâde'nin Mendûr hakkında yaptığı doktora çalışması (Muḥammed Mendûr ve tanẓîrü'n-naḳdi'l-ʿArabî, 1973, Paris Üniversitesi) yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed Mendûr, Fi'l-Mîzâni'l-cedîd, Kahire 1944, s. 5, 166; Fuâd Devvâre, ʿAşerât üdebâʾ yeteḥaddes̱ûn, Kahire 1965, s. 169-226; Henri Riyâd, Muḥammed Mendûr, râʾidü'l-edebi'l-iştirâḳī, Beyrut 1967, tür.yer.; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III, 1285-1289; D. Semah, Four Egyptian Literary Critics, Leiden 1974, s. 153-201; Muhammed Berâde, Muḥammed Mendûr ve tanẓîrü'n-naḳdi'l-ʿArabî, Beyrut 1979, tür.yer.; J. Brugmann, An Introduction to the History of

Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 402-410; Mansour Ajami, “Mandūr”, EI² (İng.), VI, 408-409.

Rahmi Er

MENEMENLİZÂDE MEHMED TÂHİR

(bk. MEHMED TÂHİR, Menemenlizâde).

MENFAAT

(المنفعة)

Bir aynın kullanılmasıyla meydana gelen fayda, iyi olana ulaştıran şey, zararın karşıtı anlamında İslâm hukuk terimi.

Sözlükte “fayda” anlamındaki nef‘ kökünden türeyen bir isim olan menfaat (çoğulu menâfi‘) “fayda, hayır, insanı iyi olana ulaştıran şey” mânasına gelir. Kelime dinî literatürde bu sözlük anlamı düzeyinde maslahat ile eş anlamlı olarak yaygın bir kullanım kazandığı gibi ayrıca bir hukuk terimini de ifade etmektedir. Menfaatin Kur’an’da, hadislerde ve genel dinî literatürdeki kullanımı sözlük mânası çerçevesindedir. Kelimenin temel anlamı olan fayda, en soyut şekliyle “bir hazzın elde edilmesi veya bir zarar ve elemin uzaklaştırılması” anlamlarını içerir (Fahreddin er-Râzî, VI, 146; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 12; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 26). Maslahatın karşıtı mefsedet, menfaatin karşıtı da mazarrat olup bu iki kelime birbirinin yerine kullanılır (bk. MEFSEDET). Bu kelimeler arasındaki anlam düzeyinde dikkate alınabilecek tek fark, objektif ve teorik fayda ve zararları belirtme noktasında maslahat ve mefsedetin, sübjektif ve pratik fayda ve zararları belirtme hususunda da menfaat ve mazarratın daha öncelikli olarak kullanılmasıdır. “Def‘-i mefsedet celb-i menâfi‘den evlâdır” genel fıkıh prensibinde (Mecelle, md. 30) menfaat kelimesi en genel anlamda faydayı ifade etmektedir. Bu kural klasik kaynaklarda, “Def‘-i mefsedet celb-i mesâlihten evlâdır” formunda geçerken Mecelle’de maslahat kelimesinin yerine menfaat kelimesi tercih edilmiştir.

İslâm hukukunda hakların özü genel kabul gören bir teoriye göre maslahat ve menfaattir. İslâm hukukçuları, maslahat ve menfaati hukukun temeline yerleştirip bütün şer‘î hükümlerin kulların maslahat ve menfaatini gerçekleştirme amacına yönelik olduğunu savunurlar. İslâm hukukunun özü ve gayeleri gibi tartışma konuları, menfaat kelimesinden çok artık teknik terim haline gelen maslahat kavramı altında ele alınan geniş bir muhtevaya sahip olmuştur (bk. MASLAHAT). Maslahatın bu alanlarda kazandığı

teknik anlamı ortaya koymak üzere yapılan tanımlarda dahi sürekli biçimde menfaat kelimesinden yararlanılmakla birlikte

(Gazzâlî, s. 174; Fahreddin er-Râzî, VI, 146; İbn Emîru Hâc, III, 142) menfaat kelimesi sözlük anlamı düzeyinde kalmıştır. Menfaatin teknik bir terim olarak özellikle mal varlığı hukuku alanında kullanıldığı görülür.

Hukuk terimi olarak menfaat, bir evde oturmak veya ata binmekte olduğu gibi bir malın (ayn) kullanılmasıyla meydana gelen faydayı belirtir (Ali Haydar, I, 227-228; Elmalılı, III, 413). Mâlikî âlimi İbn Arafe'nin, "elde edildiği şeye (ayn) izâfe edilmedikçe başka bir yolla kendisine işaret edilmesi -aklen-mümkün olmayan ve izâfe edildiği bu şeyin de bir parçası olmayan şey" diye yaptığı tanım da bu doğrultudadır. Rassâʿ bu tarifi açıklarken elbiseyi giymek ve hayvana binmek örneklerini verir (Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe, s. 396). Şâfiî müellifi Şehâbeddin ez-Zencânî'ye göre menfaat, aynların hey'et ve şekil olarak onlardan istenilen faydanın elde edilmesine müsait ve hazır durumda bulunmasıdır (Taḫrîcü'l-fürûʿ, s. 225). Meselâ ev, çatısı sayesinde soğuk ve sıcaktan korumaya müsait ve hazırdır. Duvarlarıyla da içindekileri hırsız ve gaspçılardan korur. Bu şekilde kendisini diğerlerinden ayıran ve elde edilmek istenen amaca ulaşılması için hazır olan hey'etleri (arazları) bir aynın menfaatidir.

İslâm hukukçuları bir ayndan faydalanılması, bir eşyanın kullanılması gibi yollarla elde edildiğini düşündükleri istifadeye menfaat diyerek ona bir varlık atfederler. Bu tasarımda eşya iki ayrı varlıktan oluşur. Bunlar eşyanın kendisini, başka bir deyişle arazlardan ayrı olarak cevherini ifade eden ayn ve bu aynın kullanımıyla sağlanan ya da eşyanın istifadeye hazır sûreti (hey'et) olarak görülen menfaatlerdir. Menfaatin bu şekilde al-gılanması noktasında fıkıhtaki dört ana mezhep ortak yaklaşıma sahiptir. Bu düşünüş modeli atomcu evren anlayışı ile şekillenmiş bir eşya tasarımı olup kelâmdaki cevheri fert teorisiyle de uyum içindedir (bk. MAL).

İslâm hukukçularının esas aldığı atomcu anlayışa göre eşya cevher ve arazlardan oluşur. Ayn eşyanın cevheri, menfaat ise arazlarıdır (Debûsî, II, 779, 1071; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 80; İbnü'l-Hümâm, IX, 356). Genel anlamda arazlar eşyanın rengi, biçimi, hareketi, bulunduğu durum, şekli vb. sıfatları olduğundan bir aynın kullanılması ve ondan istifade edilmesi de

kategori olarak fiil ve hareketten ibarettir. Fiil ve hareket ise bir arazdır. Dolayısıyla menfaat denilen şey arazdır (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 226). Ata binmek, evde oturmak, bir kimse için iş yapmak gibi hareket ve fiiller arazdır. Ayn üzerinde gerçekleşen bu hareket ve fiil, arazlara ait genel özellikler doğrultusunda peş peşe iki anda varlığını sürdüremeyip varlığa geldiklerinin hemen arkasından yok olur (Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 78, 80; XV, 74; el-Uṣûl, I, 56) ve tekrar yaratılır (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 225). Dolayısıyla menfaatlerin varlıklarının devamı olmadığı için bunlar ma‘dûm kategorisindedir (Şâtıbî, III, 164; İbnü'l-Hümâm, IX, 60; Leknevî, I, 63; Ali Haydar, I, 228).

Menfaatin Kapsamı. Menfaat terimi sadece eşyanın aynına bağlı menfaatleri içermeyip daha geniş kapsama sahiptir ve başlıca üç ayrı türü içine alır. 1. Malların menfaatleri. Elbiseyi giymek, evde oturmak, kölenin hizmeti gibi bir malın kullanılması ve kendisinden istifade edilmesi gibi. 2. Bud‘ menfaati. Bu, nikâh akdiyle erkeğin kadından cinsel yönden yararlanması anlamınadır. 3. Hür kişinin bedeninin menfaati (Nevevî, V, 13-14). Menfaat terimi genellikle aynmenfaat ayırımı bağlamında gündeme getirildiği için eşyanın aynının menfaati bunun en çok bilinen türüdür. İkinci olarak evlilik içinde erkeğin kadından cinsel yönden istifade etmesi de bir tür menfaat şeklinde değerlendirilmiştir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 192-196; Şirbînî, III, 183). Bu düşünceden hareketle özellikle Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikî doktrinlerinde nikâh akdinin konusunun menfaat yani cinsel faydalanma olduğu düşünülür ve nikâh akdi, konusu menfaat sayılan akidlerin prototipi kabul edilen kira akdine benzetilir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 192-196; Hattâb, IV, 224). Bir eşyadan faydalanılması bir fiil ve hareketle olduğu gibi eşler arasındaki istifade de en genel kategori olarak fiildir. Hanefîler ise nikâh akdinin konusunun menfaat terimi kapsamında olduğunu kabul etmekle birlikte bunu eşyaya bağlı menfaatlerden ayırmak için "müt‘a" terimini tercih eder. Buna göre nikâh akdi "milkü'l-müt‘a" doğurur (İbn Nüceym, III, 85; İbn Âbidîn, III, 3; ayrıca bk. MİLK).

Menfaatin üçüncü türü olan hür kişinin emeği ise genellikle yapma borçları, yani bir kişinin akidle belirli bir işi yapmayı borçlanmasında görülür. Kara Avrupası hukuk sisteminde bir kişinin diğerine karşı bir şeyi yapmayı borçlandığı sözleşmeler bir borç ilişkisi, karşı taraftan bir şey yapmasını isteme hakkına sahip olan kişinin bu yetkisi de alacak olarak nitelendiği

halde İslâm hukukunun bu ilişkiye bakışı farklıdır. Farklılık esas olarak fıkhın bu ilişkide yapma borcunu bir menfaat olarak nitelemesindedir. Buna göre eşyanın aynından istifade etmek menfaat olduğu gibi bir kişinin emeğinden istifade etmek de menfaattir. Zira emek de neticede bir fiil ve harekettir. Bu bakımdan bir kişinin diğerine karşı bir hizmetini konu edinen akid "hizmette bulunacak kişinin menfaatlerine mâlik olma" anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla bu akid eşyanın menfaatlerine mâlik olma sonucunu doğuran kira akdi kategorisindedir. Nitekim kira akdi İslâm hukukunda aynî hak doğuran bir işlem olup eşyanın menfaati (menâfiu'l-a'yân) üzerinde meydana gelen kira (icâre-i ayn) ve insan fertlerinin menfaati (menâfiu benî âdem) üzerinde meydana gelen kira (icâre-i âdemî) olmak üzere iki kısımdır (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, IV, 2; Ali Haydar, I, 672, 674). Öte yandan bazı doktrinlerde kira akdi, ayndeyn kavram ikilisi şablonu doğrultusunda "icâre-i ayn" ve "icare-i zimme" şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İcâre-i ayn belirli bir evi kiralamak gibi belirli ve somut bir aynın menfaatleriyle ilgili iken icâre-i zimme muayyen olmayıp vasfı belirlenen bir şeyin menfaatleriyle alâkalıdır. Bir kişiyi belirli nitelikteki hayvanla bir yere taşıma menfaati gibi ki Şâfiîler bu tür menfaatlerin zimmet borcu olduğunu düşünmektedir (İbn Hacer el-Heytemî, V, 55). Bu noktada hak sahibinin yetkisi milkü'l-menfaadan çok deyn üzerindeki alacak hakkı niteliğindedir.

Bu kapsama sahip menfaatler üzerindeki yetkileri ifade ederken menfaat teriminin yanında "intifâ" terimi de kullanılır. Buna göre menfaatler üzerinde kurulan bir yetki, sahibine sadece o menfaatten ferdî olarak yararlanma imkânı veriyor ve bunun dışında hukukî tasarruflarda bulunmasını mümkün kılmıyorsa burada hakkın konusunun intifâ olduğundan bahsedilir. Bu tür yetkiler de "milkü'l-intifâ" tabiriyle ifade edilerek milkü'l-menfaa teriminden ayrılır. Hanefî doktrininde ise böyle bir ayırıma gidilmediğinden milkü'l-intifâ tabiri kullanılmaz.

İslâm hukukçuları, menfaatin kapsamını bu şekilde belirlemekle birlikte bazı eşyanın gelir ve semerelerinin de menfaatin kapsamına girip girmediğini tartışmışlardır. Menfaat araz cinsinden olduğu için "menfaatlerden elde edilen kira geliri gibi hukukî ve tabii semereler" mânasında kullanılan galle teknik anlamda menfaatin dışında kalmaktadır. Zira bunlar

ayn niteliğindedir. Ancak bir kişinin mâlik olduğu menfaatten gelir elde etmesi mümkün olduğu için bu durumda menfaat teriminin kapsamı genişleyerek zaman zaman menfaatten elde edilen ayn niteliğindeki gelirleri de kapsamı içine almıştır.

Menfaat teriminin kapsamı, olumsuz muhtevalı menfaatler denilebilecek bir eşyanın belirli bir şekilde kullanılmaması yükümlülüğünü de içerir. Özellikle irtifak haklarında bir akar mâliki diğer akar mâliki ile arazisindeki binayı kaldırıp orada artık inşaat yapmama hususunda akid icra etse bu sözleşmeyle hak sahibi diğer arazinin belirli menfaatlerine mâlik olur (İbn Kudâme, IV, 326; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 413; Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları, s. 74). Buradan hareketle İslâm hukukunda yapma borçları gibi yapmama borçlarının da genel tür olarak aynî hak bağlamında ele alındığı anlaşılmaktadır.

Menfaatin Hukukî Niteliği ve Hükümleri. Eşyanın atomcu anlayış doğrultusunda tasvirinde menfaatlerin maʻdûm olduğu noktasına kadar İslâm hukukçuları ana hatlarıyla aynı düşünse de bu noktadan sonra Hanefîler'in ve diğer üç doktrinin menfaatin niteliği konusundaki görüşleri birbirinden farklıdır. Hanefîler'in tasarımı, temelde araz sayılan menfaatlerin cevher olan ayndan farklı olduğu ilkesi üzerine kuruludur. Hanefîler, bu anlamda bir eşyanın malî değerinin yalnızca aynda bulunduğunu belirterek menfaatlerin kendi başlarına var olan aynlar gibi hukukî değer taşımadığını düşünür. Zira menfaatler maʻdûmdur. Var olmadan önce bir şeyin malî değerinden ve mal olmasından bahsedilemez (Serahsî, el-Uṣûl, I, 56). Ayrıca menfaatlerin maʻdûm olması ve ardışık iki anda varlığını koruyamaması (bekā vasfını taşımaması) dolayısıyla ihraz edilmeleri de mümkün görülmemiştir. İhrazı imkânsız bir şeyin hukukî değer taşıması ise düşünülemez (Ali Haydar, I, 795). Bununla birlikte menfaatin, kira gibi bazı akidlere konu olması durumunda toplumun ihtiyacı ve zaruret dolayısıyla mal kabul edilerek aynî hakların konusu olması mümkün görülür (a.g.e., I, 781, 795). Akid söz konusu olduğunda menfaate mevcut hükmü verilir ya da kendinden faydalanılan ayn genel ihtiyaç ve zaruret sebebiyle menfaat yerine konulur (Serahsî, el-Uṣûl, I, 56). Bu genel çerçeveden hareketle Hanefîler'in temel ilkesi, cevherin arazdan üstün oluşuna paralel biçimde aynın menfaatten üstün olduğu ve arada mutlak bir eşitsizliğin bulunduğudur (Debûsî, II, 1071; Ali Haydar, I, 671).

Hanefîler dışındaki mezhep ulemâsının da atomcu düşünce doğrultusunda şekillenmiş olan menfaat algılayışında da menfaatler arazdır ve her an yenilenir. Ancak bu mantıkî izah örf ve hukuk alanında terkedilip arazların mevcut olmadığı yargısı işletilmez. Zira bunlar hukukî ve iktisadî planda malî değere sahiptir. Dolayısıyla menfaatler gerçek anlamda değilse bile hükmen mal niteliğindedir (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 225; Zerkeşî, II, 402). Hanefî mezhebi dışındaki üç doktrin bir eşyanın menfaatine kural olarak ayn hükmünü vermiş ve ayn ile menfaat arasında bir eşitsizlik ve fark düşünmemiştir. Bu sadece akidlerle sınırlı tutulmayıp menfaat her bakımdan ayna denk kabul edilmiştir. Kural olarak ayn üzerinde gerçekleşen hukukî işlemlerin tamamı menfaatler üzerinde de gerçekleşebilir. Ayrıca menfaat üzerinde kurulu olan aynî haklar da aynî hakların iç ve dış muhtevasına sahip, mutlak ve inhisar ifade eden bir hak olarak düşünülür (Karâfî, I, 331-332).

Hanefîler ve cumhur arasında aynmenfaat ayırımı ve menfaatin hukukî niteliği konusundaki bu görüş ayrılığı hukukun pek çok alanında önemli sonuçlar doğurmuştur. Bunların başlıcaları şöyle sıralanabilir: 1. Menfaatler tek başına ayndan bağımsız olarak hukukî işlemlere konu edildiğinde üzerinde milkü'l-menfaa ve milkü'l-intifâ niteliğindeki sınırlı aynî haklar kurulabilir. Bu işlemler temelde kira, vasiyet, vakıf ve iâredir. Ancak Hanefîler, menfaatin malî değerden yoksun ve ayndan daha düşük seviyede bulunduğunu tasarladığından menfaatlerin hukukî işlemlere konu olmasını sınırlı şartlarda kabul etmişlerdir. Buna göre Hanefîler'de menfaat üzerindeki işlemler ve bu işlemlerin prototipi olan kira, akid yapıldığı anda akdin konusu olan menfaat ma'dûm olacağından kıyasa, yani mezhebin genel hükümleri ve akıl yürütme biçimine aykırı görülmüştür (Kâsânî, IV, 173; Ali Haydar, I, 672, 689). Bu yüzden genelde kira istihsânen câiz sayılmıştır. Akid yapıldığı anda ma'dûm olan menfaat kiralayanın istifade fiiliyle elde edilmekte ve anbean meydana gelmektedir. Dolayısıyla kiralayan menfaate, kiraya veren de ücrete anbean mâlik olur (Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 52; Kâsânî, IV, 201). Menfaatlerin bir an elde edildikten sonra yok olması ve tekrar yaratılması sebebiyle kira akdi de araz konumundaki menfaatlerin var olduğu anlarda söz konusu olmakta, arazlar bir sonraki anda yok olduklarında kira akdi de ortadan kalkmaktadır. Bundan dolayı kira akdi menfaatlerin her varlığa gelişinde yeniden in'ikad eden, sürekli

yenilenen bir akid zinciri şeklinde tasavvur edilmiştir (Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 205; XV, 75, 96, 136; İbnü'l-Hümâm, IX, 61, 70-71). Diğer doktrinlerde ise menfaat kural olarak ayn seviyesinde ve ona eşit görüldüğünden menfaat üzerindeki işlemlerde ve kurulan haklarda Hanefîler'de rastlanan sınırlamaya gidilmemiştir. Bu özelliğinden dolayı menfaatler üzerindeki akidlerde menfaatler ayn gibi akidle birlikte el değiştirir ve kiralayan kimse menfaatlere tıpkı aynın satımı gibi bir defada mâlik olur. Hukukî işlemlerle menfaat üzerinde kurulan aynî hakların devamlılığı bakımından da iki anlayış arasında ciddi farklar vardır. Çoğunluğa göre belirli bir süreyle sınırlı milkü'l-menfaa tipi yetkilerde hak sahibinin ölümüyle aynî hak kural olarak sona ermeyip vereseye intikal eder. Süre ile sınırlı olarak kurulmuş vasiyette mûsâ leh süre bitmeden öldüğünde milkü'l-menfaa vereseye geçer (Süyûtî, s. 327). Kira akdinde de durum böyledir. Zira kira menfaat üzerinde doğrudan ve bir defada lâzım bir aynî hak doğurur ve bu ayn üzerindeki milk gibi mirasla intikal eder (Şehâbeddin ez-Zencânî, s. 231-234). Hanefîler'de ise menfaatler akidleri sahih hale getirmek için zarureten mevcut hükmünde sayıldığından akid dışındaki hallerde menfaatin ma'dûm olduğu ilkesi geçerliliğini sürdürür. Dolayısıyla ayndan ayrı olarak menfaatler mirasla intikal etmez. Menfaat kendisine vasiyette bulunulmuş kişi öldüğünde vasiyetin süresi dolmamış olsa dahi menfaatler onun veresesine geçmez. Bunun gibi kirada taraflardan birinin ölümüyle de akid infisah eder. Kirayı sürekli yenilenen bir akid sayan Hanefîler'in tasarımında ayn mâliki malı üzerinde ortaya çıkmakta olan menfaatleri her an kiraya vermekte, taraflardan birinin ölümüyle bu zincir kopmaktadır (a.g.e., s. 234).

2. Menfaatin niteliği konusunda Hanefîler ve çoğunluk arasındaki anlayış farkı, gasbedilen bir malın menfaatlerinin tazmini hususundaki görüş ayrılığının da temelini oluşturur. Hanefîler'e göre menfaatler ardışık iki anda varlığını koruyamadığı için ma'dûm olduğundan aslen gasp ve itlâfı mümkün değildir (İbnü'l-Hümâm, IX, 355). Tazmin gerektirecek zararlarda misliyle mukabele nas ve icmâ

dolayısıyla gerekli görüldüğü halde ayn menfaate denk kabul edilmemiştir (Serahsî, el-Uṣûl, I, 56; İbnü'l-Hümâm, IX, 356). Şâfiî ve Hanbelî doktrinleri menfaatle ayn arasında hukukî değer noktasında bir ayırım yapmadığı için menfaatlerin tazmin edileceğini savunur (bk. GASP).

3. Hanefî mezhebinde aynın her bakımdan menfaatten daha üstün sayılması ve buna bağlı olarak menfaatlerin hukukî değerinin bulunmadığının kabul edilmesi, menfaatler üzerinde gerçekleşen hukukî işlemlerde ve gaspta gözlemlenen bazı zorlama hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi diğer doktrinlerde ayn ve menfaatin birbirinden tamamıyla bağımsız ve birbirine eşit varlıklar olarak ele alınması da aynı şekilde birtakım aşırı hükümlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu doktrinlerde menfaat bağlı olduğu eşyanın aynından bütünüyle bağımsız bir şekilde tasarlandığı için menfaatler üzerindeki aynî haklar da eşyanın mülkiyetinden tamamen bağımsızlaştırılmıştır. Buna göre meselâ bir evi kiralayan kişi evin menfaatine mâlik olduğundan bu menfaat üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir. Bir aynı satın alan kişi aldığı malı satabileceği gibi bir şeyi kiralayan kimse mâlik olduğu menfaati kiraya verebilir. Öyle ki bir malı kiralayanın onu malın sahibine kiraya vermesi dahi mümkün görülmüştür (Ali b. Süleyman el-Merdâvî, VI, 34; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib, II, 434; Hattâb, V, 417; Şirbînî, III, 492-493). Yine bir malı kiralayan kişiye o mal satılsa veya hibe edilse kira akdi infisah etmez (Ali b. Süleyman el-Merdâvî, VI, 69; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib, II, 434; Buhûtî, Şerḥu Müntehe'l-irâdât, II, 269). Zira burada kişi kira ile menfaate, sonra da satım akdi ya da hibe ile ayna mâlik olmuştur. Bu tasarıma göre anılan iki akdin konuları farklı olduğu için bu işlemde bir sorun görülmemiştir. Hanefîler'in son iki konudaki görüşleri çoğunluğun görüşlerinden farklıdır (İbn Âbidîn, VI, 91; Ali Haydar, I, 736; Bilmen, VI, 173).

Çoğunluğa ait tasarım sonucunda menfaatlerin şüf'a hakkı gerektirip gerektirmediği, karz, rehin vb. işlemlere konu olup olamayacağı gibi aslında doğrudan eşya ve ayn ile ilgili hükümler menfaatler açısından da tartışılmıştır. Bu tartışmalar zaman zaman Hanefî doktrininde de yapılmıştır. Özellikle Şâfiîler'e göre menfaatlerde ribâ gerçekleşmezken (Nevevî, V, 176) menfaatleri ayndan daha alt seviyede ve malî değerden yoksun gören Hanefî doktrininde bu ilkeye aykırı olarak aynı cins menfaatin değişimi ribâ kuşkusu dolayısıyla kabul edilmemiştir. Buna göre bir evin kiralanmasına karşılık diğer bir evin kiralanması câiz değildir. Zira burada menfaatler aynı cinstendir ve akdin her iki tarafı da tabiatı gereği menfaati ma'dûm olması sebebiyle peşin verme imkânına sahip değildir. Bu yüzden burada nesîe ribâsı doğduğu düşünülmektedir (İbnü'l-Hümâm, IX,

112-115; İbn Âbidîn, IV, 504).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, Beyrut 1988, II, 995; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, Beyrut 1997, s. 991; Tâcü'l-ʿarûs, "nfʿa" md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1746-1747; Debûsî, el-Esrâr fi'l-uṣûl ve'l-fürûʿ (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 779, 1037, 1040, 1069-1075; Serahsî, el-Mebsûṭ, III, 52; X, 205; XI, 78, 80; XV, 74, 75, 96, 136; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → İstanbul 1984, I, 56; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, s. 174; Kâsânî, Bedâʾiʿ, IV, 173, 201; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1408/1988, VI, 146; İbn Kudâme, el-Muġnî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), IV, 326; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü'l-fürûʿ ʿale'l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1987, s. 192-196, 225, 226, 231-234; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü'l-cîl), I, 12; Nevevî, Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1985, V, 13-14, 176; Karâfî, el-Furûḳ (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1998, I, 331-332; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr, İstanbul 1308, I, 171-172; Feyyûmî, el-Miṣbâḥu'l-münîr (nşr. Hıdır el-Cevâd), Beyrut 1987, s. 618; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, III, 164; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, I, 170-171; Zerkeşî, el-Mens̱ûr fi'l-ḳavâʿid (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 402; III, 138-139, 227-229; İbn Receb, Taḳrîrü'l-ḳavâʿid ve taḥrîrü'l-fevâʾid, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 43-44; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, IX, 60, 61, 70-71, 112-115, 355-356; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr, Bulak 1316, III, 142; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, VI, 34, 69; Rassâ', Şerḥu Ḥudûdi İbn ʿArafe, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 396; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Beyrut 1983, s. 326-327; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî), II, 434; a.mlf., Şerḥu'l-Behce, [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Matbaatü'l-Meyneiyye), III, 310; Hattâb, Mevâhibü'l-celîl, Beyrut 1398, IV, 224; V, 417; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, III, 85; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc,

[baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî), V, 55; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye), III, 183, 492-493; IV, 103; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, III, 413; a.mlf., Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), II, 261, 269; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci'ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 171; Muhammed b. Ahmed ed-Desûḳī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, Kahire 1328, IV, 2; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 3; IV, 504; V, 77-81; VI, 91; Leknevî, Ḳamerü'l-aḳmâr, İstanbul 1310, I, 63; Mecelle, md. 30, 86, 87; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 227-228, 671, 672, 674, 689, 736, 781, 795; Elmalılı M. Hamdi Yazır, Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh Istılâhları Kâmûsu (haz. Sıtkı Gülle), İstanbul 1997, III, 413; Bilmen, Kamus, VI, 166, 169-170, 173, 191; Ali el-Hafîf, Aḥkâmü'l-muʿâmelâti'ş-şerʿiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 26-29; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa Fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1386-87/1966-67, tür.yer.; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, III, 204-210; Chafik Chehata, Théorie générale de l'obligation en droit musulman hanefite, Paris 1969, s. 172; Abdüsselâm Dâvûd el-Abbâdî, el-Milkiyye fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1974, I, 180-184; Hasan Hacak, İslâm Hukukunda İrtifak Hakları ve İlgili Kavramların Gelişimi (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15-16, 74; a.mlf., İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 180-188, 194-207; Mehmet Gayretli, İslâm Hukukunda Şahsa Bağlı Sınırlı Aynî Haklar: İntifa ve Sükna Hakları (yüksek lisans tezi, 1999), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.

Hasan Hacak

MENFELÛTÎ, Mustafa Lutfî

(مصطفى لطفي المنفلوطي)

Mustafâ Lutfî b. Muhammed Lutfî b. Muhammed Hasen Lutfî el-Menfelûtî (1876-1924)

Mısırlı yazar ve şair.

1293 (1876) veya 1289 (1872) yılında Asyût'a bağlı Menfelût beldesinde doğdu. Babası Muhammed Lutfî, Menfelût şer'î kadısı ve nakîbüleşrafı olup Hz. Hüseyin soyundan gelen Lutfî ailesine, annesi meşhur Türk ailelerinden Çorapçılar'a mensuptur (Muhammed Abdülfettâh, II, 178). Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Ezher'e girdi. Burada on yıl kadar süren öğrenimi sırasında başta dil ve edebiyat olmak üzere ahlâk, felsefe gibi derslere özel ilgi gösterdi. Arap nesir ve nazmının klasiklerini okuyup üslûbunu ve şiir yeteneğini geliştirdi. Dönemin Ezher şeyhi Muhammed Abduh'un derslerine devam etti, onun reformist görüşlerini benimseyerek seçkin öğrencileri ve dostları arasında yer aldı. Abduh'un muhaliflerinden olan Hidiv Abbas Hilmi'yi eleştiren bir şiirinden dolayı altı ay hapis yattı. Abduh'un vefatından (1905) sonra Ezher'den ayrılarak Menfelût'taki evinde münzevi bir hayat yaşamaya başladı. 1907 yılında el-Müʾeyyed gazetesinde önce "el-Üsbûiyyât", ardından "en-Nazarât"

başlığı altında iki yıl devam eden içtimaî, ahlâkî ve siyasî yazılarıyla şöhreti yayılmaya başladı. Sa'd Zağlûl Paşa'nın yabancı işgaline ve emperyalizme karşı başlattığı kurtuluş mücadelesini hararetle savunup destekledi. Sa'd Zağlûl'un maarif ve adalet nâzırlığı dönemlerinde nezâret kâtipliği (1909-1910), ardından Cem'iyyet-i Teşrîiyye sekreterliği ve son olarak Meclisi Nüvvâb sekreterliği görevlerini yürüttü. 12 Temmuz 1924 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Akıcı ve lirik üslûbu ile deneme, roman ve hikâyede modern Arap edebiyatının önde gelen yazarlarından olan Menfelûtî, Fransızca'yı iyi bilmemesine rağmen dostlarının yardımıyla Alphonse Karr, François

Coppée, Edmund Rostand ve Bernardin de Saint Pierre gibi ediplerin klasiklerinden yaptığı çevirilere özgün üslûbunu yansıtmada ve onları kendi ifade kalıplarına dökmede üstün başarı gösterdi. Tercümelerine dönemindeki çeviri anlayışının bir neticesi olarak asıllarında bulunmayan bazı ilâveler yapmış olmakla birlikte bunların eserin bütünlüğünü zedelemeyecek mahiyette olduğu görülür. Hikâye ve romanlarında hazin tabloları dramatik ve lirik bir üslûpla dile getiren Menfelûtî mutsuz kadınlar, üstün şahsiyet, fazilet, ölüm ve kin gibi temaları işlemiştir. ʿİbretü'd-dehr adlı eserinde "daha fazla hazcılık" diye gördüğü Batılılaşma'nın getirdiği alkolizm, kumar, serbest aşk ve intiharların aileyi nasıl çökerttiğini gözler önüne sermiş, yine Batılılaşma'nın bir sonucu olarak ortaya çıkan feminizme karşı çıkmış, bununla birlikte eserlerinde müslüman kadının karşılaştığı problemleri dile getirmiş ve bütün sorunların çözümü için İslâm prensiplerine sarılmanın gereğini vurgulamıştır. Gustave le Bon'un etkisiyle tarihin bütün uygarlıklar için eşit biçimde geçerli olduğuna inanan Menfelûtî, kendi ülkesinin de bir gün yeniden dirileceğine olan inancı muhafaza etmenin önemini belirtmiştir. Lord Cromer'in İslâm kültürünün gelişmeye elverişli olmadığı iddiasına karşı çıkarak aslında hıristiyan kültürünün İslâmiyet'ten alındığını, İslâm kültürünün gerilemesinde bu kültürün etkisinin bulunduğunu söylemiştir. Ebü'l-Alâ el-Maarrî ile Ömer Hayyâm'ı İslâm kültürünün ideal tipleri olarak gören Menfelûtî, Maarrî'nin Risâletü'l-ġufrân'ına bir taklit yazmış ve onun vejetarizmi ile hakiki insanlık idealini savunmuş, bazılarını Arapça'ya çevirdiği Ömer Hayyâm'ın Rubâʿiyyât'ını da İslâm düşüncesinin kemal noktası kabul etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sîretinin müslümanın gerçek ideali olduğunu söylemiş ve onun eskiyeni bütün felsefe ve hikmetlerin yerine ikame edilebileceğini vurgulamıştır. İslâm birliğinin hararetli savunucularından olan Menfelûtî, Gaspıralı İsmâil Bey'i destekleyerek Trablusgarplı müslümanları İtalyanlar'a karşı savaşa teşvik etmiş, Şark'ın Garp istilâsından kurtulup bağımsızlığına kavuşabilmesi için müslümanları tek vücut halinde savaş vermeye çağırmıştır. Siyasetle doğrudan ilgilenmemekle birlikte milliyetçi hareketleri desteklemiş, Mustafa Kâmil ve Saʻd Zağlûl gibi milliyetçiler için vefatlarından sonra sitayişkâr makaleler yazmıştır.

Çağdaş Arap nesrinin ve özellikle makale türünün önde gelen şahsiyetlerinden kabul edilen Menfelûtî edebî, ahlâkî, dinî ve içtimaî

muhtevalı makalelerinde İbnü'l-Mukaffa', Câhiz, Bedîüzzaman el-Hemedânî gibi ediplerden etkilenmekle birlikte kendine has akıcı bir üslûp geliştirmiştir. Menfelûtî'nin yazılarında kullandığı hüzünlü üslûp gerek kendi döneminde gerekse sonraki nesiller üzerinde etkili olmuş, Mısır edebiyatının bir devri Abbâs Mahmûd el-Akkād tarafından "Menfelûtî devri" olarak adlandırılmıştır. Hem muhafazakâr hem modernistler tarafından sert hücumlara hedef olmasına rağmen Menfelûtî'nin eserleri bugün de çağdaş Arap edebiyatının en çok okunan kitapları arasında yer alır.

Menfelûtî eserlerine az miktarda yansıyan şiirlerini ilk gençlik yıllarında kaleme almış, daha sonra yazarlığa yönelmiş ve hayatını yalnız şiir yazmakla geçirenleri eleştirmiştir. Şiirlerinde tasvir, gençlik-yaşlılık, ecel-ölüm, düş-gerçek, mal mülk, şeref şan, dostluk vefâ, vecdiyyât ve hikemiyyât gibi konuları işlemiştir (Ahmed Ubeyd, I, 324-341). Eski Arap şiirini ideal olarak gören Menfelûtî yenilerden yalnız Beşşâr b. Bürd ile Ebû Nüvâs'a değer vermiş, bu yüzden muhalifleri tarafından eleştirilmiştir. Menfelûtî kendi döneminin şairlerini de ümit verici bulmaz. Yazı ve şiirlerinde Osmanlı Devleti'nin parçalanmasına bir taraftan üzüldüğünü, diğer taraftan Mısır'ın bağımsızlığına kavuşması sebebiyle de sevindiğini ifade eder. Eserlerinde Arap dilinin bütün zenginliklerini ortaya koymuş olan Menfelûtî sunî secîe karşı olumsuz bir tavır takınmış olmakla birlikte tabii secii yaygın biçimde kullanmıştır. Bu arada uydurma kelimelere karşı çıkmış, Kahire ve Dımaşk dil akademilerinin bu konuda tavır almalarını sağlamıştır (Brockelmann, III, 196-200).

Eserleri. 1. en-Naẓarât (Kahire 1910, 1912, 1920, 1925, 1947, 1952). Başta el-Müʾeyyed olmak üzere gazete ve dergilerde yayımlanmış yazı, makale, risâle ve şiirlerinden oluşan seçmeler koleksiyonudur. 2. el-ʿAberât (Kahire 1915, 1916, 1922, 1958). Edebî ve etkili bir üslûpla yazılmış acıklı ve kısa hikâyelerden ibarettir. 3. Muḫtârâtü'l-Menfelûṭî (Kahire 1912, 1923). Eski ve yeni edebiyatçılardan derlenmiş şiir ve nesir seçmeleri olup Ali Yûsuf'a ithaf edilen I. cildi yayımlanmıştır. 4. Kelimâtü'l-Menfelûṭî. Ahmed Ubeyd tarafından derlenmiştir (Dımaşk 1343/1924). 5. el-İntiḳām (Kahire 1923). Bu hikâye daha sonra en-Naẓarât içinde de yayımlanmıştır. 6. Fî Sebîli't-tâc (Kahire 1920, 1925; Beyrut, ts.). Fransız şairi François Coppée'nin Pour la couronne adlı tiyatro eserinin özetidir. 7. eş-Şâʿir (Kahire 1921, 1925).

Sîrânû dî Bercrâk adıyla da tanınan eser Fransız şairi Edmund Rostand'ın Cyrano de Bergérac adlı romanının tercümesidir. 8. Mecdûlîn taḥte ẓılâli'z-zeyzefûn (Kahire 1923, 1928). Fransız yazarı Alphonse Karr'ın Sous les tilleuls adlı romanının çevirisidir. 9. el-Fażîle (Kahire 1923, 1924). Fransız yazarı Bernardin de Saint Pierre'in Paul et Virginie adlı aşk romanının Ferah Antûn'un tercümesinden yararlanılarak özgün inşa kalıplarına dökülmüş şeklidir. 10. Kelîle ve Dimne. Beydebâ'ya ait eserin İbnü'l-Mukaffâ' tarafından yapılan Arapça çevirisinin neşridir (Beyrut 1966). Kaynaklarda Menfelûtî'nin ʿİbretü'd-dehr, el-Muḳaddime, el-Beyân, el-Lafẓ ve'l-maʿnâ, Ḳaḍıyyetü'l-Mıṣriyye min seneti 1921 ilâ seneti 1923 adlı eserleri de geçmektedir (Brockelmann, III, 195-202).

Mustafa Şelebî'nin Muṣṭafâ Luṭfî el-Menfelûṭî el-edîbü'l-iştirâkî (Kahire, ts.), Ömer ed-Desûkī'nin el-Menfelûṭî: Dirâse naḳdiyye taḥlîliyye (Kahire 1976), Abbas Beyyûmî Aclân'ın el-Menfelûṭî ve eṡeruhû fi'l-edebi'l-ḥadîs̱: Fikren ve üslûben (İskenderiye 1977), Ahmed Abdülhâdî'nin el-Menfelûṭî: Ḥayâtühû ve müʾellefâtüh (Kahire 1981), Muhammed Ebü'l-Envâr'ın Muṣṭafâ Luṭfî el-Menfelûṭî: Ḥayâtühû ve edebüh (I-III, Kahire 1981-1986), Kâmil Muhammed Uveyde'nin Muṣṭafâ Luṭfî el-Menfelûṭî: Ḥayâtühû ve edebüh (Beyrut 1993) isimli çalışmaları bulunmaktadır. Osman Aşçıoğlu tarafından Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin Hayatı,

Eserleri ve XIX.-XX. Asır Arap Edebiyatındaki Yeri adıyla bir doktora tezi hazırlanmıştır (1980, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Emrullah İşler, Menfelutî'nin hayatı, eserleri, edebî kişiliği ve düşünce dünyasına dair bir girişle birlikte onun hikâye ve denemelerinden yaptığı seçmeleri Erdem Nerede? adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1805; Brockelmann, GAL Suppl., III, 195-202; Mârûn Abbûd, Edebü'l-ʿArab, Beyrut 1960, s. 466-467; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır, Kahire 1979, s. 227-234; Muhammed Ebü'l-Envâr, Muṣṭafa Luṭfî el-Menfelûṭî, Kahire 1981-86, I-III; H. A. R. Gibb, Studies

on the Civilization of Islam, London 1982, s. 258-268; Fethi Yeken, el-Mevsûʿatü'l-ḥarekiyye, Amman 1403/1983, I, 281-282; Abbas Mahmûd el-Akkād, Mürâcaʿât fi'l-âdâb ve'l-fünûn (el-Mecmûʿatü'l-kâmile içinde), Beyrut 1403/1983, XXV, 557-568; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VIII, 239-240; Ahmet Savran, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 275-284; Ahmed Ubeyd, Meşâhîrü şuʿarâʾi'l-ʿaṣr, Beyrut 1414/1994, I, 320-341; Sa'd Mîhâîl, Âdâbü'l-ʿaṣr, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Ümrân), s. 256-262; Muhammed Abdülfettâh, Eşherü meşâhîri üdebâʾi'ş-şarḳ, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Mısriyye), II, 178-224; Erol Ayyıldız, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'nin Paul ve Virginie Tercümesi ve Tenkidi, Bursa, ts. (Fatih Yayınevi); Emrullah İşler, "Modern Arap Edebiyatında Bir Öncü: Mustafa Lutfî el-Menfelûtî", Nüsha, I/3, Ankara 2001, s. 71-88; Ch. Vial, "al-Manfalūṭī", EI² (İng.), VI, 414-415; E. C. M. de Moor, "al-Manfalūtī, Mustafā Lutfī", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 506.

İsmail Durmuş

MENGES, Karl Heinrich

(1908-1999)

Alman Türkologu ve Slav dilleri uzmanı.

22 Nisan 1908'de Frankfurt am Main'da doğdu. Tanınmış bir aileye mensup olan babası bölge sulh hukuk mahkemesi kâtibiydi. Menges dillere karşı duyduğu ilgiyle on üç yaşına geldiğinde dedesinin Rusça gramer kitabını incelerken bu dilin Yunanca ile olan bağlantısını ortaya çıkarmaya çalıştı. Lise öğrenimi yıllarında Rusça'ya yalnız pazar günleriyle tatil günlerini, Yunanca'ya da haftada altı saatini ayırıyordu. Bu çalışma sayesinde altı ay gibi kısa bir süre sonra gazete ve kitapları sözlük yardımıyla okuyup anlayabilecek hale geldi. Rusça'nın Yunanca ve Latince ile olan yakınlığını keşfetmesi bu dilleri öğrenmesini kolaylaştırdı. Öğrenimini sürdürürken özellikle Latince ve Yunanca hocaları ona büyük destek verdiler; Menges'i Hint-Avrupa dilleriyle tanıştırıp bu dillere dair edebiyat bilgileri almasını sağladılar. Böylece Menges'in dil bilimiyle ilgili araştırmaları başlamış oldu. Bu arada İngilizce'yi ve İtalyanca'yı öğrenen Menges eski Slavca, Türkçe ve bunlara komşu dillerle de ilgileniyordu.

Lessing Lisesi'nden 1926 Şubatında mezun olan Menges, Frankfurt Üniversitesi'nde ilk iki yarı yılda coğrafya, halk bilimi, meteoroloji, Çin bilimi, genetik, pratik kurslarla Rusça ve yeni Bulgarca'nın yanı sıra özel dersler alarak Osmanlı Türkçesi'ni öğrendi. Sonraki iki yarı yılda Münih'te okudu. Berneker'den Slavca, Örtel'den Sanskritçe, Bergstrasser ve Süssheim'den Osmanlı Türkçesi, Scherman'dan halk bilimi dersleri aldı. 1928 baharında Münih'ten Berlin'e gitti. Burada Vasmer'den Slavca, Willy Bang Kaup'tan Türkoloji okudu. Türkoloji incelemelerinde yalnız Osmanlı Türkçesi ve İslâm kültürüyle yetinmeyip bu alanı, Eski Türkçe'yi ve Altayca'ya kadar Asya ve Sibirya'da konuşulan dilleri de içine alan bir daire içinde genişletti.

Menges, 1930-1932 yıllarında Berlin Üniversitesi'nde sürdürdüğü öğrenimini 1932 Şubatında doktora imtihanıyla tamamladı. 1933 Martına

kadar geçen bekleme döneminin sonunda Doğu ile ilgili araştırma yapan bir kurumda göreve başladı. Rusya'da ve Çin sınırında çok istediği araştırmaları yapabilmek için gerekli izni ilgili ülkelerden bir türlü alamadı. Daha sonra çıkan şartlı izinlere de büyük bir dünya savaşının patlak vereceği endişesiyle olumsuz cevap verdi. Hocası Bang'ın ölümü üzerine (1934) öğretim hayatına başlayan Menges'e hocasının çalışma odalarını ve özel kütüphanesini Annemarie von Gabain'le birlikte kullanma izni verilmişti.

Naziler tarafından zorunlu göçe tâbi tutulan Menges, başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere birçok ülkeden Rusça ve Slavca hocalığı yapması için davet aldı. Onu davet edenlerden biri de Rus edebiyatına büyük hayranlık duyan Türkiye'nin Prag büyükelçisi Yakup Kadri Karaosmanoğlu'dur. Bu daveti kabul ederek 1937'de Ankara'ya geldi; önceleri haftada üç gün ikişer saatten uygulamalı kurslar verdi. İlk altı haftadan sonra kendisine Rusça dersleri devredildi. Slavca için yalnızca ikişer saatlik iki kurs bulunuyordu. Burada gerekli şartları ve umduğu ilmî seviyeyi bulamadığı için New York Colombia Üniversitesi'nde çalışmaya karar vererek 1940 Eylülünde Türkiye'den ayrıldı. Colombia'da huzurlu bir çalışma ortamına ve geniş imkânlara kavuşan Menges ikinci yılında Türkoloji'yi ders olarak müfredata aldırmayı başardı. Henüz Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversitelerde Türkoloji okutulmuyordu. Eğitime Uygurca ile başlayan Menges savaş dolayısıyla ilgi gösterilen Türkiye Türkçesi için de kurslar açtı. Türkçe, 1942-1943 ders yılından itibaren Colombia Üniversitesi'nin müfredatına resmen alındı. 1943-1944'te Colombia'da Millî Savunma Bakanlığı'na bağlı bazı bölümler için düzenlenen özel kurslar arasında Menges de haftada on-on beş saat Osmanlı Türkçesi dersleri veriyordu. Savaşın sona ermesiyle bu kurslara olan ilgi azaldı. Doğu Avrupa Dilleri Bölümü Slav Dilleri Bölümü'ne dönüştürüldü. 1947 yaz yarı yılında Seattle'deki Washington Üniversitesi'nde Slavca ders vermeye başlayan Menges bunun yanında Slav-Altay ilişkilerini incelediği ayrı bir dersi üstlendi. 1947 güzünde Colombia Üniversitesi'ne döndü.

Menges 1947'de Altay ve Slav dilleri dalında profesör unvanını aldı. 1956'da Altay dilleri profesörü olunca Altayca'yı etkileyen dilleri araştırmak ve Rusya'ya ilmî geziler yapmak için imkân kazanmış oluyordu. Savaştan sonra gezdiği yerler arasında İran da vardı (1948, 1950). Bu

ülkedeki kütüphaneleri inceleyen ve çeşitli araştırmalar yapan Menges bazı önemli sonuçlara ulaştı. Ardından Afganistan, Kore, Japonya, Tayvan, Siyam, Malezya ve Güney Hindistan'a gitti.

Berkley, Seattle, Paris, Berlin, Göttingen, Viyana, Brüksel, Hamburg, Frankfurt, Münih, Delhi, Kuala Lumpur, Upsala, Leningrad, Almatı, Sapporo, Kiyoto ve Seul gibi üniversitelerle bilgi alışverişinde bulunan Menges Société Finno-Ougrienne, Société d'Iranologie, Société Asiatique, Societas Uralo-Altaica, International Association of Tamil Research, Kgl. Humanistika Vedenskaps-Samfundet i Upsala, Royal Central Asian Society gibi bilim kurumlarına üye olarak kabul edildi. 1976 yazında emekli olan Menges 20 Eylül 1999 tarihinde Viyana'da öldü.

Eserleri. Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan, aus dem Nachlass von N. TF. Katanov (nşr. Karl Menges, I-II, Berlin 1933-1943); Qaraqalpaq Grammar I: Phonology (New York 1947); The Oriental Elements in the Vocabulary of the Oldest Russian Epos, the Igor Tale (New York 1951); Introduction to Old Church Slavic (New York 1953);

An Outline of the Early History and Migrations of the Slavs (New York 1953); Glossar zu den volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan II (Wiesbaden 1954); Das Cayatajische in der Persischen Darstellung (Wiesbaden 1957); Morphologische Probleme (Wiesbaden 1960); The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies (Wiesbaden 1968, 1995); Altajische Studien II. Japanisch und Altajisch (Wiesbaden 1975)

BİBLİYOGRAFYA

S. E. Hegaard, Karl Heinrich Menges Bibliographie, Wiesbaden 1979; Fuat Sezgin, Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde, Frankfurt 1993, XVI, 104; R. A. Miller, "For Karl Heinrich Menges 22 April 1908 - 22 April 1983", CAJ, XXVII (1983), s. 161-167.

Mustafa S. Kaçalin

MENGLİ GİRAY TÜRBESİ

Kırım'da XVI. yüzyıla ait türbe.

Kırım Hanı I. Mengli Giray'a (1467-1474, 1475-1476, 1478-1514) ait olan türbe, Kırım Hanlığı'nın başşehri Bahçesaray'ın yakınındaki Salacık bölgesinde yer almaktadır. Kırım hanlarının ilk sarayları da Salacık'taydı. Türbenin aşağısında I. Mengli Giray Han tarafından inşa edilen Zincirli Medrese bulunmaktadır. Evliya Çelebi burada birkaç türbe olduğundan söz etmekte, eski gravürler de bunu doğrulamaktadır; ancak günümüzde yalnız bir türbe mevcuttur. Gülbün-i Hânân'a göre Mengli Giray'ın türbesi, yaptırdığı medresenin yanında olup daha önce I. Hacı Giray Han da vefat ettiğinde (871/1466) burada inşa ettirdiği türbesine defnedilmiştir. Önceleri I. Hacı Giray'a atfedilen mevcut türbenin Şevval 957 (Ekim 1550) tarihli kitâbesi yapının Mengli Giray Han'a (ö. 919/1514) ait olduğunu göstermektedir. Her ne kadar kitâbe 957 (1550) tarihini taşıyorsa da türbenin bilahare inşa edilmesi veya daha sonra birtakım değişikler geçirmiş olması mümkündür.

Türbenin mimarisi son derece önemlidir. Sekizgen bir plana sahip bulunan türbe arazinin meyilli olmasından dolayı bir temel üzerinde inşa edilmiştir. İki kademeli örtü sistemi iç tarafında bir kubbe, dış tarafında sekizgen bir kasnak ve kiremit örtülü hafif sivri bir çatıdan oluşur. Eyvan şeklinde öne doğru çıkan taçkapı zengin süslemeye sahiptir. Kapı tarafındaki köşeler hariç diğer köşelerde sütunlar yer almaktadır. Bu sütunların üçü kaz ayağı denilen bir mekik şeklinde geometrik bezeme gösterir, üç tanesinin zencirek veya geçme motifleri vardır. Türbede toplam beş pencere mevcuttur. Girişteki eyvanın karşısında üç cephede üst seviyede dar, dış çerçevesi dörtgen, iç tarafı sivri kemerli birer pencere yer almaktadır. İki yanda ise daha alt seviyede çift çerçeveli, silmeli birer dörtgen pencere bulunur. Türbenin bir temel üzerinde inşa edilmesi yapıda zemin kat veya mumyalık bulunduğunu düşündürür.

Eyvanının dış kısmı, iki tarafında düğüm motifiyle işlenmiş burmalı halatla çevrili sivri kuşatma kemerli geometrik motifler gösteren köşe sütunlarının

üstünde durmaktadır. Eyvanın üstü bir aynalı tonozla örtülüdür. Eyvanın iç kısımlarında her iki tarafında kavsaraları mukarnas dolgulu birer mihrâbiye mevcuttur; mihrâbiyeler dikdörtgen bir çerçeve içine alınmıştır. Çerçeve şeridi iç bükey düz bir bordür ve onun dışında burmalı bir halattan oluşur. Nişlerin iki yanında birer köşe sütuncuğu vardır. Bu sütuncukların silindirik gövdelerinde cephe sütunlarıyla aynı olan mekik şekilleri mevcuttur, başlıklarında ise büyük, tek yaprak şeklinde bitkisel motifler görülür; gövde ve başlık arasında birer burmalı halat bulunur. Sağ mihrâbiyenin sütun başlıkları tamamen tahrip olmuştur. Nişlerin iç taraflarında, mukarnas kavsara ve çerçeve halatın arasındaki köşeliklerde rûmî motiflerin içinde ikişer adet yuvarlak yazı panosu yer almaktadır. Yan duvarların üst kısmında birer kör kemer şeridi bulunur.

Eyvanın içindeki ana cephede bezemeli üç değişik şeritten oluşan bir çerçeve içinde basık kemerli giriş kapısı ve kapının üstünde kitâbe mevcuttur. Kapı ve kitâbe arasında yan nişlerin sütun başlıklarına benzeyen büyük bitkisel motiflerden meydana gelen bir bezeme panosu yer almaktadır. Kapıyı çevreleyen bordürlerde dışarıdan içeriye doğru önce düz yivli bir çerçeve, ardından muhteşem bir yazı şeridi ve en içte bir geçme motifi bulunmaktadır. Kapı etrafında dolaşan yazı şeridinde Feth sûresi yer almaktadır. Kapı cephesinin çerçeve dışındaki alanında ise muhteşem bir rûmî desen vardır. Salacık mahallesine yakın olan Kırkyer'deki, Altın Orda Hanı Toktamış'ın kızı Hanike Bikeç'e ait bir başka türbe ile I. Mengli Giray Türbesi arasında büyük benzerlikler vardır. Bu türbe de sekizgen bir yapıya ve geniş bir giriş eyvanına sahiptir. Bezemesi ise çok daha sadedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VII, 225-226; Halim Giray, Gülbün-i Hânân, İstanbul 1327, s. 19; Remmâl Hoca, Târîh-i Sâhib Giray Han (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973, s. 144-145; F. Dombrovskiy v.dğr., "Bahçisarayskaya arabskaya i turetskaya natpisi hanskago dvortsa, meçeti, klatbişca", Zapiski Odesskago Obşçestva İstorii i Drevnostey, Odessa 1848, s. 526; Hüseyin Bodaninskiy, Tatarskye "Dürbe" Mavsoley v Krimu,

Simferopol 1927, tür.yer.; Osman Akçokraklı, Novoe iz İstorii Çufut-Kale, Simferopol 1928, tür.yer.; A. L. Jacobson, Srednevekoviy Krim, Moskva 1964, s. 141-142; Oktay Aslanapa, Kırım ve Kuzey Azerbaycan’da Türk Eserleri, İstanbul 1979, s. 16-17; C. Krikun, Pamytniki Krimskotatarskoy Architektura, Simferopol 2001, s. 49-50.

Nicole Kançal-Ferrari

MENGÜ TİMUR

(ö. 679/1280)

Altın Orda hükümdarı (1266-1280).

Batu Han'ın torunu, Togan'ın oğludur; Berke Han'ın vâris bırakmadan ölmesi üzerine Altın Orda tahtına geçti (665/1266). Memlük kaynakları, Berke Han'ın ölümü ve Mengü Timur'un (Müngge / Mönge-Timur) tahta çıktığına dair haberler Mısır'a ulaşınca Sultan I. Baybars'ın hem tâziye hem tahta cülûsu dolayısıyla kendisini tebrik etmek için Safer 666 (Kasım 1267) tarihinde Saray şehrine elçi yolladığını yazar. Mengü Timur ve Baybars, Memlük Devleti ile Altın Orda Hanlığı arasında daha önce kurulan dostluk ve iş birliğini sürdürmüşler, bu maksatla hemen her yıl birbirlerine karşılıklı elçiler ve kıymetli hediyeler göndermişlerdir. Ayrıca Baybars, Mengü Timur'a yazdığı mektuplarda İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'la yaptığı mücadele için ona karşı teşvik edici ve cesaret verici ifadeler kullanmıştır (İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir, s. 288). Mengü Timur'un iç ve dış politikada Berke Han'dan farklı bir tutum izlediği söylenemez. Berke Han zamanında başlayan Altın Orda-İlhanlı mücadelesi onun döneminde de kısa aralıklarla devam etti ve bundan her iki taraf da zarar gördü. Bu mücadelede özellikle Sultan Baybars'ın elçi gönderip Mengü Timur'u kışkırtması önemli rol oynamıştır. Ancak 667'de (1269) yapılan barış antlaşmasından sonra Abaka Han bir daha Altın Orda Hanlığı'nın topraklarına saldırmamıştır. Altın Orda-Memlük yakınlaşmasında Kıpçak menşeli sultanlar tarafından kurulan ve yönetilen Memlük Devleti'nin idarî ve askerî yapısı kadar İlhanlı Devleti ile papalığa karşı yürüttüğü mücadele de etkili olmuştur. Bu sebeple XIII. yüzyılda Altın Orda-Memlük iş birliğine karşı İlhanlı-Bizans ve papalık arasında oluşan siyasî bir bloklaşmadan söz edilebilir.

Mengü Timur 667 (1269) yılında, Türkistan'da Ögedeyoğulları'ndan Kaydu ile Çağatayoğulları'ndan Barak arasındaki mücadeleye Şehzade Berkeçar idaresinde gönderdiği bir kuvvetle müdahalede bulundu ve buradaki Altın Orda nüfuzunun devamını sağladı. Ancak onun dış siyasetinde daima

İlhanlı, Bizans ve papalık ilk sırayı almıştır. Ayrıca Ceneviz ve Venedikliler'le ticarî ilişkiler başlatılmış ve Cenevizliler, Kefe'de daha sonra Karadeniz ticaretinde önemli rol oynayacak olan bir koloni kurmuşlardır. Altın Orda-Memlük iş birliğinin Boğazlar üzerinden gerçekleştirilmesi, İlhanlı Devleti'nin Anadolu'daki nüfuzu ve Batı dünyası ile mevcut ilişkileri dolayısıyla Bizans'a baskı yaparak bu iki devletin bağlantısının zaman zaman kesilmesine yol açmışsa da Altın Orda'nın Bizans'a baskısı genelde Boğazlar yolunun açık tutulmasını sağlamıştır. Mengü Timur'un ordusunun 668 (1269-70) yılında İstanbul'u ele geçirmek amacıyla gerçekleştirdiği sefer o sırada İstanbul'da bulunan Memlük elçisi Fârisüddin Mes'ûdî tarafından durduruldu. Fakat elçi, Sultan Baybars'ın izni ve haberi olmaksızın yaptığı bu hareket dolayısıyla Kahire'ye dönüşünde tutuklanmıştır (Nüveyrî, XXVII, 362). 1271'de Altın Orda kuvvetleri, Kırım'ı bağımsız biçimde yöneten ve kendi adına elçi gönderip antlaşma imzalayabilen Berke Han'ın yeğeni nüfuzlu kumandan Emîr Nogay idaresinde Trakya üzerine büyük bir akın düzenledi. Bu olay, Bizans İmparatoru VIII. Mikhail'i Altın Orda Hanlığı ile ilişkilerini gözden geçirmeye ve ertesi yıl Nogay ile bir dostluk antlaşması imzalamaya yöneltti. İmparator gayri meşrû Kızı Euphrosyne'yi Emîr Nogay'a verip çehiziyle birlikte ona kıymetli hediyeler yolladı; bu tarihten itibaren Altın Orda-Bizans ilişkisi olumlu bir seyir takip etti. Mengü Timur, Rus knezlikleri üzerindeki Altın Orda nüfuzunu sürdürmüş, bu maksatla 674 (1275-76) yılında yönetimi altındaki Rus topraklarında idarî ve malî düzenlemelere gidebilmek için nüfus sayımı yaptırmış ve zaman zaman knezlere karşı sefere çıkmıştır.

681'de (1282) Memlük Sultanı Kalavun, emîrlerinden Şemseddin Sungurigutmi ile Seyfeddin Balaban'ın idaresindeki elçilik heyetini kıymetli hediyelerle birlikte Saray şehrine göndermişti. Fakat Mengü Timur, Rus sınırında Kulukova (Aklūkiyâ) denilen yerde boğazında çıkan bir çıbandan dolayı ölmüş olduğu için hediyeler, yerine geçen Tuda Mengü Han'a sunulmuştur (679/1280). Mengü Timur'un ölüm tarihini 680 (1281) ve 681 (1282) şeklinde veren rivayetler de bulunmaktadır (Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, I, 527; Nüveyrî, XXVII, 363).

Külük Han ve Hânü'l-âdil unvanlarıyla da anılan Mengü Timur zeki ve adaletli bir hükümdardı. Altın Orda Hanlığı'nda ilk defa kendi adına para

bastıran (Kırım 665/1266) han odur.

Memlük kaynakları Mengü Timur'u müslüman göstermektedir. Ancak onun ya samimi bir müslüman olmadığı ya da dinî hükümleri pek iyi bilmediği veya yeterince önemsemediği söylenebilir. Çünkü Berke Han zamanında Emîr Nogay'ın Bizanslılar'ın elinden kurtardığı Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un misafir bulunduğu Saray şehrinde vefat etmesi üzerine oğlu Mes'ûd'u kendisine nikâh düşmeyen üvey annesi Orbay Hatun ile evlendirmek istediği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdüzzâhir, er-Ravżü'z-zâhir fî sîreti'l-Meliki'ẓ-Ẓâhir (nşr. Abdülazîz el-Huveytır), Riyad 1396/1976, s. 288, 335, 399-400, 404; a.mlf., Teşrîfü'l-eyyâm ve'l-ʿuṣûr fî sîreti'l-Meliki'l-Manṣûr (nşr. Murâd Kâmil), Kahire 1961, s. 3-4, 17-18, 61, 82, 193, 293; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 514-515, 526-527; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 70-75; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXVII, 362-364; J. von Hammer, Geschichte der Goldenen Horde, Pesth 1840, s. 248-250; M. Canard, "Un traité entre Byzance et l'Egypte au XIII. siècle et les relations diplomatigues de Michel VIII. Paléologue avec les sultans mamlūks Baibars et Qalā'ūn", Gaudefroy-Demombynes mélanges, Damas 1932, s. 218-223; W. G. Tiesenhausen, Altınordu Devleti Tarihine Ait Metinler I (trc. İsmail Hakkı İzmirli), İstanbul 1941, s. 97, 257, 259, 353; Mustafa Kafalı, Altın-Orda Hanlığı'nın Kuruluş ve Yükseliş Devirleri, İstanbul 1976, s. 23, 59-62; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 423-424; A. Yu Yakubovsky, Altınordu ve Çöküşü (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 45-46; P. Thorau, The Lion of Egypt (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, s. 178, 195, 220-221; Abdülkadir Yuvalı, İlhanlılar Tarihi I: Kuruluş Devri, Kayseri 1994, s. 97-101; R. Amitai-Preiss, Mongols and Mamluks, Cambridge 1995, s. 85, 87-89, 92, 127-128; R. R. A., "Mengü-Timur", İA, VII, 718-719; W. Barthold - [Yu. Bregel], "Mangū-Tīmūr", EI² (İng.), VI, 419-420.

Abdülkadir Yuvalı

MENGÜCÜK GAZİ

(ö. 512/1118 [?])

Mengücüklü hânedanının kurucusu

(bk. MENGÜCÜKLÜLER).

MENGÜCÜKLÜLER

Selçuklular devrinde XI-XIII. yüzyıllarda Erzincan, Kemah, Divriği ve Karahisar şehirlerinin bulunduğu bölgeyi yönetmiş olan bir Türk hânedanı.

Mengücüklüler'in hangi Oğuz boyundan geldikleri hakkında bilgi yoktur. Osmanlı tarihçisi Yazıcıoğlu Ali Efendi'nin, Selçuklu Hükümdarı II. Süleyman Şah'ın

1202 yılındaki Gürcistan seferine Mengücük Beyi Fahreddin Behram Şah'ın Salurlar ve Bayındırlar ile katıldığı hakkındaki sözleri bir yakıştırmadan ibarettir. XIII. yüzyılda Divriği'den Mısır'a giderek Memlük sultanları katında büyük itibar elde eden Mustafa oğlu Muhammed adlı âlim Salur boyundandı. Bu husus Salur boyundan bir oymağın Divriği ve yöresinde yurt tuttuğunu gösterir. Fakat buna dayanarak Mengücüklüler'in Salur boyundan geldikleri bir tahmin olarak dahi ileri sürülemez.

Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî'nin Câmiʿ u't-tevârîẖ'inin Selçuklular bölümünde belirttiğine göre Mengücük Gazi, Sultan Alparslan'ın Artuk, Saltuk, Dânişmend gibi beylerinden biri olup Malazgirt zaferinden sonra Erzincan, Kemah ve Kögonya (Şebinkarahisar) şehirlerini fethetmiştir. Tarihçi Gaffârî ve ona dayanarak Müneccimbaşı Ahmed Dede, Alparslan'ın yukarıda adları geçen şehirleri Mengücük Gazi'ye tefvîz ettiğini bildirir. Bu bilgiler daha sonraki duruma bakılarak verilmiş hükümlerdir. Selçuklu tarihçisi İbn Bîbî, Mengücük'ü gazi unvanı ile zikrederek onun Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu I. Süleyman Şah'ın emîrlerinden olduğunu söyler. İbn Bîbî'nin sözlerinin de sadece bir tahmin olduğu şüphesizdir. Kemah kasabasının kuzeybatısında Karasu kıyısında bazıları tamamen harap bir halde birçok kümbet vardır. Mengücük Gazi'ye isnat edilen kümbette sonradan yazılmış Farsça bir kitâbede Mengücük Gazi hakkında, "Erzurum, Erzincan, Kemah ile Diyarbekir vilâyetlerini ve kalelerini alan ..." denilmektedir. Divriği'de Mengücük Gazi'nin torunlarından Şehinşah'ın türbesindeki kitâbede Mengücük, gazi ve şehid sıfatlarıyla anılmaktadır. Buna bakarak Mengücük Gazi'nin Kemah ve diğer yerleri fethettikten sonra bir savaşta şehid düştüğü kabul edilebilir. Müneccimbaşı'ya göre cesur ve

akıllı bir bey olan Mengücük Gazi bazan tek başına, bazan da Dânişmend Gazi ile birlikte Rumlar'a ve Gürcüler'e karşı gazâlar yapmıştır. Kemah'ta Karasu kıyısındaki Melik Gazi Türbesi Mengücük Gazi'ye ait olabilir. Fakat bu türbenin oğlu İshak'a ait olma ihtimali daha güçlüdür. Türbenin alt katında bir mumya ile içinde kemikler bulunan yedi tabut vardı. Evliya Çelebi türbeyi "Melik Gazi Sultan" adıyla anar ve onun bir ziyaret yeri olduğunu yazar. Günümüzde de halk türbeye Sultan Melek Türbesi demektedir; bu türbe Kemah yöresinin en önemli ziyaret yeridir.

Simbat vekāyi'nâmesine göre Tuğrul Bey'in kumandanlarından biri kalabalık bir askerle Kemah ve Argın yörelerine gelerek yağma ve tahriplerde bulunmuş, birçok esir alıp götürmüştür. Bu kumandanın Mengücük Bey olması imkânsız değildir. Şahsiyeti hakkında açık bir bilgiye sahip olmadığımız Mengücük Gazi'nin ölüm tarihi de belli değildir. 1118 yılında İbn Mangug (Mengücük oğlu) şeklinde oğlundan söz edilir. Gösterilen tarihte Mengücükoğlu Malatya'yı yağmalamış, bunun üzerine Malatya'yı oğlu Tuğrul'un adına idare eden Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın zevcesi Ayşe Hatun Urfa Kontu Joscelin'den yardım istemiştir. Bu yağmalama hareketinin, Mengücükoğlu'nun 1113'te Tuğrul'un atabegi ve annesinin zevci (Tuğrul Arslan'ın üvey babası) Artuklu Belek b. Behram'a karşı duyduğu kızgınlıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Fakat anlaşılmayan husus, Ayşe Hatun'un devrin büyük kahramanı olan zevci Belek Gazi dururken Urfa Kontu Joscelin'den yardım istemesidir. Belek ancak 1120'de Mengücükoğlu'nun üzerine yürüyebildi. Belek'e karşı koyamayacağını gören Mengücükoğlu, yardım almak için Bizans imparatorunun Trabzon valisi Konstantin Gabras'ın yanına gitmişti. Komşu Türk beylerinin muhtemel hücumlarına karşı emrinde önemli bir kuvvet bulunduran Gabras, Mengücükoğlu'nun isteğini kabul etmiş ve her ikisi Belek'in karşısına çıkmıştır. Belek de Dânişmendoğlu Gazi'yi yanına almıştı. Erzincan yakınındaki Sirvan (Şirvan [?]) denilen mevkide yapılan savaşta Mengücükoğlu ile Gabras ağır bir yenilgiye uğrayıp esir alındı. Konstantin Gabras 30.000 altın karşılığında kurtuldu; Mengücükoğlu da Dânişmendli Gazi'nin damadı olduğu için serbest bırakıldı. Bu yüzden Belek ile Gazi'nin arası açıldı. 1142 yılında Kemah beyinin öldüğü bildirilmektedir. Bu bey kitâbelerde zikredilen İshak olmalıdır. Onun ölümü üzerine Dânişmendli Hükümdarı Melik Muhammed Kemah'ı idaresi altına aldı. Melik Muhammed'in aynı yılda vefat etmesinden sonra Kemah eski

sahiplerince geri alınmış olmalıdır.

Mengücüklüler hakkında en çok bilgi veren Süryânî Mihail'e göre 1151'de Erzincan beyinin karısı kocasını boğdurduktan sonra Divriği'de bulunan kayınbiraderini çağırıp onunla evlenmiştir. Fakat Mihail hadisedeki şahıslardan hiçbirinin adını yazmaz, başka kaynaklarda ise bu olaydan hiç söz edilmez. Yine aynı müellife göre Dânişmend Hükümdarı Yâkub Arslan (doğrusu Yağıbasan) 1163 yılında Kemah'a gidip âsi emîri öldürmüştür. Bu âsi emîrin de kim olduğu bilinmemektedir. el-Veledü'ş-şefîḳ adlı tarihini 1332-1333 yıllarında yazan Niğdeli Kadı Ahmed'in eski bir takvimden aldığı bir haberden Fahreddin Behram Şah'ın 560'ta (1165) Erzincan'da beyliğin başına geçtiği öğrenilmektedir. Behram Şah'ın babasının adı Dâvud, dedesinin adı İshak idi. Dâvud daha önce Erzincan'ı idare etmiş olmalıdır.

Kemah-Erzincan Kolu. Bu kolun ilk beyinin kim olduğu bilinmediği gibi idare merkezinin Kemah'tan Erzincan'a ne zaman taşındığı da belli değildir. Bu taşınmanın Kemah'ın 1142 yılındaki Dânişmendli işgaliyle ilgili olması muhtemeldir. Fahreddin Behram Şah kaynaklarda melik unvanı ile anılan üçüncü Erzincan beyidir. Bir parasında da "emîrü'l-ümerâ" unvanı görülmüştür. Mengücüklü hânedanının en tanınmış beyi olan Fahreddin Behram Şah akıllı, dürüst, ahlâk sahibi, âdil, şefkatli ve cömert bir hükümdar olarak tanınmış, bundan dolayı kendisine her yerde saygı gösterilmiştir. Selçuklu tarihçisi İbn Bîbî, bu Mengücüklü beyinin meziyetlerini saydıktan sonra melikliği esnasında Erzincan'daki düğün ve yaslara katıldığını, katılamadığı zamanlarda da para ve yemek gönderdiğini, kışın kuşların ve vahşi hayvanların yemeleri için dağlara ve kırlara yiyecekler koydurduğunu yazar. Behram Şah, II. Kılıcarslan'ın damadı olduğu gibi bazı Selçuklu hükümdarlarının da kayınbabası idi. 1181'de II. Kılıcarslan ile oğlu Sivas Meliki Kutbüddin Melikşah'ın arası açılmıştı. Bunun sebebi Melikşah'ın devletin başına geçme ihtirasıdır. Kılıcarslan'ın veziri olan ve onun üzerinde büyük bir tesire sahip bulunan İhtiyârüddin Hasan sultana oğlunun ihtiraslarına karşı uyanık olmasını telkin ediyordu. Sonunda baba oğul karşılaştılar. Melikşah'ın askerleri sultana duydukları saygıdan dolayı savaşmayıp dağıldılar. Melikşah Sivas'a dönmek zorunda kalınca Konya'ya gelen Behram Şah, İhtiyârüddin Hasan'ı Erzincan'a götürmek için kayınbabası Kılıcarslan'ı ikna etti. Çünkü halk İhtiyârüddin

Hasan'ı baba ile oğlun arasının açılmasının müsebbibi sayıyordu. İhtiyârüddin Hasan baba ile oğlun arası düzelinceye kadar Erzincan'da kalacaktı. Yola çıkıldığında vezirin yanında akrabaları, uşakları ve muhafızlarından müteşekkil 200 kişilik bir topluluk vardı. İhtiyârüddin Hasan ve yanındaki topluluk yolda Türkmenler tarafından

öldürüldü. Zira Türkmenler, Sultan Kılıcarslan'ın 4000 Türkmen'in öldürülmesi emrini onun telkiniyle verdiğine inanmışlardı. Türkmenler'e bu işi Melikşah da yaptırmış olabilir. Behram Şah'ın bu meselede kayınbiraderinin tarafını tutmuş olması tabii karşılanmalıdır. Çünkü Melikşah Sivas meliki olarak Mengücük hükümdarının komşusu idi.

Fahreddin Behram Şah'ın daha sonraki Selçuklu sultanları ile olan münasebetleri de iyi geçti. Bunlardan Rükneddin Süleyman Şah'ın 1202 yılındaki Gürcistan seferine katıldı, Selçuklu ordusunun Avnik yakınlarında yenilmesi üzerine (Temmuz sonları) Gürcüler'e esir düştü. Fakat Gürcüler faziletli bir hükümdar olduğunu bildikleri için ona saygı gösterdiler ve kurtuluş akçesi almadan serbest bıraktılar.

Kızı Melike Hatun'u 1213 yılından önce Selçuklular'dan Erzurum Hükümdarı Mugīsüddin Tuğrul ile evlendiren Fahreddin Behram Şah, diğer kızı Selçuk Hatun'u da Selçuklu Hükümdarı I. İzzeddin Keykâvus'a verdi. Bu kıza annesi Selçuklu hânedanından olduğu için Selçuk Hatun adı konmuştur. Fahreddin Behram Şah, Uluğ Keykubad'ın hükümdarlığının ilk yıllarını da gördükten sonra 1225 yılında vefat etti. Mahallî rivayete göre Erzincan civarındaki Aşağı Ula köyü yakınında bulunan kitâbesiz türbe Fahreddin Behram Şah'a aittir. Fakat bu rivayetin doğruluğuna inanmak güçtür.

Fahreddin Behram Şah'ın altmış bir yıl süren meliklik devrinde Mengücüklü ülkesinin geniş ölçüde imar gördüğü ve halkın refah seviyesinin çok yükselmiş olduğu şüphesizdir. Bunun sonucunda bilhassa Erzincan büyük gelişme göstererek Anadolu'nun her bakımdan en başta gelen şehirlerinden biri olmuştur. Behram Şah'ın ilim adamları ile şair ve ediplere değer verdiği de bilinmektedir. Şair Nizâmî-i Gencevî Maḫzenü'l-esrâr isimli meşhur eserini Fahreddin Behram Şah adına yazmıştır. Mengücük beyi de ona armağan olarak 5000 altın, beş yüğrük katır, beş

donatımlı at, hil‘at ve elbise göndermiştir. Fahreddin Behram Şah’ın Selçuk, II. Dâvud ve Muzafferüddin Muhammed adlı üç oğlu bilinmektedir. Selçuk babasının devrinde Kemah’ı idare ediyordu. Onun ne zaman öldüğü ve yerine kimin geçtiği bilinmemektedir. Bilinen şey Kemah’ın da Behram Şah’ın Erzincan’daki halefi II. Dâvud’un idaresi altında bulunduğudur. Muhammed ise Karahisar (Şebin) hâkimiydi.

Fahreddin Behram Şah’tan sonra Erzincan tahtına oğlu Alâeddin Dâvud Şah geçti. O da babası ve kardeşi Kemah hâkimi Selçuk gibi şah unvanını taşıdı. İbn Bîbî, Dâvud Şah’ın ilmin her dalını sevdiğini, bilhassa ilâhiyyât, tabîiyyât ve riyâziyyât ile ilm-i nücûma vukufu olduğunu yazmaktadır. Dönemin en tanınmış âlimlerinden Abdüllatîf el-Bağdâdî, Erzincan’dan gelerek bir müddet Dâvud Şah’ın sarayında yaşadı ve eserlerinden bazılarını ona ithaf etti. Fakat yine İbn Bîbî onun dirayetli bir hükümdar olmadığını söylemektedir. Dâvud Şah beylerinden birkaçını öldürttü, bazılarını da hapsetti. Bunu gören bazı beyler Selçuklu Hükümdarı Alâeddin Keykubad’a sığınarak meliklerini şikâyet ettiler. Hükümdar onları iyi karşıladığı gibi Dâvud Şah’tan hapiste olanların da kendisine gönderilmesini istedi ve bu isteği yerine getirildi. Alâeddin Keykubad yanında bulunan Mengücük beylerine ağır dirlikler verdi. Bunu haber alan Dâvud Şah’ın geri kalan beyleri de itaatsizce hareketlerde bulunmaya başladılar. Selçuklu hükümdarının bu tutumuyla Mengücük beyliğine son vermeyi hedeflediğini anlayan Dâvud Şah Kayseri’ye giderek sultana bağlılığını bildirdi, sultan da Dâvud Şah’ı sıcak karşıladı. Bir müddet Kayseri’de kalan Mengücük beyi sultanın kendisine bir ahidnâme vermesiyle ülkesine döndü. Bu ahidnâmeye göre Dâvud Şah, sultana sadakatle bağlı olduğu müddetçe sultanın alâka ve yardımına nâil olacaktı. Fakat yine İbn Bîbî’ye göre Dâvud Şah, Erzurum meliki Selçuklu Tuğrul Şah’ın oğlu Cihan Şah ile Alâeddin Keykubad’a karşı bir ittifak kurmaya teşebbüs ettiği gibi Cezîre-Ahlat’ın Eyyûbî hâkimi el-Melikü’l-Eşref Mûsâ’dan ve Celâleddin Hârizmşah’tan yardım ve himaye istedi. Hatta Mengücük hükümdarı, Alamut hâkimi Alâeddin Nev Müsülman’a başvurarak Kemah Kalesi’ni mühimmat ve erzakı ile kendisine vermesi karşılığında Keykubad’ın öldürülmesini teklif etti. Eğer bu haberler doğru ise Dâvud Şah, Keykubad’ın verdiği ahidnâmeye inanmamıştı veya bu haberler beyliği ortadan kaldırmayı haklı göstermek için ileri sürülmüş asılsız bahanelerden ibaretti. Yine adı geçen müellife göre Dâvud Şah, bu

teşebbüslerinden bir netice çıkmadığını görünce yeniden Keykubad ile anlaşma yolunu aradı ve oğullarını rehine olarak ona gönderdi. Fakat bu davranışı ülkesini elinden almaya kesin karar vermiş olan hükümdarı fikrinden vazgeçiremedi. Erzurum meliki, amcasının oğlu Rükneddin Cihan Şah'ı da ortadan kaldırmak isteyen Alâeddin Keykubad, asıl maksadını gizleyerek seferin Erzurum üzerine yapılacağını bildirip Dâvud'dan kendisine katılmasını istedi. 625 (1228) yılında Sivas'tan harekete geçen Keykubad, kendisini karşılayan Dâvud Şah'ı yakalatıp Erzincan'ı ele geçirdi. Müstahkem Kemah Kalesi mukavemet göstermek istediyse de Selçuklu hükümdarının Dâvud'a baskı yapması üzerine teslim oldu.

Cihan Şah'a gelince, o da Keykubad'ın sefere çıktığını duyar duymaz bir taraftan Keykubad'a elçi gönderip yalvardığı gibi diğer taraftan Eyyûbî el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'yı metbû tanıdı, el-Melikü'l-Eşref de Selçuklu sultanının hücumuna karşı Cihan Şah'ı korumaya kesin olarak karar verdi. el-Melikü'l-Eşref, Alâeddin Keykubad'ın doğuya ve güneydoğuya doğru ülkesini genişletmesini hiç arzu etmiyordu. Çünkü böyle giderse sıra kendisine de gelecekti. Bu esnada Eyyûbîler'le bozuşmak istemeyen Alâeddin Keykubad, kumandanlarından Ertokuş'u Muzafferüddin Muhammed'in elinde bulunan Karahisar üzerine göndererek kendisi Kayseri'ye döndü. Keykubad'ın Erzincan seferinin 1228 yılının güz aylarında yapıldığı anlaşılmaktadır. Abdüllatîf el-Bağdâdî 17 Zilkade 625'te (18 Ekim 1228) Erzincan'dan ayrıldı, 18 Safer 626'da (16 Ocak 1229) döndüğünde hâmisini bulamadı. Selçuklu hükümdarı, Dâvud'a Akşehir ve Ilgın'ı (Âbıgerm) dirlik olarak verdi; eski Erzincan hükümdarı da yakın adamları ile burada yaşadı. Fakat dirliklerinin zengin ve bayındır yerler olmasına rağmen sultana gönderdiği bir manzumede hayatının yokluk ve sıkıntı içinde geçtiğinden şikâyet etmektedir. Dâvud'un ne zaman öldüğü ve nerede gömüldüğü belli değildir.

Dâvud'un kardeşi Karahisar hâkimi Muzafferüddin Muhammed kalesini savunmak istedi; ancak halkın sadakatine güvenemediğinden ve uzun bir zaman dayanamayacağını anladığından sultanın kendisine bir dirlik vermesi karşılığında kaleyi teslim edeceğini Karahisar'ı kuşatan Atabeg Muzafferüddin Ertokuş'a bildirdi. Bu isteği kabul edilerek kendisine Kırşehir timar, bazı yerler de mülk olarak verildi. Muzafferüddin Muhammed ailesiyle birlikte hayatının sonuna kadar Kırşehir'de oturdu ve

bir medrese inşa ettirdi. Muzafferüddin Muhammed, II. İzzeddin Keykâvus'un ilk saltanat yıllarına

(1246-1249) kadar yaşadı. Temiz ahlâklı, sağlam seciyeli bir insan olan Mengücük prensi, İbn Bîbî'ye göre kızını Alâeddin Keykubad'ın oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'e vermek istememiş, ancak ısrarlara dayanamayarak buna rıza göstermiştir. Muzafferüddin Muhammed ve oğulları Kırşehir'de Selçuklu sultanlarından saygı görerek yaşamışlardır.

Divriği Kolu. Tarihlerde bu kolun adı geçmemekte, ancak onların varlığı Mengücüklüler'in Divriği'de yaptırdıkları sosyal eserlerin incelenmesinden anlaşılmaktadır. Bu eserlere göre Divriği kolunun ilk beyi Mengücük Gazi'nin torunu ve İshak'ın oğlu Süleyman'dır. Fakat Süleyman'a ait bir eser mevcut değildir, ne zaman öldüğü de bilinmemektedir. Süleyman'ın oğlu Şehinşah'ın eserleri olduğu gibi sikkesi de vardır. Şehinşah Divriği Hisarı'ndaki caminin (Kale Camii) bânisidir. Kitâbesinde eserin 576 (1180-81) yılında yapıldığı kaydedilmiştir. Şehinşah'ın türbesi kasabanın merkezinde bulunmaktadır. Onun eşi de oraya gömüldüğü için Divriği halkınca Sitti Melik adıyla anılan bu türbenin kitâbesinin tarihi 592'dir (1196). Gerek kitâbedeki ifadelerden gerekse paralarından Şehinşah'ın 593'ten (1197) sonra öldüğü anlaşılmaktadır. Türbe kitâbesindeki "kātilü'l-kefere ve'l-müşrikîn" gibi bazı ibarelere bakılırsa Şehinşah gazâlarda bulunmuştur. Yine kitâbede Şehinşah yoksulların ve zavallıların arkadaşı, öksüzlerin ve mazlumların babası olarak tanıtılmış; o zamanlar bütün Türk sultan ve beyleri tarafından kullanılan alp, kutluğ, uluğ, tuğrul, tigin, cebûye (yabgu) gibi Türkçe unvanlar kaydedilmiştir. Bu kitâbenin önemli bir hususiyeti de Mengücük Gazi'nin orada İshak'ın babası olarak gösterilmiş olmasıdır.

Şehinşah'ın Süleyman ve İshak adlı iki oğlunun varlığı bilinmektedir. Süleyman'ın adı sadece kitâbelerde görülür. İshak'ın adı 645'te (1247) düzenlenen Karatay vakfiyesindeki şâhitler arasında geçmektedir. Divriği'deki ulucami Şehinşah'ın torunu ve Süleyman'ın oğlu Ahmed Şah tarafından yaptırılmıştır (626/1229). Caminin kitâbelerinin birinde Ahmed Şah'ın metbuu Alâeddin Keykubad'ın adı zikredilmektedir. Ahmed Şah Camii'nin minberi de bu beyin adını ve 638 (1240-41) tarihini taşımaktadır. Ahmed Şah birini 634 (1236-37), diğerini 641 (1243-44) yılında olmak

üzere hisar kapılarını da yeniden yaptırmıştır. Ahmed Şah'ın camisinin bitişiğindeki dârüşşifâ Fahreddin Behram Şah'ın kızı Turan Melek Hatun tarafından yaptırılmıştır. Mahallî rivayete göre Turan Melek, Ahmed Şah'ın zevcesidir. Ahmed Şah'ın vefat tarihi hakkında bilgi yoktur. Kendisine oğlu Sâlih halef olmuştur. Bu husus, Sâlih'in hisar burçlarından birinin üzerine koydurduğu ve kendisinin melik unvanıyla anıldığı 650 (1252) tarihli kitâbeden anlaşılmaktadır. Melik Sâlih'in ölüm tarihiyle halefinin olup olmadığı da bilinmemektedir. Böylece Divriği Mengücüklü Beyliği'nin ne zaman sona erdiği de meçhuldür. 676 (1277) yılında Memlük Sultanı Baybars'ın Anadolu seferi dolayısıyla bu ülkeye gelen İlhan Abaka Divriği'ye de uğramış ve şehir ileri gelenlerinin kendisini iyi bir şekilde ağırlamasına rağmen surların yıktırılmasını emretmişti. Bu emrin yerine getirilip getirilmediği belli değildir. Yalnız bu haberler şehrin anılan tarihte artık Mengücüklüler'in idaresinde olmadığı fikrini vermektedir. Divriği'deki Mengücük hâkimiyeti, dıştan gelen bir müdahaleden ziyade şehri idare edebilecek hânedan mensubu bir şahsın olmaması yüzünden sona ermiş olmalıdır.

Erzincan, Kemah, Divriği ve Karahisar şehirleriyle yetinen Mengücüklüler bunlara yenilerini katma gayesini taşımamışlardır. Tarihlerde onlardan pek az bahsedilmesinin sebebi budur. Buna karşılık Mengücüklüler ülkelerinin imarına çalışmışlar, her biri birer sanat âbidesi olan eserler meydana getirmişler, âlim ve şairleri himaye etmişlerdir. İlk Mengücük beylerinin oturduğu Kemah'ta şehrin 500 m. kuzeybatısında birbirine yakın, çoğu yıkıntı halinde, kitâbesiz veya kitâbesi ele geçmemiş birçok türbe vardır. Bunların Mengücüklü beylerine ait olduğu ve bu mevkinin (Sultan Melek semti) onların aile mezarlığını teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Mengücüklüler'in XII. yüzyılda burada gaziler için bir yurt yaptırdıkları bilinmektedir. Erzincan, Melik Fahreddin Behram Şah'tan itibaren önemli bir şehir haline gelmiştir. Mengücüklüler'den sonra Selçuklu yöneticileri arasında birçok Erzincanlı görülür. Bu husus, Behram Şah'ın himmet ve gayretiyle Erzincan'da başlayan ilim ve kültür faaliyetlerinin neticesidir. Mengücüklüler'in devlet teşkilâtı hakkında da bilgi yoktur, vezirlerinden bile söz edilmez. Bununla beraber Selçuklular'daki gibi, fakat çok daha küçük bir devlet teşkilâtına sahip oldukları şüphesizdir. Divriği'deki kitâbeler buradaki beylerin hâciblerinin olduğunu göstermektedir.

Erzincan'da Mengücüklüler'e ait cami, medrese, han ve hamam gibi bir eser günümüze kadar gelmemişse de bunun sebebi şehrin geçirdiği depremler olmalıdır. Zira Fahreddin Behram Şah gibi akıllı, iyilik sever ve varlıklı bir insanın altmış yıldan fazla süren melikliği devrinde bu tür eserler yaptırmamış olması düşünülemez. Nitekim adını taşıyan bir medrese XVI. yüzyılda varlığını korumaktaydı. Karahisar'da da Mengücüklüler'e ait herhangi bir esere rastlanmamıştır. Kemah'ta ise sadece birkaç türbe vardır. Bu durumda Mengücüklüler'e ait yâdigârları Divriği'deki eserler temsil etmektedir. Bunlar da iki camiyle bir hastahane ve birkaç türbeden ibarettir. 576 (1180-81) yılında Süleyman oğlu Şehinşah tarafından yaptırılan Kale Camii kıbleye dikey bir tonoz ve dörder pandantif kubbeli, yan neflerle dikdörtgen bir plana sahiptir. Taçkapının nişinde çeşitli taş ve tuğla işlemelerle kitâbeler görülür; geniş bordür hendesî bir kompozisyonla işlenmiştir. Caminin içinde sade ve etkili bir mimari hâkimdir.

Şehinşah'ın torunu Ahmed Şah'ın inşa ettirdiği ulucaminin mimarı Ahlatlı Hürremşah'tır. Ulucami kaleye yakın bir yerde olup on altıdan fazla tonoz görülür. Yalnız mihrabın üzerinde kubbe vardır. Taş mihrap, nişe geniş ölçüde yerleştirilmiş barok palmetler ve onu çevreleyen silmelerle Türkiye'de benzeri olmayan bir eser sayılmaktadır. Yüksek bir sanat değeri taşıyan abonoz minber, rûmîler ve kıvrık dallarla işlenmiş panoların hendesî yıldızlar halinde sıralanmasından meydana gelmiştir. Camiye bitişik dârüşşifâ sakin ve sürükleyici mekân tesiriyle daha başarılı bir mimari görünüştedir. Asıl yapı özelliğini koruyan dârüşşifâ da uzmanlara göre âbidevî bir eserdir. Ahmed Şah ile Turan Melek Hatun'un dârüşşifâya bitişik türbeleri ayrı bir güzelliktedir. Baştan başa çinilerle kaplı olan lahitler altın yaldızlı fîrûze çinilerle süslenmiştir. Külliyenin her biriminin iç mimari ve süsleme bakımından birer şaheser olduğu, dış yapısının ise tesirli bir görünüşe sahip bulunmadığı kabul edilmektedir. Bununla beraber eşsiz güzellikte olan dört taçkapı ile bu görünüş giderilmiştir. Kendilerine has üslûplar taşıdığı kabul edilen Mengücüklü yapıları Anadolu'daki en eski Türk eserleri arasında bulunmalarıyla da önemli bir değer taşır. Ulucami kale camisinden kırk sekiz yıl sonra yapılmış olup bu durum şehirde kalabalık bir Türk varlığının teşekkül etmiş olduğunu gösterir. Bir taraftan tabii çoğalma, diğer taraftan Moğol istilâsı yüzünden Orta Asya ve İran'dan gelen göçler bunun başlıca âmillerini teşkil eder. Divriği'de Mengücüklüler'e ait bir medresenin görülmemesi hayret vericidir. Çünkü

buralı olan, aynı zamanda Salur boyuna mensup değerli bir âlimin Mısır’a göç ederek sultanlar katında büyük bir itibara sahip olduğu yukarıda kaydedilmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 202; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d’Antioche: 1166-1199 (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1905, III, 204, 205, 253, 297; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XII, 478; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, Kahire 1299, II, 207, 212 vd.; İbn Bîbî, Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, III, 57-60, 152-160, 373-382, 385-396; IV, 2, 21, 67-71, 142-153, 318; Ebü’l-Ferec, Târih, II, 389; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, s. 33-39; Gaffârî, Cihânârâ, Tahran 1343 hş., s. 134; Müneccimbaşı, Câmiʿu’d-düvel, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2102, vr. 393b; M. Brosset, Histoire de la Géorgie, Petersbourg 1849, I, 462-463; Anili Samuel, Tables chronologiques, collections d’historiens armeniens (trc. M. Brosset), Petersbourg 1876, II, 471; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiye Kataloğu, İstanbul 1321, IV, 76-80, 522 vd.; A. Gabriel, Monuments turcs d’Anatolie, Paris 1904, II, 169-172; M. Th. Houtsma, La dynastie des benu Mengucek, Keleti Szemle, Budapest 1904, V, 277-282; Max van Berchem - Halil Edhem, Materiaux pour un corpus inscriptionum arabicarum III: Asie mineure, Caire 1910, s. 56-58, 64-66, 71, 73 vd., 81, 88 vd., 107-110; S. L. Pool, Düvel-i İslâmiyye (trc. Halil Edhem [Eldem]), İstanbul 1345/1927, s. 224-226; Ali Kemalî, Erzincan, İstanbul 1932, s. 241; Osman Turan, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, İstanbul 1973, s. 55-79; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1989, s. 111-120; Faruk Sümer, Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu’da Türk Beylikleri, Ankara 1990, s. 1-14; a.mlf., “Mengücükler”, İA, VII, 713-718.

Faruk Sümer

MİMARİ.

Mengücüklüler XII ve XIII. yüzyıllarda inşa ettikleri eserlerle ilim, kültür, sanat ve medeniyetin gelişmesine hizmet etmişlerdir. Bu dönemde meydana getirilen eserlerden, 576 (1180-81) yılında Şehinşah b. Süleyman tarafından Merâgalı usta Hasan b. Fîrûz'a yaptırılan Divriği Kale Camii, Mengücüklüler dönemine ait en eski eser olması bakımından önemlidir. Bugün harap durumda olan yapı mihraba dik üç nefli bir plana sahiptir. Mihrap eksenindeki orta nef tonozla, yanlar ise pandantiflerle geçişi sağlanan üçer kubbe ile örtülmüştür. Avlusu bulunmayan yapının kuzeybatı köşesinde basamaklarla çıkılan özel bir mahfil girişi vardır. Taş malzemeden inşa edilen yapının kademeli taçkapısında fîrûze sırlı çinilerin kullanılmış olması dikkat çekicidir.

592'de (1196) yaptırılan Divriği Sitti Melik Kümbeti, Mengücükoğlu Emîr Seyfeddin Şehinşah için yapılmış olup hanımının ölümünden sonra buraya gömülmesi üzerine halk arasında Sitti Melik (Melike) Kümbeti olarak anılmıştır. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen yapı sekizgen kaide üzerinde sekizgen gövdeli olup üzeri piramidal külâhla örtülüdür. Türbenin cephesinde yer alan zengin geometrik geçmeler geleneksel süslemeyi devam ettirmesi bakımından önemlidir. Mengücüklüler'e ait 592 (1196) yılına tarihlenen diğer bir türbe de Hâcib Kamerüddin Türbesi'dir. Hacı Uruz Aba (Ruzbe) oğlu, Mengücüklü hazinedarı Hâcib Kamerüddin'e ait olan yapı, düzgün kesme taş malzeme ile sekizgen plan üzerine sekizgen gövdeli olup üstü piramidal külâh ile örtülmüştür. Eskiden külâhın altında taşa gömülü olarak yerleştirilmiş fîrûze renkli çanaklar bulunuyordu. Yapı, bu tip bir süsleme ile Anadolu'da erken bir örnek olması açısından dikkat çekicidir. Kemah'ta yer alan Melik Mengücük Gazi Kümbeti XIII. yüzyılın başlarına tarihlendirilmektedir. Tuğladan sekizgen gövdeli yapının piramidal külâhı yıkılmış ve yakın zamanda yenilenmiştir. Bunun yanı başında yer alan diğer bir kümbet de XIII. yüzyılın ilk çeyreğine tarihlendirilmekte olup Behram Şah oğlu Selçuk Şah adıyla tanınmaktadır. Yanyana iki kare mekânın birleşiminden oluşan dikdörtgen planlı yapıda her birimin üzeri içten kubbe, dıştan piramidal külâhla örtülmüştür. Divriği'de bulunan ve yanındaki mescidin adından dolayı Kemankeş olarak da bilinen Nûreddin Sâlih Türbesi 638'de (1240-41) hâciblerden Nûreddin Sâlih b. Sirâceddin Dündar adına yapılmıştır. Düzgün kesme taş malzeme ile inşa edilen yapı sekizgen kaide üzerinde sekizgen gövdeli ve üzeri piramidal külâhla örtülüdür.

Mengücüklü döneminin günümüze kadar gelebilen en ihtişamlı yapısı Divriği Ulucamii ve Şifâhânesi'dir. 626 (1229) yılında Şehinşah'ın torunu Ahmed Şah tarafından şifâhâne ile birlikte külliye olarak Ahlatlı Hürrem Şah'a yaptırılan bina camisi, şifâhânesi, türbesi, mimari mekân, taş işçiliği ve minberinin ağaç işçiliğiyle Anadolu Türk mimarisinde çok önemli bir yere sahiptir. Cami, mihrap duvarına dik uzanan beş nefe ayrılmış olup üst örtüsü -bugün on altı kadarı asıl şeklini koruyan-yirmi beş çeşit tonoz ve kubbe ile örtülmüştür. Yapının mihrap önü kubbesi diğerlerinden farklı olarak dıştan kırık piramidal külâhla kapatılmıştır (ayrıca bk. ULUCAMİ).

Günümüzde orijinal yapısını muhafaza eden şifâhâne, güneyden camiye bitişik olup 626 (1229) yılında Fahreddin Behram Şah'ın kızı ve Ahmed Şah'ın hanımı olan Melike Turan Melik tarafından yaptırılmıştır. Sahip olduğu dört eyvanlı plan şemasıyla kubbeli medreseler düzeninde olan binanın ortasında bir aydınlık feneri bulunmaktadır. Yapıda girişin karşısındaki eyvanın solunda yer alan türbe içten kubbe, dıştan piramidal bir külâhla örtülüdür. İçeride Süleyman Şah, Fatma Hatun, Ahmed Şah ve Turan Melik'in dışında on iki kabir daha mevcuttur. Ahmed Şah ve Turan Melik'in lahitleri çinilidir.

Külliyede caminin doğusunda Selçuklu, kuzeyinde barok, batısında tekstil, şifâhânenin gotik olarak adlandırılan ve her biri farklı işçiliğe sahip dört muhteşem taçkapısı bulunmaktadır. Bunların dışında Anadolu Selçuklu Sultanı Alâeddin Keykubad'ın egemenliğini simgeleyen çift başlı

kartal, doğan kuşu, sembolik insan başı figürleri süsleyici eleman olarak yapıya ayrı bir önem kazandırmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 169-189, lv. LXII-LXXIX; Tahsin Özgüç, "Mengücüklere Ait Bir Türbe", Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi (Ankara 19 - 24 Ekim 1959) Kongreye

Sunulan Tebliğler, Ankara 1962, s. 325-327; Divriği Ulu Camii ve Darüşşifası (haz. Yılmaz Önge v.dğr.), Ankara 1978; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, s. 111-119, 154-156; a.mlf., Türk Sanatı I-II, İstanbul 1984, s. 28-38; Şerare Yetkin, Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul 1986, s. 27; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: I Selçuklu Dönemi, Ankara 1986, s. 107-114, 223-232, 236-240, 394-398; Ara Altun, Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, s. 45-47; Seyfi Başkan, "Ortaçağ Anadolu Türk Sanatı Çerçevesinde Mengücüklü Dönemi Divriği Yapıları", Türk Sanatı Üzerine Denemeler, İstanbul 1990, s. 115-124; Hakkı Önkal, Anadolu Selçuklu Türbeleri, Ankara 1996, s. 37-53, 95-98, 343-347; Ali Öngül, "Mengücükler", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 456-460.

N. Çiçek Akçıl

MENHEC

(bk. USUL).

MENHECÜ’s-SÂLİK

(منهج السالك)

İbn Mâlik et-Tâî’nin Arap gramerine dair manzum eseri el-Elfiyye üzerine Üşmûnî (ö. 918/1513) tarafından yazılan şerh

(bk. el-ELFİYYE).

MENHUAN

Çin’de tarikatlar için kullanılan ortak ad.

Kuzeybatı Çin’in Kansu, Ninghsia ve Ch’inghai eyaletlerinde yaygın olan İslâm tarikatlarına verilen menhuan adı, Çin’de aristokrat sınıfa mensup büyük aileler için kullanılan menfa kelimesindeki men ile aydın sınıfının adı olan huang-men kelimesindeki huangın birleşmesinden meydana gelmiştir. İlk defa 1890’lı yıllarda Kansu valisinin eyaletteki müslüman isyancıları sınır dışı etmek için merkezî hükümete yolladığı resmî raporlarda görülen bu kelimenin, tarikatların dinî ve sosyal yapılarının Çin’in aristokrat ve aydın sınıflarına benzemesinden dolayı verildiği düşünülmektedir.

Çin’de XVII. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlayan tarikatların İslâm dünyasındaki diğer tarikatlardan farklı özellikler taşımamakla birlikte Çin kültüründen etkilendiği görülmektedir. Tarikatların başlangıçta sade olan cemaat yapıları zamanla bir tekkenin etrafında toplanılmasıyla düzenli bir hal almış, tekkeler tarikata mensup müridlerin vakfettikleri geniş arazi ve zekât gelirleriyle zengin mülklere sahip olmuştur.

Kādiriyye (Ka-ti-lin-yeh), Kübreviyye (K’u-pu-lin-yeh), Hafiyye (Hu-fei-yeh) ve Cehriyye (Che-ho-lin-yeh) tarikatlarının faaliyet gösterdiği Çin’de Kādiriyye ve Hafiyye’nin birkaç alt kolu daha bulunmaktadır. XVII. yüzyıl ortalarında Çin’de yayılmaya başlayan Kādiriyye menhuanı, Çin’in Mekke’si diye meşhur olan Hezhou’da (bugün Linxia) Çin İslâmî rivayetlerine göre Hz. Peygamber’in yirmi dokuzuncu göbek soyundan geldiği ileri sürülen Hâce Abdullah adlı bir şeyh tarafından kurulmuş, kurucusunun ölümünden sonra beş kola ayrılmıştır. Bunların en yaygını, İslâmî ismi Hilâleddin olan Chi Jing-yi tarafından tesis edilen Da-gony-bei menhuanıdır. İlk iki şeyh döneminde Kādiriyye’nin temel prensiplerinden ayrılmayan bu menhuan üçüncü şeyhten itibaren değişmeye başlamış, Kādiriyye’nin diğer kolları da ana menhuandan ayrılarak kendi şeyhleriyle ayrı cemaatler halinde faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

Kübreviyye Çin’e, Hz. Peygamber’in soyundan geldiği rivayet edilen ve çeşitli zamanlarda bu ülkeye üç defa seyahat etmiş olan Muhyiddin adlı bir şeyh tarafından getirilmiş, muhtemelen şeyhin büyük oğlu Ahmed el-Kebîr tarafından yaygınlaştırılmıştır. Dong-Siang bölgesindeki Chung kabilesine mensup çok sayıda Han Çinlileri bu tarikata intisap ettiğinden tarikat Changmen adını almıştır. Bu tarikatın temel özelliği halvetin süresinin 40, 70 veya 120 gün olmasıdır. Tarikatta Çin’in geleneksel ölü defnetme merasimlerinin etkisi açıkça görülür. Nitekim ahung veya imam denilen şeyh defnin yedinci günü Kur’an okuyup dua etmesi için ölü evine davet edilir, bu davet her yedi günde bir on defa tekrarlanır.

Menhuan gruplarının en önemlilerinden biri, Nakşibendiyye tarikatına dayanan, ancak sessiz zikir yapmayı tercih ettikleri için Hafiyye ismini alan menhuandır. İmam Ali er-Rızâ soyundan gelen Afak Hoca, babası Muhammed Yûsuf’un vefatı üzerine 1672-1673 yıllarında Kuzeybatı Çin’in Su-Chau bölgesine giderek tarikat faaliyetine başladı. En meşhurları Ma-Tai Baba olan birkaç halife tayin eden Şeyh Hidâyetullah’ın halifelerinden Ma-Laichi, Hua-Sha adıyla ilk Nakşibendiyye kolunu kurdu. Şeyh Ma Laichi’nin hacca gittiği, Yemen’de bir yıldan fazla bir süre ilim tahsil ettiği, Hindistan’a yaptığı uzun seyahatleri sırasında Nakşibendî şeyhi Mevlânâ Mahdûm’a intisap edip kemale er-diği söylenir. Kuzeybatı Çin’de çok sayıda mürid toplayan Ma Laichi, Tibet sınırlarında yaşayan Salarlar arasında tarikatını yaymada büyük başarı sağladı. 1747’de tarikat Konfüçyanizm dünyasının düzenini tehdit eden zararlı bir doktrin olduğu gerekçesiyle King hânedanına şikâyet edildi. Ancak muhalifleri bu girişimlerinden bir sonuç alamadılar.

Kendine özgü yapısıyla diğerlerinden açıkça farklı olan Cehriyye menhuanı Ma Minghsin (ö. 1781) tarafından kurulmuştur. Şeyh Ma Ming, Mekke’de hac ibadetini yerine getirdikten sonra Yemen’de ve Buhara’da tahsil görmüş, Şeyh Zeyn b. Muhammed Abdülbâkī el-Mizcâcî’den Nakşibendiyye hilâfeti alarak 1761’de Çin’e dönmüş ve bir Türk kabilesi olan Salarlar arasında Nakşibendîliği yaymaya başlamıştır. Ancak Ma Ming’in cehrî zikri benimsemesi, Hafiyye’nin tarikat anlayışına karşı çıkması, dinî uygulamaların zamanla değişime uğramak zorunda olduğunu söylemesi Hafîler’le arasının açılmasına sebep oldu. 1781 ve 1784’te Kansu eyaletinde hükümete karşı ayaklanan Cehrîler, Hafîler tarafından

desteklenmedi. Cehrîler, şeyh Ma Minghsin'den sonra şeyh Ma Hualung (ö. 1871) zamanında da birçok ayaklanmaya katıldılar.

Kuzeybatı Çin'de geçmişte olduğu gibi günümüzde de en önemli tarikat Nakşibendiyye'dir. Komünistler iktidarı ele geçirmeden önce tarikatın on ikisi Hafiyye, ikisi Cehriyye olmak üzere on dört kadar kolu bulunmaktaydı. Cumhuriyet ve komünizm dönemlerinde de en dinamik müslüman grup 1950'li yılların sonuna doğru etkisi Hebei, Shaanxi, Gansu, Ningxia, Yunnan, Sincan ve Jilin'e kadar yayılan Cehriyye olmuştur. 1958'de komünist hükümet Cehrî şeyhi Ma Zhenwu'yu hedef alarak ona karşı çeşitli suçlamalarda bulunmuş, devletin baskısı ve asimilasyon politikaları Çin'de tarikatların, dolayısıyla İslâm'ın yayılmasını engellemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

J. Fletcher, "Central Asian Sufism and Ma-Minghsin's New Teaching", Proceeding of the Fourth East Asian Altaistic Conference

(ed. Ch'en Chiehhsien), Taipei 1973, s. 75-96; a.mlf., "Les voies (turuq) soufies en Chine", Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle (ed. A. Popovic - G. Veinstein), Paris 1988, s. 13-26; Ma Tong, Zhongguo Yi-si-lan-Jiao-pai yu Menhuan Zhi-du Shi-lue, Yinchuan 1984; R. Israeli, "The Naqshbandiyya and Factionalism in Chinese Islam", Naqshbandis (ed. M. Gaborieau v.dğr.), Istanbul-Paris 1990, s. 575-587; F. Aubin, "En Islam Chinois; Quels naqshibandis", a.e., s. 542-546; a.mlf., "A Glimpse of Chinese Islam", JIMMA, XII/2 (1991), s. 340-342; J. Trippner, "Islamische Gruppen und Gräberkult in Nordwest China", WI, VII (1961), s. 142-171; D. C. Gladney, "Muslim Tombs and Etnic Folklore Charters for Hui Identity", JAS, XLVI/3 (1987), s. 495-532; C. Emming, "Islam in China", Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations Newsletter, sy. 17-18, Birmingham 1987, s. 42-43; A. D. W. Forbes, "Ma Ming-Hsin", EI² (İng.), V, 850-852; N. Chang - Kuan Lin, "Ma Ming-Hsin", DİA, XXVII, 268-269.

N. Chang - Kuan Lin

MENÎNÎ

(bk. AHMED el-MENÎNÎ).

MENINSKI, François à Mesgnien

(1620-1698)

XVII. yüzyıl Osmanlı Türkçesi üzerine hazırladığı eserlerle tanınan Lehistan'ın Osmanlı Devleti nezdindeki temsilcisi.

Bugün Fransa'nın Alsace-Lorraine bölgesinin Vosges kesiminde kalan Totain (Totainville) kasabasında dünyaya geldi. Ölüm belgelerinde doğum tarihi 1620 olarak gösterilir. Eğitimini Roma'da Cizvit (Gesuite) rahiplerinin yanında felsefe, mantık, metafizik, fizik, matematik ve ilâhiyat okuyarak yaptı; özellikle Arapça ve Farsça'daki bilgisiyle tanınan Rapih Giattini'den faydalandı. 1646 veya 1647 yılında Polonya'ya gittiği ve Varşova'da bulunduğu süre içinde baştercüman W. Bieczynski'nin yanında Türkçe öğrenmeye başladığı sanılmaktadır. 1653'te M. Bieganowski'nin elçilik heyetiyle birlikte ilk defa İstanbul'a geldi. Burada divan tercümanlarından Leh mühtedisi Ali Ufkî Bey'den ve Galata Mevlevîhânesi'ne mensup Ahmed isimli bir dervişten faydalanarak Türkçe'sini ilerletti. 1655'te döndüğü Polonya'da Bieczynski'nin ölümü üzerine baştercümanlığa tayin edildi. 1657-1659 yılları arasında tekrar İstanbul'da bulundu. Ekim 1659'da Lehistan temsilcisi sıfatıyla Edirne'ye giderek IV. Mehmed, Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa ve şeyhülislâmla görüşmeler yaptı. 1661'de Avusturya'nın hizmetine girdi ve Doğu dilleri tercüman-mütercimliği görevini üstlendi. 1665'te Osmanlı elçisi Kara Mehmed Paşa'ya tercüman olarak eşlik etti; ayrıca Budin beylerbeyilerinin Viyana ile yaptıkları yazışma ve görüşmeleri yürüttü. 1669'da eşiyle birlikte hacı olmak için Kudüs'e gitti; 1677'de imparator adına bir defa daha İstanbul'da bulundu ve 6 Eylül 1698'de Viyana'da öldü.

Türkçe'den önce Avrupa dilleri üzerinde duran Meninski, 1649-1651 yılları arasında bir Lehçe, bir Fransızca ve iki İtalyanca dil bilgisi kitabı hazırlamıştır (Stachowsky, I [İstanbul 2000], s. XV-XVI). Bu eserlerden Fransızca ve İtalyanca gramerler, Polonya'da Latin dilleri hakkında yayımlanmış ilk dil bilgisi kitabı olmaları bakımından ayrıca önemlidir.

Meninski'ye büyük şöhret ve saygınlık kazandıran en önemli eserleri, Türk diline dair hazırladığı üç ciltlik Türkçe-Latince (İtalyanca, Fransızca, Almanca, Lehçe) sözlükle (Thesaurus linguarum orientalium, Turcicae, Arabicae, Persicae, continens nimirum lexicon Turcico-Arabico-Persicum et grammaticam Turcicam, cum adjectis ad singula ejus capita praeceptis grammaticis Arabicae et Persicae linguae opera, typis et sumptibus, I-III, Viennae 1680) bu sözlük kapsamında mütalaa ettiği ve yine aynı yılda yayımladığı Türkçe dil bilgisi kitabı (Linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae institutiones seu grammatica Turcica, Viennae 1680) ve sözlüğe ilâve olarak hazırladığını söylediği tek ciltlik Latince-Türkçe sözlüktür (Complementum thesauri linguarum orientalium, seu onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum, Viennae 1687). Meninski, basım işlerini Viyana'nın dış semtlerinden Rossau'da kurduğu özel bir matbaada Nürnberg'den getirttiği matbaacı Johann Lobinger'e yaptırmış, ancak baskı işlemi II. Viyana Kuşatması'na rastladığı için hem uzamış hem tek ciltlik Latince-Türkçe sözlüğe ait bazı müsvedde sayfaları, çıkan yangında matbaa ile birlikte yanmıştır. Eserlerin ikinci baskıları yine Viyana'da gerçekleştirilmiş (gramer 1756, sözlük 1780-1782) ve 2000 yılında İstanbul'da üçünün birlikte ve beş cilt halinde (I-III, Türkçe-Latince sözlük, IV gramer, V Latince-Türkçe sözlük) tıpkıbasımları yapılmıştır (Thesaurus Linguarium Orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae, Lexicon Turcico-Arabico-Persicum, nşr. Mehmet Ölmez, İstanbul 2000]).

Türkçe-Latince sözlüğün kaynakları kesin biçimde tesbit edilmemiş olmakla beraber önsözde adları sayılan yazma ve matbu eserlerin sayısı altmışı bulmaktadır. Sözlükte yer alan maddelerin hepsi aynı hacimde değildir; beş Avrupa dilinde karşılıkları verilenler en kapsamlı olanlardır. Maddeler cümle veya deyimlerle örneklendirilmiştir. İnce harflerle dizilmiş çift sütunlu toplam 3294 sayfa hacmindeki bu eserin ne kadar kelime ihtiva ettiği henüz hesaplanmamıştır. Sözlükteki Türkçe dilde bir geçiş ve değişim dönemi olan XVII. yüzyılın Osmanlı Türkçesi'dir. Bu çalışma Türk dilinin en büyük sözlükleri arasında yer almakla kalmamakta, Avrupa'da bugün de Osmanlı tarih ve kültürünü öğrenmek isteyen bilim adamlarınca kullanılabilir bir kaynak olarak değerini korumaktadır.

Türkçe'nin dil bilgisiyle ilgili olan Grammatica Turcica yedi ana bölüm halinde

düzenlenmiştir. Birinci bölümde harf ve seslerin karakterleri ile imlâ, ikinci bölümde isim yapısı, ismin çeşitleri ve halleri, üçüncü bölümde zamirler, dördüncü bölümde fiiller ve bunların zaman ve şahıslara göre çekimleri, beşinci bölümde zarf, edat, bağlaç ve ünlemler, altıncı bölümde kelime grupları, yardımcı cümle ve çeşitleri, yedinci bölümde aruz vezni, özellikleri ve kalıpları ile kafiye ve seci yer almaktadır. Daha sonra okuma parçası olarak Hüseyin Vâiz-i Kâşifî'nin Envâr-ı Süheylî'sinden bir hikâye ele alınıp karşılıklı bir sayfa Farsça'sı, bir sayfa -Alâeddin Ali Çelebi'nin Hümâyunnâme adıyla yaptığı çevirisindenTürkçe'si verilmiş, arkasından bunların gereken yerleri için dipnotlarla gramer açıklamaları yapılmıştır. Eser bu hikâyenin İspanyolca çevirisiyle sona ermektedir. Avrupaî tarzda modern gramerciliğin ilk örneği olarak kabul edilen Grammatica Turcica içerdiği teorik bilgilerin azlığı, buna karşılık örneklerin çok oluşu ile dikkat çeker.

Latince-Türkçe sözlük, Türkçe-Latince sözlükteki Latince kelimeleri başa almak suretiyle meydana getirilmiştir. Meninski önsözde bu esere önceki sözlüğün bütün madde başı kelimelerinin alındığını, ayrıca yeni Latince ve karşılığı Türkçe kelimelerin ilâve edildiğini, yer yer yapılmış yanlışlıkların düzeltildiğini söyler. Bu tek ciltlik kitabın önceki sözlüğün madde başlarından daha fazlasını içerdiği halde hacimce ondan küçük olmasının sebebi, çeşitli ayrıntılardan vazgeçilerek âdeta asıl sözlüğün fihristi gibi hazırlanmış olmasıdır. Eser, Arap harfleriyle yazılan Türkçe kelimelerin okunuşlarını yazı ve konuşma dillerine göre ayrı ayrı transkripsiyon işaretli Latin harfleriyle verdiği için dildeki son yüzyıllarda meydana gelen ses değişikliklerini tesbit etmek mümkün olmakta ve sözlük özellikle bu açıdan büyük bir önem taşımaktadır.

Meninski'nin Thesaurus Linguarum Orientalium ana başlığı altında yirmi yılda hazırladığı bu çalışma ona hayatta iken bir kısmı bizzat Avusturya İmparatoru I. Leopold tarafından verilen şeref unvanları, yüksek pâyeli saray görevleri, ağır altın zincirmadalyonlar ve büyük para ödülleri kazandırmış, ölümünden sonra da kendisini özellikle XVIII ve XIX. yüzyıllarda Türkçe üzerine çalışan dilcilerin örnek aldıkları ilim adamı haline getirmiştir. Bu yüzyıllarda hazırlanan sözlük ve gramerlerin hemen hepsinin ana kaynağı Meninski'nin çalışmalarıdır; hatta bazılarının kelime

hazinelerinin tamamı ondan alınmadır.

BİBLİYOGRAFYA

P. Zieme, “Meninski Sözlüğünün Dili Üzerine”, XI. Türk Dil Kurultayı, Bildiriler, Ankara 1966, s. 71-75; E. D. Petritsch, “Die Wiener Turkologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert”, Germano-Turcica. Zur Geschichte des Türkisch-Lernens in den deutschsprachigen Laendern, Bamberg 1987, s. 25-40; S. Stachowski, “François à Meninski ve Thesaurus Linguarum Orientalium”, Thesaurus Linguarum Orientalium, İstanbul 2000, I, s. XIII-XXII; Fr. Babinger, “Die türkischen Studien in Europa bis zum Auftreten Josef von Hammer-Purgstalls”, WI, VII (1919), s. 103-129; A. C. Schaendlinger, “Die Turkologie und Iranistik in Österreich”, Bustan, IV/5, Wien 1963-64, s. 8-11.

Muhammet Yelten

MENKUL

(المنقول)

Bir yerden başka bir yere taşınabilen şey anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte “bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak” anlamındaki nakl kökünden ism-i mefʿûl olan menkūl kelimesi Mecelle’de, “Bir yerden başka bir yere nakli mümkün olan şeydir” diye tanımlanır (md. 128). Buna göre para, hayvanlar, elbise, kitap, mobilya vb. eşya menkuldür.

Mallar, en esaslı özellikleri olan harekete ve taşınmaya konu olup olmamasına göre menkul ve gayri menkul (akar) şeklinde ikiye ayrılır (bk. MAL). Germen hukukundan etkilenen sistemlerde eşya hukukunun bel kemiğini oluşturan bu ayırımda menkul mallarla gayri menkuller arasındaki en temel fark, menkuller için aynî hakların alenîliğini sağlayan zilyedliğin gayri menkuller açısından yetersiz görülmesi ve hakların alenîliği için gayri menkullerde başka sistemlere ihtiyaç duyulmasıdır. Türk-İsviçre hukukunda bu sistem tapu sicilidir. Tapu siciliyle bu alenîlik sağlandığı gibi gayri menkul mallar üzerindeki aynî hakkın iktisabı da yine tapu siciline kayıtla olmaktadır. Menkuller açısından bu fonksiyonları zilyedlik sağlamaktadır (Saymen - Elbir, s. 125). İslâm hukukunda ise zilyedlik, menkullerdeki gibi gayri menkuller üzerindeki aynî hakların alenîliği açısından da yeterli görülmüş ve taşınmazlara has ayrı bir sistem getirilmemiştir (Serahsî, XV, 9). Bundan dolayı menkul ve gayri menkul ayırımı belirtilen hukuk sistemlerine oranla İslâm hukukunda ikinci derecede önem taşır.

Menkul malların kapsamının tesbiti ilk planda fiziksel hareket kriteri esas alındığında kolay gibi görünse de fıkıh doktrinleri her zaman bu kritere bağlı kalmaz. Bu sebeple ilgili hukukî işlemin ya da olayın özelliğine göre menkulün kapsamı genişleyip daralabilir. Menkulün kapsamında değişken olan bu alan esas itibariyle inşa edilmiş yapılar ve ağaçlarla ilgilidir. Türk-İsviçre hukukunda kabul edildiği şekliyle “mütemmim cüz” ilkesi fıkıhta benimsenmediğinden bir arazi üzerinde o araziye bağlı bulunan bina ve ağaçlar üst hakkı gibi yöntemlerle toprak mâlikinin dışında bir kimseye ait

olabilmektedir (a.g.e., XV, 29-32; Ebül'ulâ Mardin, s. 8-10). Bundan dolayı özellikle Hanefî doktrininde en açık şekilde vurgulandığı gibi bina ve ağaçların araziden ayrılması ve başka bir yere nakledilmesi bu işlem bina ve ağaçlara zarar verse dahi mümkün görülmektedir. Hanefîler'de gayri menkul ya da akar lafzı kullanıldığında ilk akla gelen şey üzerinde bina bulunsun bulunmasın araziler olup (İbn Âbidîn, IV, 361) menkuller bunun dışındaki eşyalardır. Bu ilke doğrultusunda Hanefî doktrininde bina ve ağaçlara iki açıdan bakılır. Eğer bunlar belirli bir hukukî olay yönünden arazi ile birlikte düşünülüyorsa akar, arazi mâlikine ait olmamaları gibi bir sebeple araziden ayrı değerlendiriliyorsa menkul hükmündedir (a.g.e., IV, 365; Ali Haydar, I, 230; III, 127).

Mâlikî doktrininde bina gibi ağaçlar ve arazide bulunan diğer ekili ve dikili şeyler de gayri menkul niteliğindedir. Çünkü bunların özüne zarar vermeden taşınmaları mümkün olmadığından zarar görmemeleri ve niteliklerini yitirmemeleri için gayri menkul mal sayılmaları gereklidir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 148-149). Nitekim Mâlikîler'in akar tanımı her zaman arazi, bina ve ağaçları içerir (Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, VI, 164, 168). Şâfiî doktrininde akar tanımına kural olarak arazi ve arazideki ağaç ve binalar da girmekle birlikte özellikle şüf'a hakkı konusunda (Kalyûbî, III, 144) ve vakıf arazisi üzerinde uzun süreli kiralama (hikr) gibi yöntemlerle sahip olunan bina ve ağaçlar menkul kabul edilir (Şemseddin er-Remlî, V, 196). Yine Şâfiîler'e göre zilyedlik hükümleri bakımından bina akar niteliğindedir (Kalyûbî, II, 268).

İslâm hukukunda menkul ve gayri menkul mallar arasında hüküm yönünden çok esaslı farklılıklar söz konusu değildir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 163). Aradaki hüküm farkları temelde akara dair bazı özelliklerin menkullerde olmamasıyla ilgilidir. Gayri menkuller bilhassa tarım toplumlarında en sağlam geçim vasıtası, üretim faktörü ve servet ölçüsü olduğundan (Saymen-Elbir, s. 292) menkul kıymetler rejiminin yaygınlık kazandığı son zamanlara kadar menkullerden daha değerli kabul edilmiştir. Diğer taraftan gayri menkullerin süreklilik özelliğine karşılık menkul malların ömrü genellikle kısadır. Şüf'a ve irtifak hakkı ile komşuluk hukuku gayri menkullere hastır. Menkullerin hırsızlık ve telef olma gibi sebeplerle mâlikinin elinden çıkması ihtimali daha yüksektir. Menkul mallar kesin sınırlarla birbirinden ayrıldığı halde gayri menkuller genelde böyle değildir.

Bundan dolayı taşınmaz mülkiyetine oranla menkul mülkiyeti konusu daha basit ve yalındır. Menkul ve gayri menkul arasındaki bu temel farklılıklar fıkhî hükümler bakımından başlıca şu sonuçları doğurmuştur: 1. Menkul ve gayri menkul mallar üzerindeki aynî hakların alenîliği zilyedlikle sağlanmakla birlikte menkul malların kabzı ve üzerinde zilyedlik tesisi gayri menkullerden farklıdır. Buna göre bir satım ya da hibe işleminde menkul malın kabzedilmesi o malın nakliyle olmaktadır (Zekeriyyâ el-Ensârî, II, 85). Gayri menkulün kabzı ise malın alıcının istifadesine hazır olarak sunulmasıyladır (tahliye): Evin kapısını açmak, anahtarı teslim etmek gibi (İbn Kudâme, IV, 90, 218). Menkullerle gayri menkullerde zilyedliğin tesisi de birbirinden farklıdır. Niza konusu bir malda kimin zilyed olduğu o malın menkul ya da gayri menkul olması durumunda farklı kriterlerle belirlenir (Ali Haydar, IV, 373). Buna göre menkullerde bir malı bilfiil elinde bulunduran zilyed sayılır, ayrıca zilyedliğin ispatı istenmez (Osman b. Ali ez-Zeylaî, VI, 222; Ali Haydar, IV, 375). Gayri menkullerde ise Hanefî doktrininde akarı elinde bulunduruyor olmak yeterli bir delil sayılmayıp akar üzerinde mâliklerin mallarında tasarruf ettiği şekilde tasarrufta bulunma şartı vardır. Tarlayı ekip biçmek, evde oturmak, arsada bina yapmak gibi. 2. Şüf‘a hakkı gayri menkuller için geçerlidir. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler’e göre ise bina ve ağaçlar araziye bağlı olarak şüf‘a konusu olabilir. Araziden ayrı müstakil satılan inşaat, ağaç, ekinler vb. üst haklarıyla birlikte satılsa bile burada menkul hükmünde oldukları için tek başlarına şüf‘a söz konusu olmaz (Nevevî, V, 69). Bunlar üst hakkıyla satılmaları sebebiyle akar niteliği ve hükmü kazanmaz (Ali Haydar, III, 148). Mâlikî doktrininde ağaç ve bina akar sayıldığı için tek başına satılsa bile bunlarda şüf‘a gerçekleşir. Ağaçlar eğer aşılanmışsa meyveleri Şâfiî mezhebine göre menkul hükmündedir; Hanefî, Hanbelî ve Mâlikîler’de ise bina ve ağaç gibi araziye bağlı olarak düşünüldüğünde gayri menkul hükmünde olabilmektedir (İbn Kudâme, V, 180). 3. Bey‘ bi’l-vefâ Hanefîler’de, sonraki âlimlerin istihsana dayanarak verdikleri bir hükümle akarlarda meşrû kabul edilmekle birlikte tercih edilen görüşe göre menkullerde câiz görülmemiştir (Ali Haydar, I, 224). 4. Hanefî doktrininde vakıf işlemi akara has olup menkullerin vakfedilmesi istisnaî durumlar hariç mümkün değildir (İbn Âbidîn, IV, 363-365). Hanefîler’in dışındaki üç mezhepte ise menkul vakfedilebilir (Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 147). Bu görüş farklılığı, vakfedilen malın süreklilik taşıması şartına karşılık menkul malların sınırlı bir ömrü olmasıyla ilgilidir. 5. Hanefîler’e göre müşteri satın

aldığı menkul mal üzerinde onu teslim almadan satım akdi gibi hukukî bir işlemde bulunamaz; aynı mal gayri menkul ise bunu yapabilir (Mecelle, md. 253). Bu menkul malların helâk olma riski taşıması sebebiyledir. Zira teslim öncesi mebî‘ helâk olduğunda satım sözleşmesi bâtıl sayılacağı için burada garar bahis konusudur. Bazı haklar bu şekilde zayi olmaktadır (Ali Haydar, I, 409). Şâfiî doktrini ise mebî‘ akar olsun menkul olsun bu işleme cevaz vermez. 6. Menkul malın gasbı tartışmasız kabul edilmekteyken Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe gayri menkulün gasba konu olamayacağı görüşündedir. Zira akarın nakli ve tahvili imkânsızdır. Fukahanın çoğunluğu ise akarın gasbını mümkün görür (İbn Kudâme, V, 140-141). Gasp hükümleri bakımından hâne, değirmen, dükkân vb. yapılar doğrudan akar hükmünde sayılmaktadır (Ali Haydar, II, 778). 7. Eksik ehliyetlilerin kanunî temsilcileri bunların menkul mallarını kolaylıkla satma yetkisine sahip oldukları halde gayri menkullerini sınırlı durumlarda ve ancak hâkimin izniyle satabilirler (a.g.e., I, 612-613; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, III, 162-165). Bunun sebebi, akarın sürekliliği dolayısıyla, satıldığı takdirde ele geçecek bedelden daha kolay bir şekilde korunacağıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nḳl” md.; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 73; XV, 9, 29-32; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 142, 256-257; İbn Kudâme, el-Muġnî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), IV, 90, 218; V, 140-141, 180; Nevevî, Ravżatü’ṭ-ṭâlibîn (nşr. Züheyr eş-Şâvîş), Beyrut 1985, V, 69; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü’l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 222; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne’l-meṭâlib, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-kitâbi’l-İslâmî), II, 85, 478; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 196; Kalyûbî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Minhâci’ṭ-ṭâlibîn, Beyrut, ts. (Dârü’l-fikr), II, 268; III, 144; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VI, 164, 168; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale’ş-Şerḥi’l-kebîr, Kahire 1328, I, 463; III, 479; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), IV, 348, 361, 363-365; Mecelle, md. 128, 129, 253, 905, 909, 1017, 1019, 1020; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 224, 230, 409, 612-613; II, 778; III, 127, 148; IV, 373-375;

Ebül'ulâ Mardin, Kat Mülkiyeti, İstanbul 1948, s. 8-10; Ferit Hakkı Saymen - Halid Kemal Elbir, Türk Eşya Hukuku, İstanbul 1954, s. 125, 292; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, III, 147-149, 162-165; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1999, s. 40, 351, 366, 406.

Hasan Hacak

MENNÂNİYYE

(bk. MANİHEİZM).

MENNÛBİYYE

(bk. ÂİŞE el-MENNÛBİYYE).

MENSE MÛSÂ

(ö. 738/1337)

Mali sultanı (1312-1337).

Mali Sultanlığı'nın kurucusu Mârî Câta'nın (Suncâta Keyta) kardeşi Ebû Bekir'in (Manding Bori) oğlu veya torunudur. Yerli Mandingo dilinde "sultan" anlamına gelen "Mense" (Mensâ) unvanıyla tanınır. 712 (1312) yılında tahta çıkınca Mârî Câta'nın politikasını takip ederek ülkesinin sınırlarını genişletti. Gine Devleti'nden kalan toprakları ve Zagha bölgesini (Batı Tekrûr) ülkesine kattı. Songay Devleti'nin merkezi Gao'yu ele geçirdi ve Sultan Asibay'ın itaatini kabul edip iki oğlunu rehin olarak başşehrine götürdü (725/1325). Uzun süre direnen Tinbüktü'yü de aldı (729/1329). Böylece Nijer havzasında vergiye bağlanan Cenne Krallığı hariç bütün bölgeler, en geniş sınırlarına ve

kuvvetinin doruğuna ulaşan Mali Devleti'ne bağlanmış oldu. Ülkenin sınırları batıda Tekrûr'dan doğuda Nijer'in doğusunda bakır madenlerinin bulunduğu bölgeye, kuzeyde Sahrâ'da tuz madenleriyle ünlü Tagaza'dan, güneyde Volta Calon'da ormanlık bölgeye kadar uzanıyordu.

İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) XVII. yüzyıl Mali tarihçilerinden Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî ve Mahmûd Kâ'ti et-Tinbüktî, Mense Mûsâ hakkında ayrıntılı bilgi vermektedirler. 753'te (1352) Mali'yi ziyaret eden İbn Battûta onun döneminde yaşayan bazı şahıslardan bilgi aktarmıştır. Bu tarihçilerin eserlerinde Mense'nin 1324-1325'te yaptığı meşhur hac yolculuğuna dair bilgi bulunmaktadır. Sultan, binlerce asker ve halktan oluşan kalabalık bir kafileyle gerçekleştirdiği bu hac sırasında yanında götürdüğü bol miktardaki altını cömertçe harcayarak Mali Devleti'nin adını ve zenginliğini İslâm dünyasının yanında Avrupa'ya da duyurmuştur. Rivayete göre Mense Mûsâ bir hatası yüzünden annesinin ölümüne sebep olmuş, Allah'ın kendisini bağışlaması için bol bol sadaka dağıtmış ve hayatının kalan kısmını oruçlu geçirmeye karar vermişti. Güvendiği bir âlimin Hz. Peygamber'in kabrini

ziyaret edip şefaat dilemesini tavsiye etmesi üzerine hacca gitmeye niyetlenerek yol hazırlığına başlamış, çıkardığı fermanla da ülkesinin her tarafından altın ve erzak gönderilmesini istemiştir.

Ülkesinin başşehri Niani'de oğlu Muhammed'i yerine vekil bırakarak yaptığı bu hac yolculuğu Mense Mûsâ'nın gerçekleştirdiği fetihlerden daha etkili olmuştur. Beraberinde 60.000 kadar asker, kendisinin ve hanımı İnâri Kunti'nin özel hizmetleri için binlerce köle ve câriye bulunduğu, önceki sultanların hac yolculuklarında götürdükleri altından çok daha fazla altın götürdüğü, ülkesinin zenginliğini gösteren bu altınların iki ton civarında olduğu, kırk katır veya 500 köle tarafından taşındığı rivayet edilmektedir.

Bu yolculuk sırasında cuma günleri uğradığı her şehirde bir cami yaptıran Mense Mûsâ, Kahire'de Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun ile görüştü. Onun huzuruna çıkarken Arapça bildiği halde tercüman istedi ve hac için geldiğini söyleyip siyasî konuları görüşmek istemediğini belirtti. Sultanın huzurunda protokol gereği yeri öpmesi istendiğinde Allah'tan başka kimseye secde edemeyeceğini söyleyip bunu reddetti. Hazîne-i Sultâniyye'ye bol miktarda altın bağışlayan Mense Mûsâ, el-Melikü'n-Nâsır'a ve maiyetine kıymetli hediyeler verdi. Memlük sultanı da ona aynı şekilde karşılık verip Karâfe semtinde ikametine bir saray tahsis etti.

Mense Mûsâ ve hac kafilesinde yer alanların Mısır'da kaldıkları süre içinde büyük miktarda alışveriş yaparak ticaret hayatını canlandırdıkları, Mısır'ın güzel kumaşları ve güzel câriyeleri karşısında büyülenen sultan ve maiyetinin 1 dinarlık eşyaya 5 dinar ödedikleri, Kahire halkını ihya eden bu altın bolluğunun Mısır'da altının değerini düşürecek dereceye vardığı, altın fiyatlarının bu seferin ardından on iki yıl yükselmediği ve Mısır halkının bu süre boyunca bolluk içinde yaşadığı, Kahire'de bulunan Venedikli tüccarların bu durumu idarecilerine rapor ederek Mali Devleti'nin önemli bir ticaret merkezi haline gelip bölgede Gāne'nin yerini aldığını bildirdikleri kaydedilmektedir.

Memlük sultanı tarafından uğurlanan Mense Mûsâ, Mısır hac kafilesiyle birlikte Mekke'ye giderek haccını ifa etti. Orada ülkesinden gelecek hacılar için arazi ve evler satın aldı. Ardından Medine'ye giderek Hz.

Peygamber'in kabrini ziyaret etti ve bağışlanmak için onun şefaatine sığındı. Mekke ve Medine'de dağıttığı bol miktarda altınlarla Haremeyn halkını ve hacıları ihsanlara boğdu. Hac ibadetini yerine getirdikten sonra üç ay daha Hicaz'da kalan sultan ve kafilesi dönüşte bedevîlerin baskınlarına uğradı. Kahire'ye ulaştığında Memlük sultanıyla görüşüp ülkesine dönebilmek için Mısırlı tüccarlardan borç para almak zorunda kaldı.

Bu hac seferi trajik bir şekilde sonuçlanmakla birlikte Mali Sultanlığı'nın şöhretini bütün Avrupa'ya duyurdu; özellikle Portekiz ve İtalya şehir devletlerinin dikkatlerini bu ülkeye çevirmelerine sebep oldu. Bu olayın ardından Avrupalılar'da Afrika içlerini tanıma ve oraya ulaşma düşüncesi giderek güçlenmeye başladı. XIV. yüzyılda Mayorka'da (Mallorca) açılan haritacılık okulunun başlıca hedeflerinden biri ticarî amaçla Afrika içlerini tanıma idi.

Mense Mûsâ'nın bir portresi ölümünden iki yıl sonra, bu asırda çizilen ilk haritanın sahibi Angelino Dulcert'in 1339 tarihli haritasında yer almaktadır. Abraham Cresques tarafından 1375 yılında çizilen Catalan Atlası'nda ise Mense Mûsâ, Sahrâ'nın merkezinde başında tacı, bir elinde saltanat asâsı, diğer elinde ülkesinin zenginliğini sembolize eden bir altın top olduğu halde gösterilmiştir. Ayrıca onun, zengin altın kaynaklarına sahip Sudan bölgesinin en büyük ve en zengin zenci ülkesi Mali'nin sultanı olduğu belirtilmiş, harita üzerinde o bölgedeki ticaret yollarıyla Tagaza, Tinbüktü, Mali ve Gao'daki madenler işaretlenmiştir. Bütün bunlar Avrupalılar'ın dikkatini çekmiş, onların keşif ve sömürge duygularını kamçılamıştır.

Mense Mûsâ, hac dönüşünde Mekke'de karşılaşıp yanında getirdiği Endülüs asıllı mimar Ebû İshak İbrâhim es-Sâhilî el-Gırnâtî'ye, Gao'da günümüzde Batı Sudan'da yaygın olan Kuzey Afrika menşeli camilerin ilk örneği sayılan, taraçası mazgallı ve ehrâmî minareli bir cami yaptırdı. Daha sonra Tinbüktü'de Djingerber Camii'ni ve Madugu Sarayı'nı Arap mimarisi tarzında inşa ettirerek bu üslûbu ülkesine soktu. Sultan hac dönüşü üç veya dört seyyidi aileleriyle birlikte Mali'ye getirmişti. Mali'deki seyyid aileleri bunların neslinden gelmektedir. Onun Kahire'de satın aldığı Türk asıllı bir grup memlükü de Niani'ye getirdiği bilinmektedir.

Sultanlığının sınırlarına kattığı Tinbüktü ve Gao gibi şehirleri önemli birer İslâm medeniyeti merkezlerine dönüştüren Mense Mûsâ on dört tâbi krallık ve emirliği içine alan geniş ülkesinde ticareti geliştirdi. Ticaretin ağırlık noktasını ülkedeki altın, bakır ve tuz madenleri teşkil ediyordu. Sultan, güçlü ordusu ve zengin hazinesi sayesinde zamanın en büyük devletlerinden biri haline getirdiği ülkesine huzur ve refah dönemi yaşattı. Müslüman ülkelerle ilişkileri geliştirmek için gayret gösterdi. Mısır Memlük sultanı ve Fas Merînî sultanı ile iyi ilişkiler kurdu. Ülkesinde ilmî hareketi canlandırmaya

çalıştı. Mâlikî mezhebine mensup olan sultan komşu ülkelerde yaşayan Mâlikî fakihlerini ülkesine çağırdı, hac dönüşü tahsil için Fas'a talebe gönderdi. İslâm tarihi kaynaklarında dindar bir hükümdar olarak tanıtılan Mense Mûsâ, bütün yetkilerini oğlu Megā'ya (Maghan) bırakıp tekrar Mekke'ye yerleşmek istediyse de bu arzusunu gerçekleştiremeden vefat etti. Yerine geçen oğlu Megā'nın döneminde Mali Sultanlığı zayıflama sürecine girdi.

Mense Mûsâ ve meşhur hac seferi Batı Sudan halkı arasında İslâmî geleneklerle yerli gelenekleri uzlaştıran bir destana dönüşmüştür. Destanın kahramanı Makanta Cigi'nin (yerli dilde Facigi) annesine karşı yaptığı bir kaza sonucu başladığı hac seferinin anlatıldığı destanda bir taraftan onun İslâm'a samimi bir şekilde bağlılığı ele alınırken diğer taraftan yerli inançlara karşı saygısı dile getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik: l'Afrique moins l'Egypte (trc. Gaudefroy-Demombynes), Paris 1927, s. 70-81, 89-93; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut 1987, s. 699; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIV, 112; İbn Haldûn, el-ʿİber, V, 433-434; VII, 266; a.mlf., Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, II, 112-114; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), V, 8-11, 294-296; Makrîzî, es-Sülûk, II, 145, 255; a.mlf., eẕ-Ẕehebü'l-mesbûk fî ẕikri men ḥacce mine'l-ḫulefâʾ ve'l-mülûk (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1955, s.

110-113; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 383-384; Mahmûd Kâ'ti et-Tinbüktî, Târîḫu'l-Fettâş (nşr. ve trc. O. Houdas - M. Delafosse), Paris 1964, s. 55-65; Abdurrahman b. Abdullah es-Sa'dî, Târîḫu's-Sûdân (nşr. ve trc. O. Houdas), Paris 1964, s. 12-16; Selâvî, el-İstiḳṣâ, III, 151-152; V, 100-101; İbrâhim Ali Tarhan, Devletü Mâlî el-İslâmiyye, Kahire 1973, s. 71-92; Djibril Tamsir Niane, "Le Mali et la deuxième expansion manden", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1985, IV, 171-176, 178; Selâhaddin el-Müneccid, Memleketü Mâlî ʿinde'l-coġrâfiyyîne'l-müslimîn, Beyrut 1982, tür.yer.; J. Cuoq, Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest, Paris 1984, s. 79-85, 110-127; M. R. Lipschutz - R. K. Rasmussen, "Musa (Mansa Musa; Kankan Musa)", Dictionary of African Historical Biyography, London 1989, s. 162-163; P. Diagne, Bakari II (1312) et Christophe Colomb (1492) à la rencontre de l'Amérique, Dakar, ts. (Sankoré), s. 116-117; G. Désiré-Vuillemin, "Kango Moussa: Empereur du Mali", Documentation pédagogique africaine, sy. 2, Paris 1963, s. 1-25 (ayrı basım); Henri Labouret, "Mali", İA, VII, 251-252; D. C. Conrad, "Mansa Mūsā", EI² (Fr.), VI, 406-407.

Ahmet Kavas

MENSUH

(bk. NESİH).

MENŞUR

(المنشور)

Hükümdar tarafından yapılan bir tayini, bir görev veya muafiyeti yahut iktâ tevcihini bildiren belge.

Sözlükte “yaymak, dağıtmak, kitabı basıp yayımlamak; diriltmek” anlamlarına gelen neşr kökünden türemiş olup “dağılmış, yayılmış” demektir. Herkese duyurulmak, açıklanmak ve yayılmak amacıyla yazıldığı için bu belgelere menşûr denilmiştir.

Asr-ı saâdet’te, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler devrinde menşur tabirinin “buyruk ve ferman” mânasında kullanıldığına dair bir kayda rastlanmamıştır. Bu dönemde “buyruk” anlamında kitap, mektup ve ahidnâme kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir (Abdülhay el-Kettânî, bk. İndeks). Abbâsîler’de ise iktâ tevcihiyle ilgili bir belgede hiç kimsenin iktâ sahibinden menşur, tevkī‘ veya hüccet ibraz etmesini isteyemeyeceği belirtilmektedir (Kalkaşendî, XIII, 130). Taberî’nin 187 (1803) yılı olaylarını anlatırken zikrettiği menşurun da (Târîḫ, VIII, 290) genel anlamda belge karşılığı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak İbnü’l-Esîr, 354 (965) yılı olaylarını kaydederken halifelik divanından Ebû Ahmed Hüseyin b. Mûsâ’nın nakîbü’t-tâlibiyyîn ve emîr-i hac tayin edildiğine dair bir menşur yazıldığını belirtir (el-Kâmil, VIII, 565-566). Bu da IV. (X.) yüzyılda Abbâsîler’de menşur kelimesinin “halifenin buyruğu” mânasında kullanıldığını gösterir.

Fâtımîler’in her türlü resmî yazışma ve çeşitli görevlere yapılan tayinler için çok defa sicil, bazan menşur, bazan da sicil ve menşuru birlikte kullandıkları görülmektedir (Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, s. 16; Kalkaşendî, X, 449-465; Eymen Fuâd Seyyid, s. 256-257, 259, 325, 332). Fâtımîler döneminde kâtipler sicil ve menşurun sonuna belge hangi divandan çıkmışsa onun adını kaydederlerdi. Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, 407 (1016-17) yılında Halep ve civarında yaşayan halkın haraçtan muaf tutulmasına dair bir menşur yayımlamıştır.

Endülüs Emevî Devleti'nde tayin belgelerine menşur, sak ve sicil denilirdi. Eyyûbîler'de sultan tarafından tayin edilen görevlilere verilen tayin belgesine menşur adı verilirdi. İktâlar da sultanın tuğrasını taşıyan bir menşurla tevcih edilirdi. Ancak Eyyûbîler'de taklit, menşur ve sicil kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Misal kelimesi de menşur ve askerlere verilen iktâ beratı yerine kullanılmaktadır (Şeşen, s. 125-126).

Halep'teki Hanefî medreseleri müderrisliğine tayin edilen Alâeddin el-Kâsânî'ye Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından bir menşur verilmişti (a.g.e., s. 136). Yine Selâhaddîn-i Eyyûbî 3 Safer 567'de (6 Ekim 1171) Kādî el-Fâzıl'ın yazdığı bir menşuru (sicil) Kahire Camii'nde okutarak meksleri (sanat ve ticaret erbabından alınan gayri şer'î vergi) kaldırmıştı (Ebû Şâme, 1/2, s. 522). 580'de (1184-85) Selâhaddin tarafından çıkarılan bu menşurlarda el-Melikü'l-Efdal el-Melikü'l-Âdil'in kefaletiyle Suriye'de, el-Melikü'l-Azîz ise Takıyyüddin'in kefaletiyle Mısır'da babasının nâibi tayin edilmiştir (İbnü'l-Esîr, XI, 449). Sultanın merkezde bulunmadığı zamanlarda onun yetkilerini kullanan nâiblere savaş kararı, idamlar, azil ve tayinler, iktâ dağıtımı, kabileler arasındaki anlaşmazlıklarda hakemlik ve orduya kumanda etme gibi çeşitli konularda yetki verildiğini ifade eden menşurlar tevcih edilirdi. Eyyûbîler'de bir kişiye verilen menşurda önce hutbe kısmı yer alır, daha sonra görev verilen kişinin liyakatinden, görev ve yetkisinden bahseden bölüm gelir ve menşur göreve tayin edilen şahsa yapılan nasihatlerle son bulurdu.

İlhanlılar çeşitli tayinlerle ilgili olarak yarlık (yarlıg), taklit ve ferman yanında menşur kelimesini de kullanmışlardır (Özkuzugüdenli, s. XIX vd.). Delhi Türk Sultanlığı'nda menşur karşılığında ferman, ahkâm-ı tevkī' ve tuğra kelimelerine yer verilmiş, ancak saltanatlarının tasdiki için hükümdarlar Abbâsî halifelerinden menşur istemişlerdir. Nitekim Muhammed Tuğluk, 744'te (1343-44) Kahire'ye bir elçilik heyeti göndererek Halife Hâkim-Biemrillâh'tan menşur talep etmiş, halifenin elçisi saltanatını tasdik eden bir menşur getirince onu büyük saygıyla karşılamıştı.

Memlükler devrinde her belge için ayrı ayrı tabirler ortaya çıkınca menşur

kelimesi daha çok iktâ tevcihiyle ilgili olarak kullanılmıştır. İktâlara dair menşurlar daima Dîvân-ı İnşâ'dan sultan adına yazılır ve onun tasdikine arzedilirdi. İktâ menşurları hacim ve yazı bakımından iktâ sahiplerinin askerî rütbesine göre değişirdi. İbn Abdüzzâhir tarafından Kalavun'un oğlu Muhammed için yazılan ve güzelliğinden dolayı "sultânü'l-menâşîr" denilen menşurla çeşitli kavimlere mensup

emîrlere verilen iktâ menşurlarını Kalkaşendî kaydetmiştir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, XIII, 167-198).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 290; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, Rüsûmü dâri'l-ḫilâfe (nşr. Mîhâîl Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 142; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf bi'l-muṣṭaḥi'ş-şerîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 5, 85, 119, 159-160; Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî, el-Ḳānûn fî dîvâni'r-resâʾil (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 16-17, 19, 28, 33, 49, 63, 65, 67, 71, 76, 107; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 565-566; XI, 449; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I/2, s. 522; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, X, 449-465; XIII, 130, 167-198; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 85, 395; II, 211; Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, et-Tevessül ile't-teressül (nşr. Ahmed Behmenyâr), Tahran 1315, tür.yer.; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1940, I, 327; Abdülhay el-Kettânî, Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), bk. İndeks; Muhammed Hamîdullah, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye, Beyrut 1389/1969, s. 117-120, 213-214, 241, 260, 269, 281, 404-405, 457, 485, 488, 502; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 100, 105, 113, 125-126, 136, 178, 180; M. Mâhir Hammâde, el-Ves̱âʾiḳu's-siyâsiyye ve'l-idâriyye, Beyrut 1405/1985, s. 134, 153, 324; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü'l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 256-257, 259, 325, 332, 334-335, 355-356; Osman G. Özkuzugüdenli, Gazan Han ve Reformları (694/1295-703/1304), İstanbul 2000, s. XIX vd.; W. Björkman, "Menşûr", İA, VII, 721-722; a.mlf., "Mans̱ẖūr", EI² (İng.), VI, 423-424.

Abdülkerim Özaydın

İlk Müslüman Türk Devletlerinde Menşur.

Gazneliler'de menşur genellikle makam veya görev tevcihi sebebiyle kullanılmaktaydı. Herhangi bir kişi görevlendirileceği veya kendisine bir vilâyetin idaresi verileceği zaman sultanın emriyle sâhib-i dîvân-ı risâlet yahut yardımcısı tarafından önce müsvedde bir menşur hazırlanır, ardından temize çekilen menşur sultanın imzasına (tevkī') sunulurdu. Gazneli hükümdarları da geleneğe uyarak Abbâsî halifesinden saltanatlarının tasdik edildiğini gösteren menşur alırlardı. Gazneli Mahmud, Hindistan'a yaptığı bir seferden sonra Nandana'yı fethedince Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh'tan Horasan ve diğer yerlerdeki hâkimiyetini tasdik eden bir menşur istemiş ve bu arzusu yerine getirilmişti. Sultan Mahmud, kendisi de on beş kalenin yönetiminin Raca Ganda'ya verilmesi için bir menşur yazılmasını emretmiş, bu menşurla birlikte zengin hediyeler de göndermişti. Sultan Mesud'un Halife Kāim-Biemrillâh'a biat etmek için öne sürdüğü şartlardan biri de babasının sahip olduğu ülkelerin idaresinin yeni bir menşurla kendisine verilmesiydi. Abbâsî halifesi bunu kabul etmiş ve Mesud'a menşur yollamıştı. Sultan Mesud, halifenin tavassutuyla İsfahan'ın idaresini Kâkûyîler'den Alâüddevle'ye bırakmış, bununla ilgili olarak bir menşur ve hil'atler göndermişti. Yine Sultan Mesud sâhib-i dîvân-ı risâlet Ebû Nasr'a, Serahs sâhib-i berîdliğine tayin ettiği Abdullah ile Belh ve Tohâristan müşrifliğine gönderdiği Ebü'l-Feth Hâtemî için birer menşur yazılmasını ve tevkī' için kendisine sunulmasını emretmişti.

Resmî yazışmalarda vezirden başlamak üzere devlet memuriyetlerine yapılan tayinler ve iktâ belgeleri için kullanılan menşur terimi Selçuklu devletlerinde de görülmektedir. Bu belgelerin kaleme alındığı dil genelde Farsça'dır. Ancak Arapça konuşulan bölgelerdeki görevlere tayin edilmiş memurlara gönderilen belgeler istisna teşkil eder. Her göreve tayin menşurunun metni için belirli kurallar mevcuttu. Büyük Selçuklular'da tesbit edilebildiği kadarıyla menşurlarda göreve tayin edilen şahsın meziyetleri sıralanır, görevin neleri kapsadığı ve nasıl yapılacağı belirtilir, diğer memurlara da gönderilen şahsın emirlerine uyulması, destek olunması ve kolaylık sağlanması, toplumda her sınıfın kendi özel yeri ve sırası içinde

tutulması istenirdi.

Hükümdarın çıkardığı menşur ve emirnâmelere tuğra konulurdu. Vezirler de menşurlara imza koyabilirdi. Hatunların vezirleri de beraberinde çalışan görevlilerin tayini için menşur yazabilirdi. Tahta çıkan Selçuklu sultanları vasal bir hükümdara veya bir şehrin hâkimine bulundukları yeri yönetmeye devam etmeleri için menşur verirlerdi.

Selçuklu sultanlarının hâkimiyetlerini meşrû kılmak için halifelerden tasdik almaları uyulması gereken bir gelenekti. Halifeler sultanlara bir menşurla birlikte bazı hükümdarlık alâmetlerini de gönderirlerdi. Yeni tahta çıkan hükümdarlara halifenin emirlik tevcihi iki şekilde oluyordu. Ya yeni hükümdar bizzat halifelik merkezi Bağdat'a giderek menşuru almaktaydı veya menşur ve hükümdarlık alâmetleri bu işle görevlendirilmiş bir el-çiyle kendisine gönderiliyordu. Bazı emîrlere hem Selçuklu sultanı hem de halife tarafından menşur verildiği görülmektedir. Nitekim Dânişmendli Emîr Gazi'ye hâkimiyetini tasdik maksadıyla Sultan Sencer ve Halife Müsterşid-Billâh tarafından menşur gönderilmişti.

İktâların tevcihiyle ilgili menşurlar daha çok tahta geçme merasimlerinde veya kazanılan bir zafer dönüşü yazılırdı. Sultan Sencer, Sâve savaşını kazandıktan sonra Horasan sınırlarından Beledürrûm'a (Anadolu) ve Suriye'ye kadar olan ülkeleri bir menşurla yeğeni Mahmud'a iktâ etmişti. İbnü'l-Esîr bu menşuru bizzat gördüğünü söyler (et-Târîḫu'l-bâhir, s. 21). Öte yandan iktâını iyi idare edemeyen, zulüm yapan iktâ sahiplerinden iktâları bir menşurla geri alınırdı.

Anadolu Selçukluları'nda da vezir, divan üyeleri ve diğer memurların tayininde, emirlik veya iktâ tevcihinde menşur verilmekteydi. Bu dönemle ilgili tayin menşurları bazı değişiklikler dışında Büyük Selçuklular'daki menşurların aynıdır. Uygurlar'dan beri devam eden inanç, bilge, inanç bilge ve uluğ, uluğ has gibi bazı Türkçe unvan ve lakapların bütün Anadolu Selçuklu emîrlerine tevfîz edilen ferman ve menşurlarda bulunduğu, hatta halifeden ve diğer İslâm devletlerinden gelen menşur ve belgelerde de bunların yer aldığı görülmektedir. Anadolu Selçukluları'nda vezirlik, müstevfîlik, zeâmet, temliknâme, müşriflik, Dîvân-ı İnşâ ve tuğraya yapılan tayinlerle emîr-i şikâr tayini, muhtesib tayini, mûsikişinasların tayini,

kadılık, müderrislik, hassa hâfızlığına, mescid imamlığına, zâviye şeyhliğine, hastahane tabipliğine, nakibliğe, vilâyet imamlarının vergiden muafiyetine, nâiblik ve kedhüdâlığa tayin hakkındaki çok sayıda menşur günümüze ulaşmıştır (Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958). Tahta yeni çıkan bir sultan saltanat hukukuna göre kendisine biat eden emîrlerin iktâ, emlâk ve tayin menşurlarını yeniliyordu. I. Alâeddin Keykubad devrinde her yıl hâkimiyet menşurlarını yenileyen vasal hükümdarlar vardı. Bir savaş sonrası tekrar itaat arzeden vasalin hâkimiyet menşuru yenileniyordu. Ermeni Kralı Leon, I. İzzeddin Keykâvus'a itaat ettiği zaman ona hâkimiyet menşuru gönderilmiş ve bu menşur Ermeni sarayında büyüklerin huzurunda okunmuştu. Ülke bir tehlike ile karşı karşıya kaldığında müslüman ve hıristiyan vasal hükümdarlardan menşur ve fermanlarla yardım isteniyordu. Bu yardım karşılığında bir şehrin mülkiyet menşuru gönderiliyordu.

Anadolu Selçuklu sultanları da halifeden hâkimiyet menşuru istemekteydiler. I. İzzeddin Keykâvus bunun için Şeyh Mecdüddin İshak'ı Bağdat'a yollamış, Halife Nâsır-Lidînillâh da ona bir menşur göndererek saltanatını tasdik etmişti.

Aynı halife, I. Alâeddin Keykubad'ın saltanatını tasdik etmek üzere Şehâbeddin es-Sühreverdî vasıtasıyla menşur ve diğer hâkimiyet alâmetlerini göndermişti.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîẖ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., s. 11, 17, 146, 291, 355, 430, 492, 530, 689; Müntecebüddin Bedî', ʿAtebetü'l-ketebe (nşr. Muhammed Kazvînî - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 27, 30, 57, 63, 66, 69, 74, 77, 80, 82, 84-85, 97; Muhammed b. Abdülhâlıḳ el-Meyhenî, Destûr-i Debîrî (nşr. Adnan Sadık Erzi), Ankara 1962, s. 30, 106-114; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 91, 176, 183, 195, 302, 509; a.mlf., et-Târîẖu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed

Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 21; Bündârî, Zübdetü'n-Nuṣra, s. 112-113, 129-130, 289; a.e. (Burslan), s. 111-112, 124-125, 258; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-ʿAlâʾiyye, s. 31, 33-34, 87, 113, 121, 128, 139, 146, 158, 168, 170, 183, 210, 220, 229-230, 248, 282, 362, 411, 432, 486, 497, 518-519, 543, 550, 558, 569, 571, 588, 614, 629, 641-643, 650; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 37, 63, 83, 95, 138, 146, 228; a.e. (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 28, 47, 73, 108, 115, 143; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 78, 99, 116; Abbas İkbâl, Vezâret der ʿAhd-i Selâtîn-i Büzürg-i Selcûḳī, Tahran 1338 hş., s. 25-26, 29; Hasan-ı Enverî, Isṭılâḥât-ı Dîvânî Devre-yi Ġaznevî ve Selcûḳī, Tahran 2535 hş., s. 171; Osman Turan, Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar, Ankara 1958, s. XVI, 1-9, 12, 16, 20-23, 32, 35-38, 41-43, 46-48, 50, 55-57, 60, 62; a.mlf., Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, tür.yer.; a.mlf., "İktâ", İA, V/2, s. 949, 954-956, 958; Nejat Kaymaz, Pervâne Muînüddin Süleyman, Ankara 1970, s. 24, 37, 65, 73, 87-88, 106, 114, 125; Refik Turan, Türkiye Selçuklularında Hükümet Mekanizması, İstanbul 1995, s. 68-70, 81; Güller Nuhoğlu, Beyhaki Tarihine Göre Gaznelilerde Devlet Teşkilâtı ve Kültür (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 255-256; M. Hanefi Palabıyık, Valilikten İmparatorluğa Gazneliler Devlet ve Saray Teşkilâtı, Ankara 2002, bk. İndeks; M. Altay Köymen, "Selçuklu Devri Kaynaklarına Dair Araştırmalar I: Büyük Selçuklu İmparatorluğu Devrine Âit Münşeat Mecmuaları", DTCFD, VIII/4 (1951), s. 547-548, 550-553, 577, 582, 590; A. K. S. Lambton, "Atebetü'l-Ketebeye Göre Sancar İmparatorluğunun Yönetimi" (trc. Nejat Kaymaz), TTK Belleten, XXXVII/147 (1973), s. 366-367.

Erdoğan Merçil

Osmanlılar'da Menşur.

Osmanlı bürokrasisinde sadrazam, vezir, beylerbeyi gibi devletin en yüksek mevkilerindeki şahıslara göreve tayin veya bir hizmetle görevlendirme dolayısıyla verilen bir berat cinsinin adı olarak geçer. Ancak reîsülküttâb tarafından yazılmış mansıba bağlı olmayan menşurlar da vardır. Bu tür menşurları nişancı gözden geçirirdi (Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 217).

XVI. yüzyıl başlarında Mısır'ın fethinden sonra Yavuz Sultan Selim'e itaat

arzeden Mekke emîrine verilen, eski statüsüyle görevini sürdürmesiyle ilgili berat, Bahreyn hâkimi Murad'ın vefatı üzerine yerine kardeşinin geçişini tasdik eden hüküm eski geleneğe uygun olarak menşur şeklinde belirtilmiştir (Feridun Bey, I, 491, 611-612). Vezirler, beylerbeyiler gibi yüksek devlet ricâlinin tayin beratları için menşur tabiri süreklilik arzedecek ölçüde yaygınlık kazanmamakla birlikte zaman zaman kullanılmıştır. XVI. yüzyıl sonlarında Selânikî'nin Târih'inde "menşur, menşûr-ı al tamga, menşûr-ı hümâyun, hanlık menşuru" tabirleri geçer (I, 144, 198; II, 663, 681); özellikle bu sonuncusu Kırım hanlarına verilen tayin belgesini ifade etmektedir. Osmanlı bürokrasisinde eyalet menşuru, vezâret menşuru, son dönemlerde ise müşiriyet menşuru gibi adlandırmalara rastlanır. XVII. yüzyıl tarihçilerinden Karaçelebizâde'nin eserinde ilgili tayin ve görevlendirme beratı daima menşur şeklinde belirtilmiştir. Gürcü Mehmed Paşa'nın, Anadolu beylerbeyi olarak bu kesimdeki timar ve zeâmet teftişiyle görevlendirilmesi dolayısıyla zeâmet ve timar teftişi menşurunun onun adına hazırlandığına işaret edilir (Ravzatü'l-ebrâr, s. 576).

Menşur XIX. yüzyılda da beratları belirtmek üzere geçer. Divan defterleri arasında tayin kayıtlarıyla ilgili defterler içinde menşur defterleri de bulunmaktadır. Menşur özellikle Osmanlı ilmiye teşkilâtında yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 78, 97). 1913'te yapılan anlaşma uyarınca Bulgaristan ve Yunanistan'a tayin edilecek başmüftülerin menşurlarını şeyhülislâmdan alacakları karara bağlanmıştı. Müftülerin tayin beratı için de yine menşur kelimesine yer verilmiştir. Hıristiyan patrik ve piskoposların ruhanî dairelerine yazdıkları mektuplara da menşur dendiği bilinmektedir. Bosna'da reîsülulemâ tayini hakkındaki belgeye menşur adı verilmekteydi. Nitekim 1975'te Naim Mehmed Hacıabdiç'in ulemâ heyeti tarafından Yugoslaya Cumhuriyeti'ndeki müslümanların reîsülulemâsı seçilmesiyle ilgili olarak eski harflerle Türkçe yazılan belge menşur adıyla anılmıştır.

Bütün bu özellikleri sebebiyle menşur yapı bakımından diğer beratlardan fazla farklılık göstermez. Ancak elkāb ve dua rükünleri diğer beratlara nazaran daha ağdalıdır. Münşeat mecmualarında menşurların yedi rüknünden söz edilir. Bunlar Allah'a hamd (tahmîd-i bârî), Hz. Muhammed'e salâtü selâm (tasliye), yazılma sebebi, kimin namına yazıldığı, beğenilen yolda icra edilmesini tekit, mazmunu ve aykırı

davrananı korkutma olarak sıralanır. Şartları ise dörttür. Hamd ü salâtın güzel sözler kullanılarak (berâat-i istihlâl) yazılması, tahmîd ve tasliyenin kullanılmaması halinde Allah'ın adıyla başlanması, hükümdara yakışır ifade kullanılması ve verilen şahsın rütbesine uygun olarak kaleme alınmasıdır. Menşurlar şekil bakımından mükemmelliğe erişmiştir. En kaliteli kâğıt olan âbâdî cinsleri kullanılmış ve gönderilenin mevkiiyle mütenasip olarak "battal" denilen çok büyük boy tercih edilmiştir. Kullanılan yazı ise divanî veya girift bir yazı olan celî-divanîdir. Menşurlar ya tamamen altın varak yahut münâvebeli olarak bir satır siyah is mürekkebi, bir satır altın varakla yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Menşur örnekleri: TSMA, nr. E. 7894, 7912/2, 7913; Feridun Bey, Münşeât, I, 491, 611-612; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 144, 198; II, 663, 681; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 576; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 83, 214, 217; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 78, 97; Bekir Kütükoğlu, "Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatiği Bakımından Ehemmiyeti", Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri: 30 Nisan - 2 Mayıs 1986 Bildiriler, İstanbul 1988, s. 172; Mübahat S. Kütükoğlu, Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik), İstanbul 1994, s. 137; Ferhat Seta, Reis-ul-ulema u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882, do 1991. godine, Sarajevo 1991, s. 83, 88; Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 254; W. Björkman, "Menşûr", İA, VII, 722.

DİA

MENTEŞE

Anadolu beylikleriyle Osmanlılar döneminde Anadolu’nun güneybatısını içine alan bölge.

Günümüzdeki Muğla vilâyetini kapsayan ve antik dönemde Karya denilen bölge Türkler’in eline geçişinden sonra Menteşe adıyla anılmaya başlanmıştır. Bu adın bölgedeki antik bir şehir olan Myndus’tan veya Aziz Menos’tan gelmiş olabileceği ileri sürülürse de bölgenin fethini gerçekleştiren Türk aşiretleriyle ilgisi açıktır. Menteşe bir şahıs adı veya bundan türemiş bir boy ismidir. Nitekim Osmanlı coğrafyasının Rumeli ve Anadolu’daki çeşitli bölgelerinde Menteş, Menteşe, Menteşeobası,

Kara(-ca) Menteşe(-li), Menteşebeyli, Menteşekendi, Menteşeköy, Atluca Menteşe gibi birçok köy, mezraa, çiftlik veya cemaate rastlanır.

Menteşe bölgesine Türkler’in ilk gelişinin tarihi 1071 Malazgirt zaferine kadar iner. İki yüzyıl kadar Bizans-Türk mücadelesine sahne olan bölgede bu süre zarfında Türkler’in dâimî bir iskânı söz konusu olamadı. Selçuklular tarafından Bizans sınırına yerleştirilen Türk kabilelerinin bölgeyi kesin olarak fetih hareketlerine girişmesi Selçuklu Devleti’nin Moğollar’a 1243’te yenilmesinin ardından başladı ve 1261’den itibaren birkaç yıl içinde bölgenin tamamı Türkler’in eline geçti. Bu tarihlerden itibaren karadan ve denizden gelen Türkmenler burada bir beylik kurarak bölgeyi yoğun şekilde iskân ettiler. Çeşitli kaynaklarda Mantahia, Mendesias, Menteshe, Madache gibi imlâlarla yer alan Menteşe isminin de bu tarihlerden sonra beyliğe nisbetle bölgeyi ifade etmek için kullanıldığı görülmektedir. Hemen hemen kadim Karya sınırlarına uyan Menteşe Beyliği kuzeyde Aydınoğulları, kuzeydoğuda İnançoğulları ve Germiyanoğulları, doğuda Hamîdoğulları, güneydoğuda Tekeoğulları beylikleriyle komşu bulunuyordu. Güneyden ve batıdan ise denizle çevrilmişti.

Beyliğin merkezinin önce Milas olduğu, daha sonra Rodos’taki şövalyelerle girişilen mücadele sırasında bir müddet için Muğla’nın merkezlik yaptığı ve

ardından Peçin'in kurulmasıyla bu şehrin beylik merkezi haline geldiği bilinmektedir. 1333'te bölgeyi ziyaret eden İbn Battûta, Peçin'in yeni imar ve iskân edildiğini belirtmektedir. Kuzeybatıdaki Balat da gemilerin gelip gitmesine uygun limanı ile bir ticaret şehri olarak görünmektedir. XVI. yüzyıla ait tahrir defterlerindeki kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla bu merkezlerin dışında Bodrum, Datça ve Bozburun yarımadalarının ucuna kadar olmak üzere hemen her vadi, ova ve yayla Türkmen aşiretleri tarafından iskân edilmiş ve zamanla buralarda birçok köy kurulmuştur. Belgelere göre Menteşe bölgesinde bulunan Türkmen cemaatleri şunlardır: Alayundlu, Oturak Güne Barza, Göçer Barza, Küre Barza, Oturak Küre Barza, Göçer Küre Barza, Mazun Barza, Hârizm Barza, Oturak Eğlence Horzum, Yörük Horzum, Balya(n) Bolu, Kayı, Kızılca Balıkça, Emecik, Emirhanlı, Kızılca Keçili, Yaylacık, Gübyan, Eğrek, Karaca Koyunlu.

Menteşe Beyliği, 1389-1391 yıllarında Yıldırım Bayezid tarafından alınıp Osmanlı topraklarına aynı isimli bir sancak olarak katıldı. Burası Timur'la yapılan Ankara Savaşı'ndan sonra bir müddet için elden çıktıysa da 1424'te kesin olarak zaptedildi ve sancak merkezi Milas'tan Muğla'ya taşındı. Menteşe bölgesi Osmanlı döneminde önemli bir siyasî olaya sahne olmadı. Fâtih Sultan Mehmed zamanında Venedik'le girişilen uzun savaş döneminde bir Venedik filosu Meğri'yi (= Fethiye) bombardımana tutarak tahrip etti (1473). Şehirden kaçan halk kuzeyde emin bir mevkide Seki yaylasında yeni bir kasaba kurdu. Kanûnî Sultan Süleyman'ın Rodos seferi esnasında (1522) kara ordusunun geçişi için Bozüyük, Muğla ve Marmaris güzergâhı kullanıldı. Bu sefer sırasında Rodos şövalyelerinin elinde bulunan Bodrum Kalesi de alındı. Kıbrıs seferi esnasında Menteşe sancak beyleri, gemileriyle Rodos'ta üslenip bölgenin düşman saldırılarından korunması işini ve diğer lojistik hizmetleri üstlendi.

Osmanlı menzil teşkilâtına göre Anadolu'nun sağ kolunun nihayetinde yer alan Menteşe bölgesi gerek bulunduğu coğrafî konum gerekse topografyası sebebiyle siyasî, ekonomik ve demografik açıdan fazla bir hareketliliğe sahip olamadı. Kuzey ve doğu sınırlarını dağların, batı ve güney sınırlarını denizin çevirmiş olması bölgeyi içine kapalı bir konuma sokmaktaydı. Bu sınırlar içinde yer alan yüksek dağlar ve derin vadilerin dibinde bulunan sınırlı ova ve yaylaların hemen hepsi şehir, kasaba ve köy iskânına sahne oldu. Pîrî Reis'in haritalarında bütün ayrıntılarıyla gösterildiği üzere

Menteşe sahillerinde büyük küçük birçok koy ve körfez bulunmasına rağmen kıyılarda iskân gerçekleşmedi ve önemli limanlar oluşmadı. Bunda, açık denizden gelebilecek saldırılara her an mâruz bir konumda bulunmasının yanı sıra çok ârızalı topografya sebebiyle kıyıları iç bölgelere bağlayacak ulaşım ağından yoksun oluşu da etkili olmuştur. Menteşe'nin iç kesimlerinin dışarıyla olan bağlantısı Çine suyu vadisiyle kuzeye, Ege denizi kıyısındaki Güllük İskelesi ile de batı istikametlerine sağlanabiliyordu. Büyük Menderes deltasındaki antik dönemin meşhur ticaret şehri Balat ise deltanın dolması neticesinde XVII. yüzyıldan sonra önemini kaybetmeye başlamıştı. Ziraî üretim bölge içinde tüketilmekle birlikte hemen güneyde yer alan Rodos adası çoğunlukla Menteşe'nin Meğri, Döğer ve Pırnaz kazalarından erzak talep etmekteydi. Rodos aynı zamanda bazı askerî ihtiyaçlar için de Menteşe'ye müracaat ediyordu. Kaledeki topların gönder ağaçları, kale kapılarındaki köprüler için gerekli olan kereste, harbe sapı, çam sırığı ve direkler Menteşe'nin geniş ormanlarından sağlanmaktaydı (BA, KK, Dîvân-ı Hümâyun Ahkâm Defteri, nr. 67, s. 125/3). Yine Menteşe'nin bazı gelir kalemleri Rodos sancak beyinin hassı arasında yer almaktaydı. Menteşe ve Rodos konumları itibariyle birbirleriyle zorunlu bir entegrasyona girmişlerdi.

1330'larda bölge hakkında duyduğu bilgileri nakleden İbn Fazlullah el-Ömerî, Menteşe Beyi Orhan Bey'in elli şehri, 200 kalesi ve 100.000 askerinin bulunduğunu yazar. Bu da bölgedeki Türk unsurunun nüfusunu ve iskânın mahiyetini göstermesi açısından önemlidir. Bazı geç tarihli kaynaklarda Menteşeoğulları'na ait şehirler olarak Muğla, Balat, Milas, Peçin, Bozüyük, Marin (Mazin, Mazun), Çine, Tavas, Meğri ve Köyceğiz zikredilir. Ancak beyliğe nisbetle Menteşe coğrafyasına ilk zamanlar için beyliğin tâli bir kolu olan Finike'yi katmak gerekirse de burası daha sonra Hamîdoğulları Beyliği'nin nüfuzu altına girmiştir.

1530'lu yıllara ait kayıtlara göre Menteşe sancağında Peçin, Çine, Balat, Milas, Bozüyük, Muğla, Marin, Tavas, Köyceğiz, Pırnaz, Isravalos ve Meğri isimli on iki kaza, beş şehir ve yedi kasaba vardı. Bir kadılığın ise merkezi yoktu. Bu tarihteki köy sayısı 548 olan bölgede konar göçer olarak yaşayan cemaat sayısı da 381 idi (166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530, s. 481-574). Komşu iki sancaktan Aydın'da 240, Teke'de 128 cemaatin bulunması ve bu tarihlerde Menteşe sancağında

sadece altmış dört hâne gayri müslim unsura rastlanması, bölgenin Türkleşme sürecinin daha XVI. yüzyılın başlarında tamamlandığını göstermektedir. 1562 ve 1583 yıllarına ait sayımlarda artık bu gayri müslim hâneler görülmemektedir (TK, TD, nr. 110; BA, TD, nr. 337). Çine ve Balat kazaları 1571 tarihinden sonra Menteşe'den ayrılarak yeni kurulan Sığla sancağına katıldı. Fakat ardından tekrar Menteşe'ye bağlandı.

Kâtib Çelebi'nin Cihânnümâ'sında Menteşe kazaları Peçin, Milas, Balat, Bozüyük, Marin, Çine, Muğla, Tavas, Burnaz (Pırnaz), Meğri ve Köyceğiz olarak gösterilmektedir (Wien Nationalbibliothek, Mxt. 389, vr. 117a). 1624, 1676 ve 1688 tarihli defterlerde yukarıdaki kazalara ilâveten Eskihisar, Gereme (Sultan), Şahim, Döğer, Talama, Sobuca, Dadya, Gökabad,

Ula, Tarahya gibi yeni kaza isimlerine rastlanmaktadır (BA, MAD, nr. 3399, s. 5, 7, 9; BA, KK, Mevkufat, nr. 2620, s. 26; nr. 2670, vr. 5a, nr. 2672, vr. 6a). 1890 yılına ait Aydın Vilâyeti Salnâmesi'nde (II, 610) Muğla, Milas Bodrum, Marmaris, Köyceğiz ve Meğri olmak üzere beş kaza; Bozüyük, Ula, Isravolos, Karaabad, Gereme, Mandalyat, Dalaman, Dadya ve Eşen adlı dokuz nahiye kayıtlıdır. Bu tarihteki köy sayısı da 261 olarak gösterilmiştir.

Menteşe Beyliği, Osmanlı topraklarına bir sancak olarak katıldıktan sonra belgelerde ve kroniklerde Menteşe ili, Menteşe vilâyeti, Menteşe sancağı, Menteşe livâsı adlarıyla yer almıştır. XVII. yüzyılda muhassıllar, XVIII. yüzyılda mütesellimler ve XIX. yüzyılda mutasarrıflar tarafından yönetilen Menteşe sancağının sınırları birtakım idarî düzenlemeler sebebiyle dönemlere göre değişikliğe uğramıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda Menteşe'nin tanınmış mütesellim aileleri arasında bulunan Milaslı Abdülaziz Ağazâdeler, Köyceğizli Hasan Çavuşzâdeler ve Tavaslı Osman Ağazâdeler, bölgenin sosyal ve ekonomik nabzını tutan ve etkileri günümüze kadar gelen yönetici aileleri olarak görünmektedir. 1864 idarî yapılanmasında Aydın vilâyeti içinde bir sancak olarak yer alan, Millî Mücadele sırasında ise iki yıl kadar (1919-1921) İtalyanlar'ın işgaline mâruz kalan Menteşe sancağı Cumhuriyet'ten sonra Muğla vilâyetine (il) dönüştürüldü. Günümüzde Menteşe adı coğrafya öğretiminde ve literatüründe bir yöre (Menteşe yöresi), bir dağ sırası (Güney Menteşe

dağları) ve Ege bölgesinin jeolojik eski çekirdeğinin (Saruhan-Menteşe eski kütlesi) adı, ayrıca dantel gibi işlenmiş çok girintili çıkıntılı kıyıları ifade eden “Menteşe tipi kıyı” söyleyişinde kavram olarak kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 110, 569; BA, TD, nr. 39, 47, 61, 337, 338; BA, MAD, nr. 923, s. 82; nr. 3399, s. 5, 7, 9; nr. 7647, s. 37/2; nr. 8586, s. 692/2; BA, KK, Dîvân-ı Humâyun Ahkâm Defteri, nr. 67, s. 125/3; BA, KK, Mevkufât, nr. 2620, s. 26; nr. 2670, vr. 5a; nr. 2672, vr. 6a; BA, MD, nr. 41, s. 44/91; nr. 94, s. 6/23; nr. 145, s. 245/2; nr. 149, s. 10/5; nr. 243, s. 60/156; nr. 250, s. 29/232, 81/718; BA, Atik Şikâyet, nr. 33, s. 129/577; 166 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530 (nşr. BA Dairesi), Ankara 1995, s. 481-574; Strabon, Coğrafya: Anadolu (Kitap: XII, XIII, XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1987, s. 77, 214-216; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 321, 322; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 174, 225; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Fevzi Kurdoğlu - Ali Haydar Alpagot), İstanbul 1935, s. 209-242, 790-795; Hoca Sadeddin, Tâcü’t-tevârîh, İstanbul 1279, I, 128; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, Wien Nationalbibliothek, Mxt. 389, vr. 117a; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 197-271; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 69, 141; Ch. Texier, Küçük Asya (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, II, 65-67; Aydın Vilâyeti Salnâmesi (1308) (haz. İbrahim Câvid), İzmir 1308, II, 610; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 19; a.mlf., “Menteşeoğulları”, İA, VII, 724, 725; Aşkıdil Akarca - Turhan Akarca, Milas, İstanbul 1954, s. 53, 56; W. M. Ramsay, Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası (trc. Mihri Pektaş), İstanbul 1960, s. 55, 472-474; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, s. 107, 109; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1986, tür.yer.; Besim Darkot - Metin Tuncel, Ege Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1995, s. 5, 6, 9-10, 16-17, 29, 65-76; Besim Darkot - Sırrı Erinç, “Güneybatı Anadolu’da Coğrafî Müşahedeler”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 5-6, İstanbul 1954, s. 183, 188, 191; Besim Darkot, “Menteşe”, İA, VII, 722-724; Feridun M. Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası,

İstanbul 2003, s. 183; a.mlf., “Beylikten Sancağa: Batı Anadolu’da İlk Osmanlı Sancaklarının Kuruluşuna Dair Bazı Mülahazalar”, TTK Belleten, LX/217 (1996), s. 89-91; S. Faroqhi, “16. Yüzyılda Batı ve Güney Sancaklarında Belirli Aralıklarla Kurulan Pazarlar” (trc. Melek Eğilmez), Türkiye İktisat Tarihi Üzerine Araştırmalar, Gel.D, özel sayı (1978), s. 61-65; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4441-4446; Erdoğan Merçil, “Menteshheeli”, EI^2 (İng.), VI, 1017-1018; a.mlf., “Menteshe-oghulları”, a.e., VI, 1018-1019.

Zekâi Mete

MENTEŞE BEY

(ö. 692/1293’ten sonra)

XIII. yüzyılın sonlarından itibaren Güneybatı Anadolu’ya hâkim olan Menteşeoğulları Beyliği’nin kurucusu

(bk. MENTEŞEOĞULLARI).

MENTEŞEOĞULLARI

XIII. yüzyıl sonlarında Güneybatı Anadolu'da kurulan bir Türkmen beyliği.

Beyliğin kurucusu, Anadolu Selçuklu hükümdarlarınca atalarına Batı Anadolu uç bölgesinde iktâ verilen Menteşe Bey'dir. Beyliği, bu yöreye deniz yoluyla gelen ve içeri doğru girerek sahille Denizli dağları arasındaki bölgeye yerleşen Türkmenler'in tesis ettiği belirtilir. Ayrıca karadan sahile doğru akın yapan Türkler tarafından bir siyasî birlik haline getirildiği üzerinde de durulur. Kuruluşu ve ilk beylerin hüküm sürdükleri dönemlerin kronolojisi kaynak yetersizliği sebebiyle tesbit edilememektedir. Menteşe Bey'in şeceresi hakkındaki bilgiler de karışıktır. Menteşeoğulları'nın hâkim olduğu bölge Muğla, Peçin, Milas ve Balat'tan Ege sahillerine kadar uzanmaktadır. Bizans kaynaklarında Menteşe Bey'in adı, 1282'de Tralles (Aydın) ve Nyssa'yı (Sultanhisar) ele geçirmesi dolayısıyla zikredilir. Bu dönemlerde Menteşe Bey ve emrindeki Türkmenler'in Selçuklular'ın himayesinde oldukları söylenebilir. Karamanoğulları'nın Konya'yı kuşatması üzerine İlhanlı Sultanı Geyhatu 690 (1291) yılı sonlarında Anadolu'ya gelerek Menteşe topraklarını yağmalamıştır. Menteşe Bey'in ne zaman öldüğü bilinmemekle birlikte bunun 692 (1293) yılından sonraya rastladığı tahmin edilmektedir.

Menteşe Bey'den sonra beyliğin başına oğlu Mesud Bey geçti. Diğer oğlu Kirman (Kerman) belki kendisine tâbi olarak, belki de muhalefet etmek suretiyle Föke'de (Finike) hüküm sürdü. Mesud Bey 1300'de Rodos adasının önemli bir kısmını ele geçirdi. Aynı yıllarda Girit ile Menteşe Beyliği arasında ticarî münasebetler başladı. Daha sonra Hospitalier şövalyeleri 1308'de Rodos adasına hâkim oldular. Hospitalier şövalyelerinin 1311 yılı başlarında Ceneviz tüccarlarının mallarını müsadere etmeleri üzerine Cenevizliler Menteşeoğulları ile ittifak yaptılar. Mesud Bey'in ölümü muhtemelen 719 (1319) yılından öncedir. Altı oğlundan biri olan Şücâüddin Orhan onun yerine geçti. Bu dönemde papalık tarafından Venedik, Fransa Kralı VI. Philippe ve öteki Batılı ülkeler dahil bir Haçlı seferi düzenleme çalışmaları yapıldı. İbn Battûta 733'te (1333) Batı Anadolu'yu dolaşırken Orhan Bey'i Peçin'de ziyaret etmiş ve onu

“Milas sultanı” olarak zikretmiştir. İbn Fazlullah el-Ömerî de Orhan Bey’in sahip olduğu şehirler ve asker sayısı hakkında bilgi verdiği gibi Menteşeoğulları’nın ikinci Föke kolunun 1330’da Hamîdoğulları’na tâbi olarak hüküm sürdüğünü belirtmiştir. Orhan Bey’in ölüm tarihi bilinmemektedir.

Orhan Bey’in yerine oğlu İbrâhim geçti. Diğer oğlu Hızır ise Çine’yi idare ediyordu. Bir Haçlı donanmasının 1344’te Aydınoğulları’ndan İzmir’i alması, Menteşeoğulları ile Girit arasındaki ticaretin bir süre kesilmesine sebep oldu. Menteşeoğulları Aydınoğulları ile birleşerek Girit’e saldırdılar. İbrâhim Bey İzmir’e yürümek için Balat’ta savaş hazırlıkları yaptı (751/1350). Venedikliler, kendilerine karşı harekete geçmeye hazırlanan İbrâhim Bey’i Balat Limanı’na soktukları donanmayla

tehdit edip 753-756 (1352-1355) yılları arasında yapılan bir antlaşma sonucu Menteşeoğulları’nı silâhsızlanmaya zorladı. Buna rağmen ticarî ve diplomatik münasebetler kesilmedi. İbrâhim Bey muhtemelen 756 (1355) yılı civarında vefat etti. Onun ölümünden sonra oğullarından Mûsâ Bey Peçin, Balat ve Milas, Mehmed Bey Muğla ve Çine, Ahmed Gazi Bey güneyde Makri ve Marmaris bölgesinde hüküm sürmeye başladı. Mûsâ, “ulu beg” olarak 759-760’ta (1358-1359) Kandiye Dukası Pietro Badeor ile bir antlaşma yaptı. Ahmed Bey’in de Rodos ile Kıbrıs arasındaki gemilere karşı harekâtı üzerine Kıbrıs Kralı I. Peter’in donanmasının 766’da (1365) Aydın ve Menteşe sahillerini tehdit ettiği, Venedik’in araya girmesiyle barış yapıldığı bilinmektedir.

Mûsâ Bey’in ölümünün (776/1375’ten önce) ardından yerine kardeşi Ahmed Bey geçti. Ahmed Bey’in aynı zamanda beyliğin Milas ve Peçin koluna da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Menteşe Beyliği bu dönemde bazı Ege adalarından haraç alacak ölçüde kuvvetlenmişti. Bunlardan biri Naksos (Nakşe) adası idi. Ahmed Bey bir ara Balat’a hâkim olduysa da bu kısa sürdü. Balat ve çevresi 791’den (1389) önce Mehmed Bey’in oğlu Gıyâseddin Mahmud’un idaresinde bulunuyordu. Ancak Mahmud Bey, kardeşi İlyas Bey’e karşı yaptığı hâkimiyet mücadelesini kaybederek Osmanlılar’a sığındı. İlyas Bey ve babası Mehmed Bey Karamanoğulları’nın Osmanlılar aleyhine düzenledikleri ittifaka katıldı. Yıldırım Bayezid’in bu ittifaka karşı yaptığı Anadolu seferi sırasında Balat

ve Muğla'daki Menteşe kolunun toprakları ele geçirildi. Ahmed Gazi Şâban 793'te (Temmuz 1391) öldü. Onun hâkimiyeti altındaki yerler Osmanlı idaresine geçti. Kardeşi ve oğlu İlyas ise Timur'un yanına kaçtı.

Ankara Savaşı'ndan (1402) sonra Timur, öteki Anadolu beyliklerinde olduğu gibi Menteşeoğulları'na da ülkelerini iade etti. Bu sırada muhtemelen Mehmed Bey ulu beg durumundaydı ve daha sonra Menderes nehri yakınında Timur'un ordugâhına giderek bağlılığını arz ile hediyeler takdim etmişti. Onun zamanında Menteşeoğulları limanları tekrar Batılı tüccarlara açıldı. Mehmed Bey'in 805 yılı ortalarında (1403 yılı başı) vefatının ardından beyliğin başına geçen İlyas Bey Fetret devrinde Osmanlı şehzadeleri arasındaki saltanat mücadelelerinde Çelebi Mehmed aleyhine, Îsâ Çelebi'nin lehine Aydın ve Saruhanoğulları ile ittifakta bulundu. Fakat müttefikler Çelebi Mehmed karşısında yenilince İlyas Bey onun hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı (1405). Daha sonra Aydın ve Menteşeoğulları Girit dahil Venedik bölgelerine karşı akınlarını sürdürdüler. Çelebi Mehmed'in 816'dan (1413) itibaren hâkimiyetini sağlamlaştırması üzerine İlyas Bey Osmanlılar'ın bir vasalı olarak kaldı. Venedik elçisi Pietro Civran, İlyas Bey'i Peçin'de ziyaret etti ve eski antlaşmayı yenilemek mecburiyetinde bıraktı (17 Ekim 1414). İlyas Bey 818'de (1415) Leys ve Ahmed adlarındaki iki oğlunu Osmanlı sarayına gönderdi. Onun 824'te (1421) ölümünden sonra oğulları Edirne'den kaçıp Menteşe iline giderek beyliğin başına geçtiler. II. Murad 827'de (1424) Menteşe topraklarını ele geçirdiği zaman bu iki kardeş yakalanarak hapsedildi, böylece beylik sona erdi.

Menteşe Beyliği de diğer Anadolu beyliklerinde olduğu gibi ulu beg denilen yaşça büyük bir emîr tarafından idare edilmiştir. Antlaşmaları yapan, sikke kestiren ve hutbede adı zikredilen ulu begdir. Menteşeoğulları'nın başşehri Milas idi. Milas'ın yakınındaki Peçin muhtemelen yazlık ikametgâh durmundaydı, Balat ise Avrupalı tüccarlar için önemli bir şehir ve limandı. Ortaçağ'ın sonlarında Balat denize şimdi olduğundan daha yakındı ve Menderes nehri buraya ulaşıma imkân veriyordu. Balat'ta Venedikli bir tüccar topluluğu ve bunların kendi mahalleleri vardı.

Menteşeoğulları ülkelerini birçok mimari eserle süslemişlerdi (aş. bk.).

Ayrıca edebî şahsiyetleri himaye ederek kendi adlarına bazı eserleri Türkçe'ye çevirtmişlerdir. Nitekim Gıyâseddin Mahmud adına Farsça'dan Bâznâme ismiyle bir kitap tercüme edilmiştir. Şirvanlı Mehmed b. Mehmed'in İlyâs Bey adına İlyâsiyye adı verilen muhtasar bir tıp kitabı tercümesi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Taeschner), s. 39, 47 (trc. Yaşar Yücel, Çobanoğulları Candaroğulları Beylikleri içinde, Ankara 1980, s. 194, 200); İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, II, 279-280; a.e.: The Travels of Ibn Battuta (trc. H. Gibb), London 1962, II, 429-430; a.e.: Seyahatnâme, I, 321-322; Şikârî, Karamanoğulları Tarihi, s. 11; Müneccimbaşı, Câmiü'd-düvel: Osmanlı Tarihi: 1299-1481 (trc. Ahmet Ağırakça), İstanbul 1995, s. 68, 129, 152, 157, 196; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309, s. 93; Uzunçarşılı, Anadolu Beylikleri, s. 70-83; a.mlf., "Menteşeoğulları", İA, VII, 724-731; P. Wittek, Menteşe Beyliği (trc. O. Ş. Gökyay), İstanbul 1944; Himmet Akın, Aydın Oğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma, Ankara 1968, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1973, II, 226-230; W. Heyd, Yakın-Doğu Ticaret Tarihi (trc. Enver Ziya Karal), Ankara 1975, s. 597, 599, 603, 607-609; E. A. Zachariadou, Trade and Crusade Venetian Crete and the emirates of Menteshe and Aydın (1300-1450), Venice 1983; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 367-368; Halil İnalcık, "Batı Anadolu'da Yükselen Denizci Gazi Beylikleri, Bizans ve Haçlılar", Uluslararası Haçlı Seferleri Sempozyumu, Ankara 1999, s. 173-185; Remzi Duran, "Menteşeoğlu Umur Bey", Celal Bayar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 1, Manisa 1997, s. 76-84; Erdoğan Merçil, "Menteshe-Eli", EI[2] (İng.), VI, 1017-1018; a.mlf., "Menteshe-Oghulları", a.e., VI, 1018-1019.

Erdoğan Merçil

MİMARİ.

Başta Peçin, Milas ve Balat olmak üzere Muğla, Fethiye, Ula, Eski Çine, Yatağan ve Turgut'ta Menteşeoğulları'na ait mimari eserler bulunmaktadır. Bu hânedandan günümüze sağlam durumda ulaşan en eski yapı, Şücâeddin Orhan Bey'in Şâban 730'da (Haziran 1330) inşa ettirdiği Milas'taki Hacı İlyas Camii'dir. Dörtgen planlı, üzeri düz bir çatı ile örtülü, harimi ve üç kubbeli son cemaat yeriyle yalın bir mimarisi olan caminin merdiven şeklindeki minaresi bölgesel bir özellik arzetmektedir (bk. HACI İLYAS CAMİİ). Orhan Bey zamanında Milas'tan çok başşehir durumundaki Peçin'in (Perçin-Bercin) imar edildiği anlaşılmaktadır. İbn Battûta'nın, "Güzel binalar ve camiler vardır" sözü (Seyahatnâme, II, 321) o dönemde Peçin şehrinin bayındırlığı hakkında fikir vermektedir. Orhan Bey tarafından 732 (1332) yılında temeli atılan Orhan Bey Camii şehrin ulucamisiydi. Günümüze kadar sağlam olarak gelemeyen cami hakkında bazı seyahatnâmelerde

kısa notlar bulunmaktadır. 733 yılı sonlarında (1333 yılı yazı) Peçin'i ziyaret eden İbn Battûta bu caminin o sırada henüz tamamlanmadığını belirtmektedir (a.g.e., II, 322). 1080'de (1669-70) Peçin'i gören Evliya Çelebi ise yapının oldukça sağlam bir durumda olduğunu bildirir (Seyahatnâme, IX, 210). Onun cami hakkında anlattıklarından hareketle yapının kare planlı olduğu, çam ağacından on altı desteğin taşıdığı düz toprak çatıyla örtüldüğü ve yüksek minaresinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu duruma göre harim kısmı birtakım neflere (sahn) ayrılıyordu. Minaresi bu bölgeye özgü, alçak merdiven şeklindeydi. Yapı günümüzde harabe halindedir. Moloz taştan yapılma duvarlarının kalınlığı yaklaşık 1 metredir. 1,65 m. genişliği olan cümle kapısının sövelerinde ve binanın değişik yerlerinde Bizans yapılarından devşirilmiş ambon parçaları ve sütunlar kullanılmıştır. Evliya Çelebi binanın cümle kapısı üzerinde bulunduğunu belirttiği, şimdi mevcut olmayan kitâbesini de vermektedir. Bu kitâbe, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgideki yanlışlık düzeltilerek İsmail Hakkı Uzunçarşılı tarafından yayımlanmıştır (Kitâbeler, II, 162). 970 (1562-63) tarihli Tapu-Evkaf Defteri'nden anlaşıldığına göre sancak sınırları dahilindeki değişik köylerde bu camiye vakıflar tahsis edilmişti (BA, Tapu-Evkaf Defteri, nr. 338, s. 41 vd.). Caminin doğusunda bir hazîre içinde kare planlı iki türbe, daha doğuda Kızılhan denilen çift katlı bir binanın kalıntıları görülmektedir. Yapı mimari özellikleri yönünden aslında küçük bir saray veya köşk olmalıdır. Taş işçiliğiyle XIV. yüzyıl hususiyeti

göstermektedir. Muğla’da Menteşeoğulları’ndan günümüze sadece bir tek yapı ulaşmış, fakat bu yapı neredeyse tamamen yenilenmiştir. Orhan Bey’in oğlu İbrâhim Bey’in yaptırdığı bu cami Ulucami, Emîr Küçük Camii, İbrâhim Bey Camii, Elvan Bey Camii ve Yenicami adlarıyla anılmaktadır. Binayı hem İbn Battûta hem Evliya Çelebi görmüştür. Evliya Çelebi buranın, üzeri toprak örtülü eski tarzda yapılmış bir cami olduğunu söylemektedir (Seyahatnâme, IX, 201). Son cemaat yeri duvarının üstünde, cümle kapısının hemen yanında bulunan nesih yazılı dört satırlık kitâbeden anlaşıldığına göre 745 (1344) yılında yapılmıştır. 1254’te (1838) Elvan Bey’in tamir ettirdiği yapı 1298 (1881) yılındaki bir yangından sonra Hacce Nazife Hanım tarafından ihya edilmiştir. Caminin kapısı üstünde ve sol duvarında bunlarla ilgili kitâbeler yer almaktadır. XIV. yüzyıl yapısının sadece minaresi kâgir olmak üzere ahşap ve avlusuz bir yapı olduğu, cümle kapısına on üç basamaklı bir merdivenle varıldığı yine Evliya Çelebi’den öğrenilmektedir. Bugün mevcut cami ise kâgir duvarlı, ahşap çatılı ve üzeri kiremit örtülü bir yapıdır. İbrâhim Bey’in Ula’da inşa ettirdiği cami de (ulucami) 745 (1344) yılına aittir. İlçenin en eski ve en büyük camisi olan bu yapı, XIX. yüzyıl içinde geçirdiği tamiratla özgün mimarisini tamamen yitirmiştir. Büyük bir hazîresi olan yapı ve minaresi bir yıkıntı durumunda uzun süre kalmış, cami ihya edildikten sonra hazîre tasfiye edilmiştir.

Ahmed Gazi’nin Peçin’de inşa ettirdiği en büyük yapı kendi adıyla anılan medrese olup Orhan Bey’in yaptırdığı caminin tam karşısındadır. Gotik havalı, geniş-sivri kemerli taçkapısı üzerinde yer alan, sülüs hatla yazılmış beş satırlık kitâbesine göre 777 (1375-76) yılında inşa edilmiştir. Ana eyvanın bulunduğu kubbeli bölüm ön kısmı açık bir türbe şeklinde düzenlenmiştir. Türbenin içindeki mermer sandukalardan biri Ahmed Bey’e aittir (bk. AHMED GAZİ MEDRESESİ ve TÜRBESİ). Ahmed Gazi’nin Peçin’de imaret ve hamam inşa ettirdiği bilinmekte (BA, Tapu-Evkaf Defteri, nr. 338, s. 10) ve bunlara ait harap durumdaki kalıntılar halen görülebilmektedir. Medresenin batısındaki yamaçta medrese ile birlikte yapılmış olması gereken hamamın enlemesine bir sıcaklığı, üzeri kubbe örtülü iki halveti, tonozlu külhanı ve su deposu vardır. Harabeler arasında bulunan, kale girişi yakınındaki aynı döneme ait bir diğer hamamın ise üç eyvan ve iki halvetten oluşan haçvari planlı sıcaklığı, bir kubbe altında toplanmış ve dört adet küçük mekâna açılan ılıklığı bulunmaktadır. Daha doğuda Kepez mevkiinde yer alan Yelli Camii, pandantiflere oturan tek

kubbeli harim ve bunun üzerinde iki çapraz tonozla örtülü son cemaat yerine sahip, moloz taştan inşa edilmiş bir yapıdır. Tonoz örtülü odalar ve eyvanlarıyla yine aynı yerde bulunan bir medrese harabesi ve camisinin yaklaşık 200 m. batısındaki hamam kalıntısı da aynı döneme aittir.

Ahmed Gazi'nin Milas'ta yaptırdığı, ulucami diye anılan yapı kapısı üzerindeki celî hatla yazılmış iki satırlık kitâbesinden anlaşıldığına göre Cemâziyelâhir 780'de (Ekim 1378) inşa edilmiştir. Dörtgen planlı, üç nef oluşturan çift sıra pâyelerin desteklediği düz bir çatısı, mihrap önüne rastlayan yerde bir kubbesi bulunmaktadır. Bölgesel karakter gösteren bir minareye sahip olan Ahmed Gazi Camii günümüze ulaşmamış olan medresesiyle bir bütün oluşturuyordu (bk. AHMED GAZİ CAMİİ).

Bugünkü Çine kazasına 10 km. mesafede Eski Çine köyündeki Ahmed Bey Camii 1322 (1904) yılında tamir edilmiş, Menteşeoğulları'na ait bir eserdir. Kitâbesi kaybolmuş olan cami kare planlıdır. Devşirme kesme taş ve moloz taştan inşa edilen caminin üzerini çift kademeli ve onikigen kenarlı kasnağa sahip 16,25 m. çapında bir kubbe örtmektedir. Kapı ve pencere söveleri de devşirme Bizans malzemesidir. Kuzey ve doğu cephelerine açılmış birer adet kapısı bulunmaktadır. Minberinin geometrik geçme ve yıldız motifleriyle bezenmiş kaliteli bir ahşap işçiliği vardır. Caminin yakınında bulunan ve Ahî İbrâhim Türbesi diye anılan yapının da mimari özellikleri yönünden Menteşeoğulları dönemi eseri olması gerekir. Yine devşirme kesme taş bloklar ve tuğla malzeme ile inşa edilen bu türbe mescid ve mumyalık bölümlerinden meydana gelmektedir. Kare plan üzerine sekizgen kasnaklı piramidal kubbe oturtulmuş, kubbeye geçişlerde Türk üçgenleri kullanılmıştır.

Bir liman şehri olan Mekri / Meğri'de de (Fethiye) Gazi Ahmed Bey devrinde çeşitli sivil ve dinî yapıların inşa edildiği bilinir. Burada Ahmed Bey kendi adına bir cami ve medrese yaptırmış (BA, a.g.e., nr. 338, s. 126, 135), bu medrese 1473 Ağustosunda Venedik donanmasının saldırısı sonucunda yıkılmış ve Hacı İvaz

tarafından seki yaylasında yeniden inşa ettirilmiştir (BA, a.g.e., nr. 338, s. 64). Ahmed Bey, Menteşe Bey'in türbesini Çakır Süleyman Bey çayırı mevkiinde yeniden yaptırmıştır. Bu türbe kare planlı, üzeri kubbe örtülü

basit bir yapıdır ve içinde tek bir sanduka bulunmaktadır. Evliya Çelebi, Gazi Ahmed Bey'in Eskihisar'ı (Yatağan yakınındaki antik Stratonikeia şehri) Cenevizliler'den aldıktan sonra (?) bir cami inşa ettirip şehri imar ettiğini söylemektedir (Seyahatnâme, IX, 207).

Osmanlılar'ın ilk fethettiği yıllarda (1390-1402) Yıldırım Bayezid'in Menteşe valisi olan Hoca Fîruz'un yaptırdığı Fîruz Bey Camii ve Medresesi 26 Safer 797 (21 Aralık 1394) tarihlidir. Zâviyeli camiler grubuna giren bu yapı, plan itibariyle XIV. yüzyıl sonundaki erken Osmanlı mimarisinin özelliklerini taşımasına rağmen diğer mimari özellikleri Beylikler dönemini işaret etmektedir. Fakat gösterişli mimarisi ve taş süslemesiyle Osmanlı hükümranlığının izlerini taşımaktadır. Avlunun batısında yer alan medrese odalarıyla bir külliye şeklinde düşünülmüş olması bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır (bk. FÎRUZ BEY CAMİİ ve MEDRESESİ).

Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'ndaki yenilgisinin ardından Timur'un Menteşe Beyliği'ne topraklarını iade etmesi üzerine Balat merkez olmuş, idareyi tekrar İlyas Bey ele almıştır. İlyas Bey'in bu dönemde Balat'ı önemli bir merkez haline getirdiği görülmektedir. Giriş cephesinin orta kemeri içinde yer alan kitâbeye göre İlyas Bey'in ikinci beyliği sırasında Zilkade 806'da (Mayıs 1404) inşasına başlanan Balat'taki caminin Anadolu Türk mimarisinin gelişiminde özel bir yeri vardır. Bir avlunun etrafındaki medrese ve müştemilâtı ile küçük bir külliye şeklindedir. Kare planlı kalın duvarlar üzerine de, geçişleri Türk üçgenleri ve mukarnas dolgulu tromplarla sağlanmış olan 14 m. çapındaki kubbesiyle dikkati çekmektedir (bk. İLYAS BEY KÜLLİYESİ).

İlyas Bey'in antik Lagina (Leyne) şehri yakınında şimdiki Turgut bucağı içinde yaptırdığı cami kare planlı ve tek kubbelidir. Taş ve tuğladan inşa edilmiş olan yapı günümüze çeşitli dönemlerde gördüğü tamirler sonucunda ulaşabilmiştir. Kapısı asimetrik olarak minarenin bulunduğu yere yakın (solda) açılmıştır. Son cemaat yeri iki pâyenin taşıdığı iki çapraz tonoz ve boylamasına bir beşik tonozla kaplı eğimli bir çatıya sahiptir. Kubbe iri badem ve pandantiflerle kasnağa oturur. Çift kademeli kasnak üzerindeki kubbe merkeze doğru sivrilmiştir. Tek şerefeli bodur minaresi tuğladan yapılmıştır.

Menteşeoğulları’ndan İlyas Bey ve Orhan Bey dönemlerine ait yapılar mütevazi, fazla özelliği olmayan binalardır. Yalnızca bölgesel özelliklere sahip, yerli mimari üslûbun ürünü oldukları görülür ki bu özellik merdiven üzerinde balkon şeklindeki minareleridir. Ahmed Gazi’nin Peçin’deki medresesi Selçuklu mimari geleneklerine uyan, dengeli plana sahip olgun bir yapıdır. Milas’taki Ahmed Gazi Camii ise sadece âbidevî görüntüsüyle ön plana çıkmaktadır. Yapıların içi ve dışının mermer levhalarla kaplanması ve taş süslemenin belirginleşmesi, Menteşeoğulları’nda ancak XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyıl başına ait yapılarda görülmektedir. Bu yapılar zengin cephe düzenlemesiyle de önem taşımaktadırlar. Ayrıca külliye düşüncesinin yerleşmesi ve tek kubbe altında toplanan geniş mekân fikrini ortaya koyan örnekler (Eski Çine Ahmed Gazi ve İlyas Bey camileri) yine Menteşeoğulları’nın sözü edilen döneme ait yapılarında görülmektedir.

Menteşeoğulları’ndan bol miktarda mezar taşı günümüze ulaşmıştır. Bunlardan bir kısmı ilk merkez durumundaki Peçin’de bulunmaktadır. Ahmed Gazi Türbesi’nde olanlar dışındaki mezar taşları harap bir halde, birçoğu toprağa gömülmüş vaziyettedir. Bir kısmı medrese avlusuna taşınmıştır. Ancak diğer mezar taşlarının ortaya çıkarılması için arkeolojik çalışmaya ihtiyaç vardır. 793-848 (1391-1444) yıllarına ait bu mezar taşları, Rudolf Meyer Riefstahl’ın çektiği fotoğraflar yardımıyla Paul Wittek tarafından incelenmiş, Riefstahl’ın Peçin’le ilgili hazırladığı bir kitapta yayımlanması düşünülmüşse de bu gerçekleşmemiştir. Balat’ta bulunarak İzmir Müzesi’ne taşınan yetmişe yakın mezar taşı 795-894 (1393-1489) yıllarına aittir. Bunların bir kısmı Bizans döneminden kalma taşların kesilmesiyle yapılmıştır. Bazı taşların üzerinde basit süslemeler görülse de sülüs hatla yazılmış kitâbelerin bir kısmının üstündeki yazılar usta ellerden çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu-Evkaf Defteri, nr. 338, s. 10, 41 vd., 64, 126, 135; İbn Battûta, Seyahatnâme, II, 321-322; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 201-203, 207-210; K. Wulzinger, “Die Piruz Moschee zu Milas”, Festschrift der

technischen Hochschule, Karlsruhe 1925, s. 161-185; a.mlf. v.dğr., Das islamische Milet, Berlin-Leipzig 1935, s. 12-40, 60-68, 89-93, Iv., 1-7, 11-13, 35; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 150-179, rs. 41-54; a.mlf., “Menteşeoğulları”, İA, VII, 728-730; P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934, s. 128, 138-143, 152; a.e.: Menteşe Beyliği (trc. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1994, s. 110-153; Asaf Gökbel - Hikmet Şölen, Aydın İli Tarihi, İstanbul 1936, I, 94-97; Zekâi Eroğlu, Muğla Tarihi, İzmir 1939, tür.yer.; Aşkıdil Akarca - Turhan Akarca, Milas: Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi, İstanbul 1954, s. 95-102, 117-121; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi I, s. 514-523; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 64; G. Kleiner, Die Ruinen von Milet, Berlin 1968, s. 142-152, şekil 112-114; Suut Kemal Yetkin, Türk Mimarisi, Ankara 1970, s. 162-163; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 179-182; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı: XIV. Yüzyıl, İstanbul 1977, s. 42-44; a.mlf., Türk Sanatı, İstanbul 1984, II, 226-230; a.mlf., “Beylikler Devri Mimari Sanatı”, Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı, Ankara 1993, s. 178-179; Türkiye’de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1983, I, 697-701; K. Ekrem Uykucu, Muğla Tarihi, İstanbul 1983, s. 74-96; Zeki Sönmez, Başlangıcından XVI. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 356-359, rs. 192-193, plan 74a-b; Orhan Cezmi Tuncer, Anadolu Kümbetleri: II. Beylikler ve Osmanlı Dönemi, Ankara 1991, s. 53-55; Ömer Bakırer, “Ortaçağda Muğla”, Tarih İçinde Muğla (haz. İlhan Tekeli), Ankara 1993, s. 13-14; Ahmed Tevhid, “Menteşe Beyliği Âsâr-ı Kadîmesi”,

TOEM, II/12 (1330), s. 761-768; a.mlf., “Menteşeoğulları’ndan Ahmed Gazi Bey’in Hayratı Kitâbeleri”, a.e., III/18 (1331), s. 1146-1152; Hâfız Kadri, “Menteşeoğulları’ndan İbrahim Bey’in Muğla’da Kâin Camii Kitabesi”, a.e., IV/21 (1331), s. 1352; a.mlf., “Menteşe İmaretine Dair Âsâr-ı Kadîme”, a.e., V (1330), s. 57-60; Mübârek Galib, “Menteşeoğulları Devrine Ait Bazı Kabir Taşları”, TM, II (1926-27), s. 347-363; Ayda Arel, “Menteşe Beyliği Devrinde Peçin Şehri”, Anadolu Sanatı Araştırmaları, I, İstanbul 1968, s. 69-101 (72 adet resimle birlikte); Semavi Eyice, “İlyas Bey Camii”, TA, XX, 102; Besim Darkot, “Milas”, İA, VIII, 313.

Enis Karakaya

MENÛÇİHR CAMİİ

Türkiye'nin Ermenistan sınırında Anadolu'daki ilk camilerden biri.

Ocaklı köyü (eski Ani) yakınında olup Şeddâdîler'den (Benî Şeddâd) Ebû Şücâ' Menûçihr tarafından Türkler'in Anadolu'ya girmesinden az sonra 1072-1086 yılları arasında inşa edilmiştir. Cami eski şehrin hemen hemen merkezinde, orta surlarının güney burcuna ait kalıntıların yakınında bulunmaktadır. Yapı, Petrograd (Leningrad) Üniversitesi kazı ekibinin burada araştırma yapmaya başladığı 1892 yılına kadar oldukça sağlam durumdaydı. Söz konusu incelemeler 1904'e kadar devam etmiş, bu süre zarfında yapı kazı evi olarak kullanılmış, ardından kazı başkanı Nikola Marr tarafından yapıya ait pek çok parça yerinden sökülerek Sovyetler Birliği'ne götürülmüştür. Bugün sadece mihrap duvarı, batı yan duvarı ve kuzeybatı köşesindeki sekizgen kesitli, kalın gövdeli minaresinin bir kısmı sağlam durumdadır.

Caminin planı pek düzgün olmayan bir dikdörtgen şeklinde olup (18,5 × 15,7 m.) yapı çift katlı olarak düzenlenmiştir. Alt kattaki mahzen, örtüsü zengin bir tonoz sistemine sahip olan odalardan meydana gelmiştir. Üst kat mekânı (harim) kalın gövdeli, dorik forma benzer başlıkları bulunan bodur sütunlarla üç sahna ayrılmıştı. Bu bölüm tahrip olmuştur. Sağlam durumda bulunan duvarlar üzerinde sivri kemerli dar ve uzun pencereler açılmıştır.

Caminin sonraları gözetleme kulesi olarak da kullanılan minaresi çift renkte taşlardan yapılmıştır. Eski şehrin ortasında bir zafer anıtı gibi yükselen bu heybetli minarenin şekli Selçuklu mimarisinin erken devir özelliklerine uygundur. Minare camiye göre daha açık renkli taşlardan inşa edilmiş olup Emîr Fadlûn tarafından 1125 yılında yaptırıldığı kabul edilmektedir. Minarenin ilgi çekici tarafı, üzerinde beyaz renkte taşların sıralanmasıyla kûfî hatla yazılmış "bismillâh" yazısının olmasıdır. Eski kaynaklarda caminin batı duvarının üstünde yer alan inşa kitâbesiyle bundan başka iki kitâbeden söz edilir.

İnşaatında kullanılan malzeme "volkanik tüf" adı verilen, sağlam fakat hafif

bir taştır. Bölgeye has olan, siyah, bej, kahverengi ve gri renklerdeki bu taşlar Horasan harcı ile kaynaştırılmıştır. Düzgün bir sıralama göstermeyen taşlar yapının dış cephelerinde hareketli bir görünüm meydana getirmiştir. Camiye doğu kenarından bitişik olduğu bilinen medrese de yapının son cemaat yeri gibi yıkılmıştır. Bu yapılarla birlikte inşa edilmesi muhtemel olan caminin yakınındaki (kuzeydoğu) hamam 1965-1967 yılları arasında yapılan arkeolojik kazılarda bulunmuştur. Köşelerinde kubbeli dört halveti bulunan haçvari planlı sıcaklığı, buna bitişik dikdörtgen planlı külhan ve su deposu ile ılıklığının bir kısmı ortaya çıkarılmış olan hamam günümüzde harabe durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Brosset, Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, Petersbourg 1849, II, 138-140; a.mlf., Les ruines d'Ani, capitale de l'Arménie sous les rois bagratides aux X. et XI. siècle, histoire et description, Petersbourg 1860-61, I, 30-32; II, 138-139; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Kars Tarihi, İstanbul 1953, I, 363-364, rs. 70-71, 73; a.mlf., Ani Şehri Tarihi, Ankara 1982, s. 55, rs. 15-24; a.mlf., "Selçukluların Ani'yi Fethi ve Buradaki Selçuklu Eserleri", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, II, Ankara 1970, s. 135-136, rs. 15-18; H. F. Lynch, Armenia, Travels and Studies, Beirut 1967, I, 376-377, rs. 80; Kars İl Yıllığı, Ankara 1973, s. 123; M. Yılmaz Önge, Anadolu'da XII-XIII. Yüzyıl Türk Hamamları, Ankara 1995, s. 111-120; Beyhan Karamağaralı, "Ani Ulu Camii (Menuçehr Camii)", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, II, 323-340; İlhan Akçay, "Ani'de Türk Eserleri", TK, II/22 (1964), s. 155-159; Kemal Balkan - Osman Sümer, "1965 Yılı Ani Kazıları Hakkında Kısa Rapor", Türk Arkeoloji Dergisi, XIV/1-2, Ankara 1967, s. 104-105, rs. 7-13, plan 1-2; Kemal Balkan, "Ani'de İki Selçuklu Hamamı", Anadolu: Anatolia, XII, Ankara 1970, s. 39-57; Enis Karakaya, "Zwei Seldschukische Moscheen in Ani", TTOK Belleteni, sy. 79/358 (1991), s. 38-41; W. Barthold, "Ani", İA, I, 436.

Enis Karakaya

MENÛÇİHRÎ

(منوچهري)

Ebü'n-Necm Ahmed b. Kûs b. Ahmed Menûçihrî Dâmegānî (ö. 432/1040-41 [?])

İranlı şair.

Belh'te dünyaya geldiği söylenmekle beraber kendisi doğum yerini şiirlerinde Dâmegān (Dâmgān) olarak belirtmiştir. Genç yaşta yazdığı bir şiirin Mes'ûd b. Mahmûd dönemine (1030-1041) ait olduğunu söylediğine göre muhtemelen IV. (X.) yüzyılın sonları veya V. (XI.) yüzyılın ilk yıllarında doğmuştur. Tezkirelerde lakabı "şestgele" (altmış sürü sahibi) kaydedilmiştir. Ancak bu lakabın ona ait olmadığını ve bir başka şairle karıştırıldığını söyleyenler de vardır (İA, VIII, 340). Menûçihrî mahlasını almasının sebebi, Cürcân ve Taberistan'da hüküm süren Ziyârîler'den Menûçihr b. Kābûs b. Veşmgîr'in sarayına intisap etmiş olmasıdır. Menûçihrî'nin hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Avfî, onun çocukluğunda çok zeki olduğunu ve çok şiir ezberlemekle tanındığını belirtmektedir. Şiirlerinden iyi bir eğitim aldığı, dinî ilimler, Arap dili, tıp gibi alanlarda tahsil gördüğü, gençliğinde Cürcân ve Taberistan'da bulunduğu anlaşılmaktadır.

İlk dönemlerini Menûçihr b. Kābûs'un sarayında geçiren Menûçihrî'nin divanında bu padişahı öven kasideleri mevcuttur. Onun ölümü üzerine (411/1020) Rey şehrine gitmiş, buranın ileri gelenlerinden Ali b. Muhammed el-İmrânî hakkında methiye söylemiş ve bu ailenin yanında itibar kazanmıştır. Bu sırada Sultan Mesud'un isteği üzerine şiirlerini ona göndermiş, ardından Gazne şehrine geçmiştir. Menûçihrî 421'den (1030) sonra Gazneliler sarayına girmiş, ancak diğer saray şairleri onun gelişinden memnun kalmayarak saray şairliğine giriş imtihanında kendisine zorluk çıkarmışlardır. Buna rağmen Muhammed b. Mahmûd'un sarayında tarhanlık mevkiine ulaşmıştır. Divanında Gazne sultanlarını övdüğü herhangi bir şiiri yoktur; sadece Mahmûd-ı Gaznevî'nin yeğeni olan,

Horasan sipehsâlârı diye nitelendirdiği Muhammed b. Nasr ile ilgili bir musammatı görülmektedir. Menûçihrî'nin divanında 430 (1038-39) yılından sonraki olaylara ait bir kayıt bulunmadığına ve Avfî kısa ömürlü olduğunu söylediğine göre ölüm tarihi 432 (1040-41) olarak kabul edilebilir.

Menûçihrî'nin günümüze 3000 beyitlik bir divanı ulaşmıştır. Divanının daha geniş olduğu söylenir, ancak gençlik dönemine ait bazı şiirleri kaybolmuştur. Tasavvuf ehlinden sayıldığını belirten tezkire yazarları varsa da birçokları bunu kabul etmemiştir. Unsûrî'nin hocası Ebü'l-Ferec Segezî'nin talebesi olan Menûçihrî'nin hayatının ilk dönemlerinin geçtiği Dâmegān ve Hazar denizi kıyıları şiir dünyasındaki duygularını etkilemiş, bu sebeple realist tabiat tasvirleri ortaya koymuştur. Birçok Arap şairinin divanını ezberleyen Menûçihrî'nin üslûbunun özelliği, dönemin İran şairleri arasında Arap edebiyatını en iyi bilen şair olmasından ileri gelmektedir. Bilhassa Câhiliye şiirine hâkimiyeti bu şiirin bazı özelliklerinin kendi şiirlerine yansımasına sebep olmuştur. Menûçihrî'nin üslûbunun bir hususiyeti de kısa ve hareketli vezinlere kasidelerinde yer vermesidir. Uzun vezinlerle yazdıklarında da çok defa beyitlerde ara kafiyeler kullanarak bunları yine kısa vezinler kadar hareketli hale getirir. Divanın çoğunluğunu kasideler ve Farsça'da ilk defa yazılan musammatlar oluşturur. Eski basmalarda ona ait olmayan bazı şiirler divanına dahil edilmiştir. Divanın ilk neşrini Rızâ Kulı Han beyitleri kafiyelerine göre düzenleyerek bir mukaddime ile birlikte gerçekleştirmiştir (Tahran 1282, 1295). Divanın ayrıca Muhammed Hüseyin (Tahran 1315) ve Debîr-i Siyâkī (Tahran 1347 hş./1968) tarafından yapılan neşirleri vardır. Albin de Biberstein Kazimirski önce divandan seçmeleri (Versailles 1876), ardından tamamını (Paris 1886) Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır. İngilizce çevirisi Jerome W. Clinton tarafından The Diwan of Manūchihrī Dāmghānī: A Critical Study adıyla yapılmıştır (Minneapolis 1972).

BİBLİYOGRAFYA

Menûçihrî, Dîvân-ı Ḥakîm Ebü'n-Necm Aḥmed Menûçihrî Dâmeġānî (trc. ve nşr. A. de Biberstein Kazimirski), Paris 1886; Avfî, Lübâb, II, 53-55;

Devletşah, Teẕkire, s. 40; Emîn-i Ahmed-i Râzî, Heft İḳlîm (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, II, 336-338; Browne, LHP, II, 153-156; Storey, Persian Literature, V/1, s. 187-191; Safâ, Edebiyyât, I, 580-597; Şiblî Nuʿmânî, Şiʿrü'l-ʿAcem (trc. M. Takī Fahr-i Dâî-yi Gîlânî), Tahran 1363 hş., I, 144-158; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süḫan ü Süḫanverân, Tahran 1369, s. 134-151; M. Rızâ Şefîî Kedkenî, Ṣuver-i Ḫayâl der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1370 hş., s. 501-525; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., 55-68; M. C. Hillmann, "Manûchihri: Poet or Versfier", Edebiyât, I/1, Philadelphia 1976, s. 93-112; Ahmed Ateş, "Minuçihri", İA, VIII, 340-344; J. W. Clinton, "Manūčihrī", EI² (İng.), VI, 453.

Rıza Kurtuluş

MENÛFÎ

(المنوفي)

Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Menûfî el-Mısrî (ö. 939/1532)

Mâlikî fakihi.

3 Ramazan 857'de (7 Eylül 1453) Kahire'de doğdu ve burada yetişti. Bedreddin el-Feyyûmî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Nûreddin es-Semhûdî ve Celâleddin es-Süyûtî'den öğrenim gördü. Şâzeliyye tarikatına intisap etti. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin Mâlikî fıkhının temel metinlerinden olan er-Risâle'si üzerine yazdığı altı şerhle tanınır. 14 Safer 939'da (15 Eylül 1532) vefat etti. Karâfî'nin verdiği 937 (1531) yılı yanlış, Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî'nin 739 (1338) olarak kaydettiği tarih de bir zühul eseri veya istinsah hatası olmalıdır.

Eserleri. 1. Kifâyetü'ṭ-ṭâlibi'r-rabbânî ʿalâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî. Kendisine ait Ġāyetü'l-emânî adlı büyük ve Taḥḳīḳu'l-mebânî adlı orta şerhten özetlenmiş olup müstakil olarak (Kahire 1305, 1309, 1310, 1325), ayrıca Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesiyle birlikte (I-II, Bulak 1288; Kahire 1300, 1305, 1309, 1310, 1328, 1330, 1344, 1357; I-III, nşr. Ahmed Hamdî İmâm, Kahire 1407/1987) basılmıştır. 2. Ġāyetü'l-emânî fî ḥalli elfâẓ ve'l-meʿânî. İbn Ebû Zeyd'in adı geçen eserinin büyük şerhidir (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 622, 1060, 1413, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 744; ayrıca bk. Sezgin, I, 480). 3. Taḥḳīḳu'l-mebânî ve taḥrîrü'l-meʿânî. Aynı eser üzerine yazılan bir diğer şerhtir (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 410, 686/8, 875, 1008, 1044, 1053; ayrıca bk. a.g.e., I, 479; Abdülazîz Binabdullah, s. 150). 4. el-Muḳaddimetü'l-ʿİzziyye li'l-cemâʿati'l-Ezheriyye (el-ʿİzziyye). Mâliki fıkhına dair olup eseri Abdülbâkī ez-Zürkānî Mebârikü'l-füyûżâti'l-ḳudsiyye (Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-ʿİzziyye) (Hasan el-İdvî'nin el-Feyżü'r-raḥmânî adlı hâşiyesiyle, Kahire 1281, 1299; Ali b. Ahmed el-Adevî'nin hâşiyesiyle, Bulak 1289, 1298, 1304; Kahire 1325), Abdülmecîd eş-Şernûbî el-Kevâkibü'd-dürriyye ʿalâ

metni'l-ʿİzziyye (Kahire 1304; Bulak 1314) ve Muhammed b. Muhammed el-Fîşî el-Mineḥu'l-vefiyye (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 666/B, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hidîviyye, nr. 1932) adıyla şerhetmiştir. 5. el-İşârâtü'l-Ezheriyye ʿale'l-Urcûzeti'l-Ḳurṭubiyye. İbn Sa'dûn el-Kurtubî'nin manzum bir Mâlikî ilmihali olan

Urcûzetü'l-vildân (el-Muḳaddimetü'l-Ḳurṭubiyye) adlı eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 1593). 6. Şerḥu'l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm'un nahve dair eserinin şerhidir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 4855/He). 7. Maʿûnetü'l-ḳārî li-Ṣaḥîḥi'l-Buḫârî (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, Kettâniyye, nr. 1912). 8. Tuḥfetü'l-muṣallî (nşr. Abdurrahman Avn ve Muhammed Ebü'l-Ecfân, baskı yeri yok, 1984). 9. Şerḥu ʿAḳīdeti's-Senûsî (Süleymaniye Ktp. Yenicami, nr. 744). 10. ʿUmdetü's-sâlik ʿalâ meẕhebi Mâlik. 11. el-Fetḥu'r-rabbânî ʿalâ ʿAḳīdeti İbn Ebî Zeyd el-Ḳayrevânî (son iki esere ve diğerlerine ait bazı yazma nüshalar için bk. GAL Suppl., II, 435).

Menûfî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır. Telḫîṣu't-Taḥḳīḳ, Tavżîḥu'l-elfâẓ ve'l-meʿânî, el-Feyżü'r-raḥmânî (bu üç eser de er-Risâle'nin şerhleridir), Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Şerḥu Mürşidi't-ṭullâb, Ṣıyânetü'l-ḳārî ʿani'l-ḫaṭaʾi ve'l-laḥni fi'l-Buḫârî, Şerḥu Müslim, Şerḥu't-Terġīb ve't-terḥîb, Şerḥu Menâzili's-sâʾirîn.

BİBLİYOGRAFYA

Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 137-138; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, III, 253; a.mlf., Laḳṭü'l-ferâʾid (Elfü sene mine'l-vefeyât içinde, nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1396/1976, s. 293-294; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, II, 344-345; Fihristü'l-kütübḫâneti'l-Ḫidîviyye, III, 160, 161, 162, 170-171, 176; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 272; Serkîs, Muʿcem, I, 301, 966, 1119; II, 1314-1315; Brockelmann, GAL, II, 411; Suppl., I, 302; II, 434-435; Sezgin, GAS, I, 479-480; Fuâd Seyyid, Fihristü'l-maḫṭûṭât, Kahire 1383/1963, II, 5, 74; III, 96; Abdülazîz

Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 57, 150; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 11; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâṣıriyye bi-Temgrût, Muhammediye 1405/1985, s. 53, 58, 59, 60, 65, 69, 70, 77, 79, 94, 106, 143.

Ahmet Özel

MENÛNÎ

(المنوني)

Muhammed b. Abdilhâdî b. Muhammed el-Menûnî (1915-1999)

Faslı âlim ve araştırmacı.

24 Şevval 1333 (4 Eylül 1915) tarihinde Miknâs'ta doğdu. İlimle uğraşan bir aileye mensuptur. İlk eğitimini Miknâs'taki okullarda aldı ve Kur'an'ı ezberledi (1928). Bu arada kendisini ilim meclislerine götüren babasının gözetiminde İbn Âşir'in el-Mürşidü'l-muʿîn, İbn Mâlik'in el-Elfiyye, Mecrâdî'nin el-Cümmel, Ahdarî'nin es-Süllemü'l-mürevnaḳ, İbn Kîrân'ın el-İstiʿâre, Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî'nin el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣuġrâ, Ebû Bekir İbn Âsım'ın el-ʿÂṣımiyye'sinin bir kısmını, Ebü'l-Hasan ez-Zekkāk'ın el-Lâmiyyetü'z-Zeḳḳāḳıyye ve Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar adlı eserleri gibi fıkıh, Arap dili, mantık ve kelâma dair metinleri ezberledi. Kaleme aldığı otobiyografisinde belirttiği üzere daha sonra şehrin çeşitli camilerinde geleneksel öğrenime devam ederek aralarında Muhammed b. Hüseyin el-Arâişî, Muhtâr b. Muhammed el-Cîlânî es-Sintîsî, Muhammed b. Mübârek el-Hilâlî, Muhammed b. İdrîs eş-Şebîhî, Muhammed b. Ahmed es-Sûsî, Abdurrahman b. Nâsır er-Rabâtî, amcası Hasan b. Muhammed el-Menûnî'nin bulunduğu hocalardan Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, usûl-i fıkıh, ferâiz, kelâm, hadis ve usulü, kıraat, mantık, hesap ve ilm-i mîkāt alanında çeşitli eserler okudu (Ḳabes, IV, 1421). Kettâniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî'den el alan babası vasıtasıyla tasavvuf çevreleriyle tanıştı, Kettâniyye Zâviyesi'ndeki dersleri takip etti. Babasıyla birlikte 1926'da Fas'a, 1929'da Rabat'a gitti. 1938 yılına kadar Miknâs'ta öğrenimini sürdürdükten sonra Fas'a geçerek Karaviyyîn Medresesi'ne girdi. Liseyi bitirmesinin ardından yüksek kısmın şer'iyye bölümünden mezun oldu (1943). Buradaki hocaları arasında Muhammed b. Abdülkādir b. Sûde, Muhammed Abdülhay el-Kettânî, Muhammed b. Arabî el-Alevî, Muhammed Cevâd es-Sıkıllî, Abdülazîz b. Hayyât gibi âlimler bulunmaktadır. Ayrıca Ayderûs b. Sâlim b. Ayderûs el-Hadramî el-Bâ Alevî, Muhammed Râgıb et-Tabbâh gibi Hicaz ve Suriye ulemâsından icâzet aldı.

Menûnî, Karaviyyîn Medresesi'nden mezun olduktan beş ay sonra yeni açılan Miknâs Enstitüsü'ne müderris tayin edildi. Burada Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, hadis, siyer, Mağrib tarihi dersleri verdi. 1954 yılında Fas'ın bağımsızlığıyla ilgili olaylar yüzünden sürgüne gönderildi ve hapse atıldı. 1956'da Fas bağımsızlığını kazanınca tekrar enstitüdeki görevine döndü. 1959-1961 yılları arasında müfettişlik yaptı. 1961'de Rabat'ta el-Hizânetü'l-Âmme'de, ertesi yıl el-Hizânetü'l-Haseniyye'de çalışmaya başladı. 1970'te Kültür ve Eğitim Bakanlığı'nda yazma eserler bölümü başkanlığına getirildi. 1974'te tekrar el-Hizânetü'l-Haseniyye'deki görevine döndü. Ayrıca ülkedeki birçok kütüphanede çalışmalarda bulundu ve kataloglarını hazırladı. Fas'ın ilim ve kültür tarihi alanındaki hizmetlerinden dolayı çeşitli nişan ve ödüller alan Menûnî için 1986'da Fi'n-nehḍa ve't-terâküm: Dirâsât fî târîḫi'l-Maġrib ve'n-nehḍati'l-ʿArabiyye mühdât li'l-üstâẕ Muḥammed el-Menûnî adıyla bir armağan kitap hazırlandı (Dârülbeyzâ 1986). 1988-1989 öğretim yılından itibaren başladığı üniversite hocalığı sürecinde Rabat ve Fas'taki külliyyetü'l-âdâblarda ders verdi. 20 Ağustos 1999'da vefat etti.

Eserleri. 1. el-ʿUlûm ve'l-âdâb ʿalâ ʿahdi'l-Muvaḥḥidîn (Tıtvân 1369/1950; Rabat 1397/1977). Daha sonra Ḥaḍâretü'l-Muvaḥḥidîn adıyla genişletilmiş bir baskısı yapılmıştır (Dârülbeyzâ 1989). 2. Rekbü'l-ḥâcci'l-Maġribî (Tıtvân 1953). Mağrib'den yapılan hac seferleri ve bu vesileyle icra edilen resmî törenler, uygulama ve gelenekler hakkında belgelere dayalı bir çalışmadır. 3. Meẓâhiru yaḳaẓati'l-Maġribi'l-ḥadîs̱ (Rabat 1973; Beyrut 1985). Fas'taki uyanış ve ıslah hareketleri, yönetim, ordu, kültür, eğitim, basın ve yayın alanlarındaki yeniliklerle ilgilidir. 4. Ves̱âʾiḳ ve nuṣûṣ ʿan Ebi'l-Ḥasan ʿAlî b. Menûnî (Rabat 1976). Miknâs meşâyihinin şeyhi olan büyük atası ve soyuna dairdir. 5. Varaḳât ʿani'l-ḥaḍâreti'l-Maġribiyye fî ʿaṣri Benî Merîn (Rabat 1980; genişletilmiş ikinci baskı, Dârülbeyzâ 1996). 6. Münteḫabât min nevâdiri'l-maḫṭûṭât bi'l-Ḫizâneti'l-Ḥaseniyye bi'r-Rabâṭ (Muhammediyye 1978). Kraliyet Kütüphanesi'ndeki 252 yazma eser ve belge hakkındadır. 7. Delîlü maḫṭûṭâti Dâri'l-kütübi'n-Nâṣıriyye bi-Temġrût (Muhammediyye 1978). 8. el-Meṣâdirü'l-ʿArabiyye li-târîḫi'l-Maġrib (I, Dârülbeyzâ 1983; II, Muhammediyye 1989; III, Rabat 2001). Başlangıçtan günümüze kadar genel tarih, biyografi, fihrist, icâzetnâme, ensâb, seyahatnâme, divan, künnâş, risâle, fetâvâ ve nevâzil gibi Mağrib tarihine

dair bilgilerin yer aldığı çalışmalarla ilgilidir. 9. Fehârisü maḫṭûṭâti'l-Ḫizâneti'l-Ḥaseniyye (I. cilt, Rabat 1983). 10. Târîḫu'l-virâḳati'l-Maġribiyye (Dârülbeyzâ 1991). Muvahhidler'den Alevîler'in sonuna kadar Mağrib'de kâğıt ve yazma sanatıyla ilgili istinsah, süsleme vb. konular hakkındadır. 11. Mektebetü'z-Zâviyeti'l-Ḥamziyye (baskı yeri ve tarihi yok). Tâfîlâlt bölgesinde Sîdî Hamza Zâviyesi Kütüphanesi'nin kısa tanıtımı ve katalogunu ihtiva eder.

12. et-Târîḫu'l-Endelüsî min ḫilâli'n-nuṣûṣ (Dârülbeyzâ 1412/1991). Çeşitli kaynaklardan Endülüs İslâm tarihinde siyasî, ekonomik ve sosyal olaylarla ilgili seçme metinleri ihtiva eden bu çalışma diğer bazı müelliflerle birlikte yapılmıştır. 13. Ḳabes min ʿaṭâʾi'l-maḫṭûṭi'l-Maġribî (I-IV, Beyrut 1999). Mağrib'de başta mushaf-ı şerif olmak üzere Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, eş-Şifâʾ, mevlidler, methiyeler ve diğer çeşitli kitaplarla ilgili yazmaları, kütüphaneler ve katalogları, çeşitli konularla ilgili belgeler hakkında bilgi ve metinleri ihtiva eder. Büyük ölçüde yayımlanmış makalelerine dayanan eserin sonunda müellifin otobiyografisi yer alır.

İbnü'l-Yemânî diye tanınan Hasan b. Tayyib el-Hazrecî el-Miknâsî'nin et-Tenbîhü'l-muʿrib ʿammâ ʿaleyhi'l-ân ḥâlü'l-Maġrib adlı eserini neşreden Menûnî (Rabat 1994) ansiklopedik şahsiyetini yansıtan Mağrib tarihine, ilim ve kültür hayatına dair çok sayıda makale ve tebliğ kaleme almıştır. Bunlar arasında Fas eğitim tarihi ve kurumları, mushaf-ı şerif, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî, eş-Şifâʾ, Kur'an ilimleri ve hadis yazmaları, Arap yazısı, na't-ı şerifler üzerine yaptığı hacimli çalışmalar yanında Fas'taki kütüphaneler ve katalogları ile tanınmış bazı şahsiyetlerin biyografileri önemli yer tutar (çalışmalarının bir listesi için bk. Ḳabes, IV, 1439-1462).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed el-Menûnî, Ḳabes min ʿaṭâʾi'l-maḫṭûṭi'l-Maġribî, Beyrut 1999, IV, 1407-1464; Ömer Efâ, "Aʿmâlü'l-üstâẕ Muḥammed el-Menûnî fî mecâli't-türâşi'l-maḫṭûṭ", a.e., IV, 1465-1471; Abdullah b. Abbas el-Cerârî, et-Teʾlîf ve nehḍatühû bi'l-Maġrib fi'l-ḳarni'l-ʿişrîn, Rabat 1406/1985, s.

261-264; Muhammed Mes‘ûd Cübrân, “el-Faḳīhü’l-müʾerriḫ Muḥammed b. ʿAbdilhâdî el-Menûnî fî mesîreti ḥayâtihî ve ṭabâʾiʿi âşârih”, el-Menâhil (nşr. Vizâretü’s-sekāfeti’l-Mağribiyye), sy. 56, Rabat, ts., s. 255 vd.; el-Mişkât (Menûnî özel sayısı), sy. 34-35, Vücde 2001; “el-Menûnî bi-ḳalemihî”, MMMA (Kahire), XLV/2 (1422/2001), s. 117-187 (Ḳabes min ʿaṭâʾi’l-maḫṭûṭi’l-Maġribî adlı eserindeki otobiyografisinin tekrar neşridir); Daʿvetü’l-ḥaḳ (nşr. Vizâretü’l-evkāfi’l-Mağribiyye), sy. 370-371, Rabat 2002-2003.

Ahmet Özel

MENZİL

(المنزل)

Süreklilik kazanmış hal veya sülûkün mertebeleri anlamındaki makam teriminin derecelerini ifade eden tasavvuf terimi

(bk. MAKAM).

MENZİL

(منزل)

Osmanlı Devleti'nde resmî haberleşmeyi sağlayan posta teşkilâtı ve ordunun konaklama noktaları için kullanılan bir terim.

Sözlükte "inmek, konaklamak, misafir olmak" anlamındaki nüzûl kökünden türemiş bir mekân ismi olan menzil "ev, konak; iki konak arası, bir konak yol; posta ve posta tatarları beygirlerinin bulunduğu mahal" mânalarına gelir. Osmanlı Devleti'nde daha çok resmî haberleşmeyi sağlayan posta teşkilâtını ifade eder. Ulakların, postacıların bulunduğu yere çaparhâne de denmiş ve bu tabir Farsça'ya geçerek "postahane" karşılığında kullanılmıştır. Ortaçağ İslâm ve Türk devletlerinde berîd, Moğollar ve İlhanlılar'da yam adı altında görülen haberleşme teşkilâtı, Osmanlı Devleti'nde her ikisinden de faydalanılmak suretiyle tesis edilmiş olan menzil teşkilâtı ile yürütülmüştür.

Osmanlı Devleti'nde haberleşme ilk önce ulaklarla ve ulak hükmü yoluyla sağlanıyordu. Ulaklar ihtiyaçları halinde hayvanlara el koyabilir, geçtikleri yerlerde hayvanlarının ve kendilerinin iâşesi temin edilirdi. Hareket serbestliği olan ulakların ellerindeki ulak hükmünü kullanarak halka eziyet etmeleri üzerine Kanûnî Sultan Süleyman döneminde 946'da (1539) Vezîriâzam Lutfi Paşa menzil sistemini yeni baştan teşkilâtlandırdı. Belirli noktalarda menzil adıyla konaklama istasyonları kurulup çevre ahalisi de menzilci tayin edilerek yeni bir haberleşme sistemi oluşturuldu. Ülkenin her tarafına ulaşan yolların merkezi İstanbul olup Anadolu ve Rumeli yönlerinde üç ana kola ayrılırdı. Bu ana kollar da birbirine tâli yollarla bağlanırdı.

Devlet tarafından bir yerin menzil tayin edilebilmesi için normal zamanlarda ulakların sıkıntı çekmemesi ve seri haberleşmeyi önleyecek derecede iki menzil arasının birbirine uzak mesafede bulunması rol oynardı. Ayrıca sefer esnasında ordunun dinlenmesi ve iâşe akışının kolayca yapılabilmesi, menzil noktalarının tesbitinde belirleyici olurdu. Konaklama

noktaları birbirine eşit uzaklıklarda olmayıp her bir menzil coğrafî şartlara, emniyetin ve menzil ihtiyaçlarının sağlanabileceği yerlere göre değişik mesafelerde kurulmuştu. Menziller, ana ve tâli yollar üzerinde haberin çabucak yerine ulaştırılabilmesi için üç saatten yirmi sekiz saate kadar olan mesafelerde tesis edilmiştir. Doğrudan menzil tayin edilmeyen, fakat ulakların uğramak zorunda kaldıkları mahallerde ahalinin ulağın ihtiyacını karşılamak zorunluluğu vardı.

Menziller, başlangıçta eyaletlerin durumu ile serhadlerde elde edilen bilgileri devlet merkezine bildirmek ve hükümetin emirlerini gereken yerlere ulaştırmak için kurulmuştu. Daha sonraları ordunun sefer esnasında iâşesinin temini, özel haberleşmeler, şehirler arasında irtibatın ve nakliyenin sağlanması gibi amaçlara da yönelmiştir.

Fonksiyonları içerisinde en önemlisi askerî gaye için kullanılmaları olan menziller ordunun sevki ve iâşesinin temini gibi konularda önemli rol oynamıştır. Sürekli savaş halinde bulunan Osmanlı Devleti'nde menziller, orduların yiyeceğinin temini hususunu ana unsur olduğu gibi merkezle olan haberleşmenin sağlanmasında da önemli bir yere sahiptir. Osmanlı ordusu sefere çıkmadan önce konaklayacağı yerler tesbit edilir ve oraların kadılarına gönderilen emirle belirtilen malzeme ve yiyeceklerin menzillere getirilmesi istenirdi. Ancak ordunun sefer esnasında kullandığı yol ve konaklarla ana yollar üzerindeki menziller genelde birbirinden farklı olurdu. Bunda büyük ihtimalle haberleşme menzillerinin çoğunlukla yerleşim alanlarında bulunması, bu yerleşim yerlerinin gerek su bakımından gerekse coğrafî yönden büyük orduların konaklamasına müsait olmaması rol oynamıştır.

Yabancı devlet elçileri Osmanlı ülkesine girdikten sonra menzillerde konaklayabilirlerdi. Bu durumda masraflar devlet tarafından ödenirdi. Osmanlı elçilerinin yabancı ülkelere gidişinde de menzillerdeki giderleri menzilciler tarafından karşılanır ve bu masraflar menzilcilerin vergilerinden düşülürdü. Devlet ileri gelenleri ve devlet tarafından bir görevle gönderilen memurlar da menzillerden yararlanırdı. Zaman zaman menziller özel haberleşmeler için kullanılmış olsa da aslında bu yasaktı. Sivil haberleşme genellikle kervanlar aracılığıyla gerçekleştirilirdi.

Menziller defterdarlık kalemlerinden mevkufat kaleminde yer alan menzil halifeliğine bağlı idi. Bütün menzillerin denetimi ve malî sorumluluğu menzil halifeliğine aitti. Menzillerle ilgili meseleler mevkufat defterlerine bakılarak karara bağlanır ve ona göre hareket edilirdi. Bir

yerin menzil olup olmaması, kaç beygiri bulunması gerektiği, menzilci tayin edilen ahalinin mükellefiyetleri mevkufat defterlerine kaydedilmişti.

Buraların sevk ve idaresi menzil emini adı verilen görevli tarafından yapılırdı. Menzil eminleri menzilin bulunduğu kazanın âyanı, kadısı veya nâibi, bazan da kale muhafızlarının arzı ve merkezin tasdikiyle tayin edilirdi. Menzilci sayısı ihtiyaca göre birden fazla olabilirdi. Bazı menzillerde ise menzilin bulunduğu köy veya kasaba ahalisi doğrudan menzilci olmuştur. Menzilci tayin edilen ahali hizmetlerine karşılık avârız ve nüzül vergilerinden muaf tutulurdu. Bunlara “menzilkeş” (menzili çekip çeviren) veya “menzilci” adı verilirdi. Menzillerde menzil emininin yanı sıra menzil kethüdâsı, ahır kethüdâsı, seyis, odacı, sürücü, aşçı gibi hizmetliler de bulunurdu.

Menzil hizmeti veren palanga ve kalelerde ise genellikle palanga zâbitleri, dizdarları ve ağaları menzilci olarak görevlendirilmişti. Menzilin usulüne göre işletilip işletilmediğini, odaların ve eşyaların temizliği gibi hususlar menzillerin bulunduğu kaza kadıları, nâibleri ve muhtesibleri tarafından kontrol edilirdi. XVIII. yüzyılda bu kontrol işlemi, devlet tarafından görevlendirilerek menzillere nizam vermek üzere gönderilen mübâşirler vasıtasıyla yapılmıştı. Bir menzil aynı zamanda derbend fonksiyonunu da yerine getirdiği takdirde menzilciler derbendcilik görevini de yaparlardı.

Yüksek rakamlara ulaşan menzil masraflarının bir kısmı devlet hazinesinden, bir kısmı ulak ücretlerinden, bir kısmı da menzilci tayin edilen ahalinin avârız ve nüzüllerinden karşılanırdı. Bazan da bir mukātaa veya gümrükten sağlanırdı. Bunların yeterli olmadığı zamanlarda ve özellikle savaş durumunda “imdâdiyye” adı altında menzile yardım olarak vergi toplanırdı.

Bu konaklama noktalarında yolun kullanılma durumuna göre haber getirip götüren ulakların faydalanması için beygir beslenirdi. Menzillerdeki her at

için ortalama 147,5 kuruş (17.700 akçe) masraf yapılmaktaydı. Bu masraf sefer esnasında iki kat artardı. 1124'te (1712) menzille ilgili masrafların toplamı 244.028,5 kuruştu. Savaş zamanlarında her menzildeki at sayısı ihtiyaç ölçüsünde arttırılırdı.

Haberleşmeyi sağlayan ulakların vasıtaları genellikle beygir olmakla birlikte ellerinde tuğralı emir olanlara araba da verilirdi. Ulakların iffet sahibi, namuslu, ata binmeye ve yol meşakkatine tahammüllü olmasının yanında uzun süre vezirlerin dairelerinde hizmet etmiş tecrübeli kimselerden seçilmesine dikkat edilirdi. I. Abdülhamid döneminde (1774-1789) bu iş için Tataran Ocağı teşkil edilmişti.

Normal zamanlarda gönderilen âdi türden bir haberi her menzil arasında bir ulak diğer menzile ulaştırırken çok önemli ve gizli haberlerde tek ulak kullanılarak çıkış yerinden varış yerine kadar haber tek ulakla götürülürdü. Bu ulaklar hususi emirle giden ulaklardı.

Menzil teşkilâtı uzun süre işlevini sürdürdü. Viyana bozgunundan sonraki kargaşa döneminde 1102'de (1691) menzil sisteminde yeni bir düzenlemeye gidildi. Ancak devam eden savaşın baskısıyla sistem yine çöküşün eşiğine geldi ve 1108'de (1697) menziller yeniden teşkilâtlandırıldı. Bu düzenleme ile menzillerin sevk ve idaresinde değişiklikler yapıldı. Görevli ulaklara "in'âm hükmü" adıyla bir berat verilip her uğrayacağı menzilden ne kadar beygir alacağı belirtilerek menzilcilerden alınan beygir karşılığı saat başına 10 akçe ödenmesi kararlaştırıldı. Menzilcilerin ağır vergi yükü sebebiyle bulundukları yerleri terketmeleri yüzünden menzillerin görevlerini yapamaz duruma gelmesi üzerine XVIII. yüzyılda yeni bir düzenleme yapılarak bütün menziller kiraya verildi. Menzillerde kira usulünün asıl uygulaması ise 1191'den (1777) itibaren oldu. Bu uygulama sırasında menzilin idaresi menzil emini yerine aynı vazifeleri yapan ve kiracıbaşı adını taşıyan bir kişinin uhdesine bırakılmıştı. Buna göre menzillerden kira ile menzil beygiri alınacak, gerek ulak gerekse devletin memurları aldıkları beygirin ücretini nakden kiracıbaşına vereceklerdi. Menzile inen ulakların yem ve yiyecekleri ise uygun ücretle kendi keselerinden ödenecekti. Menziller ilk defa III. Selim zamanında (1789-1807) vakıf geliri olarak da kaydedilmiştir.

Menzil teşkilâtının iyi işlememesi ve ortaya çıkan aksaklıklar üzerine

birçok defa ıslahı hususunda düzenlemeler yapıldı. Bunda sık sık yapılan seferlerin yanı sıra ulakların ve menzilcilerin suistimalleri de rol oynamıştır. Ulakların, ellerindeki hükümlerin üzerinde değişiklik yaparak veya tarihsiz ulak hükmü kullanarak birden fazla seyahat gerçekleştirmeleri menzil teşkilâtına büyük bir darbe vurmuştu. Ulaklar sahtekârlık yaparak aldıkları beygirlerle tüccarların mallarını taşıyorlardı. Yük hayvanı olmayan beygirlerin çoğu bu yüzden telef olmakta ve mükellefiyetlerini yerine getiremeyen menzilciler yerlerini bırakmaları sonucunda menziller boş kalmaktaydı. Menzilcilerin menzil nizamına ve prensiplerine uymamaları da menzil teşkilâtının bozulmasına yol açan önemli etkenlerdendi.

Menziller bir süre de iltizama verilerek idare edilmişti. Menzilhâneler sancak idarecileri tarafından kadı, âyan, müftü ve diğer eşraftan kimselerin uygun gördüğü, çoğunlukla şehrin ileri gelenlerinden birine bir yıl süreyle iltizama verilirdi. Menzilin bir yıllık masrafı bölge halkı tarafından vergi olarak iki taksitle menzilci seçilene ödenirdi. Ancak menzilciler için önceden belirlenmiş masrafların dışında menzil iânesi, menzilciye ikramiye veya menzilcinin telef olan beygirlerinin bahası gibi adlarla başka paralar istenmesi sürekli olarak şikâyete sebep oluyordu. Bunun üzerine Sadrazam Galib Paşa zamanında bütün menzillerde kira yöntemi bir defa daha uygulandı. 1824-1829 yılları arasında kiraya verilen menziller bir bakıma özelleştirilmişti. Çözüm için yapılan ıslah çalışmalarının neticesiz kalması yüzünden menziller arzu edilen ölçüde hizmet veremeyecek hale geldi ve 1834'te posta sistemine geçilmesi amacıyla bir teşebbüs yapıldı. Araba ile haberleşmenin sağlanması için yapılan posta yolu bozulunca tekrar eski sisteme dönüldü. Ancak 1839'da posta teşkilâtı kurularak menzil sistemi tamamen yürürlükten kaldırıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfî Paşa, Târih (Âlî Bey), İstanbul 1341, s. 371-384; Şekip Eskin, Türk Posta Tarihi, Ankara 1942; Hikmet Tongur, Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görevlerinin Gelişimi, Ankara 1946; Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri (haz. Rıza Bozkurt), Ankara 1966; Nesimi Yazıcı,

“Posta Nezâreti’nin Kuruluşu”, Çağını Yakalayan Osmanlı (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu - Mustafa Kaçar), İstanbul 1995, s. 23-43; Ayşıl Tükel Yavuz, “Anadolu Selçuklu Dönemi Hanları ve Posta-Menzil-Derbent Teşkilâtları”, Prof. Doğan Kuban’a Armağan (haz. Zeynep Ahunbay v.dğr.), İstanbul 1996, s. 25-38; C. Heywood, “The Via Egnatia in the Ottoman Period: The Menzilhanes of the Sol Kol in the Late 17th/Early 18th Century”, The Via Egnatia Under Ottoman Rule: 1380-1699 (ed. E. Zachariadou), Crete 1996, s. 129-144; a.mlf., “Some Turkish Archival Sources for the History of the Menzilhane Network in Rumeli During the Eighteenth Century”, Boğaziçi Üniversitesi Dergisi, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 39-56; a.mlf., “Two Firmans of Mustafa II on the Reorganisation of the Ottoman Courier System (1108/1696)”,

AOH, LIV/4 (2001), s. 485-496; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilatı ve Yol Sistemi, Ankara 2002; a.mlf., “Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilatı Hakkında Bazı Mülahazalar”, Osm.Ar., II (1981), s. 123-132; Sema Altunan, “Osmanlı Devleti’nde Haberleşme Ağı: Menzilhâneler”, Türkler, Ankara 2002, X, 913-919; Fatih Müderrisoğlu, “Menzil Kavramı ve Osmanlı Devleti’nde Menzil Yerleşimleri”, a.e., X, 920-926; Hüdai Şentürk, “Osmanlılarda Haberleşme ve Menzil Teşkilatına Genel Bakış”, a.e., XIV, 446-461; Yücel Özkaya, “XVIII. Yüzyılda Menzilhane Sorunu”, DTCFD, XXVIII/3-4 (1970), s. 339-368; Musa Çadırcı, “Posta Teşkilatı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğunda Menzilhâneler ve Kiracıbaşılık”, TTK Bildiriler, VIII (1981), II, 1359-1366; İbrahim Harekât, “Berîd”, DİA, V, 498-500.

Yusuf Halaçoğlu

MENZİLE BEYNE’l-MENZİLETEYN

(المنزلة بين المنزلتين)

Mu‘tezile’nin beş inanç esasından biri.

Sözlükte “iki konum (mekân, derece) arasında üçüncü bir konum” anlamına gelen el-menzile beyne’l-menzileteyn tabiri, Mu‘tezile anlayışında imanla küfür arasında yer alan fısk konumunu ifade eder. Mu‘tezile’ye göre büyük günah işleyen kişi, imandan çıkmakla birlikte inanç esaslarını inkâr etmediğinden küfre girmeyip fısk statüsünde bulunur. Bu kişi, işlediği büyük günahtan tövbe etmeden öldüğü takdirde küfür konumuna geçip ebediyen cehennemde kalır, ancak azabı kâfirlerinkinden hafif olur. Mu‘tezile kelâmcılarının bu görüşü, mürtekib-i kebîreyi kâfir sayan Hâricîler’le onu mümin kabul eden Mürcie arasında farklı bir anlayışı temsil eder.

Ebü’l-Kāsım el-Belhî el-Kâ‘bî, kendilerine Mu‘tezile adının verilişini el-menzile beyne’l-menzileteyn esasıyla irtibatlandırır ve büyük günah işleyen kimsenin Hâricîler’ce fâsık-kâfir, Mürcie tarafından fâsık-mümin sayılması karşısında her ikisinden de ayrıldıklarını, ihtilâf edilen nitelemeleri terkederek ittifak edilen fâsık teriminde karar kıldıklarını ve bundan dolayı Mu‘tezile diye anıldıklarını kaydeder (Ẕikrü’l-Muʿtezile, s. 115). Kādî Abdülcebbâr da Mu‘tezile’nin övgü ve ikram olsun diye değil kâfirlerden ayırmak amacıyla fâsıklara dünyada müslüman muamelesi yaptığını, tövbe ettikleri takdirde âhirette mümin muamelesi göreceklerini söyler (Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 137-138). Yine Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin teori ve pratikle ilgili olmak üzere getirdikleri hükümlerin her ikisinde de usul ve fürûa ilişkin kuralların bulunduğunu belirtir ve usule dair hükümlerin “el-esmâ ve’l-ahkâm” çerçevesine girdiğini kaydeder. Mükellefler bu esaslar çerçevesinde kâfir, fâsık ve mümin gruplarına ayırılır. Mümin övülmeye lâyık görülürken fâsık dinî bakımdan yerilmeyi hak eder, dolayısıyla ikisi aynı kavramla ifade edilemez (el-Muḫtaṣar, s. 243-247). Âhirette kâfirlerle

fâsıklar arasındaki ceza derecelendirmesi peygamberlerle diğer müminler arasındaki mükâfat farkına benzer. Müminlerin mükâfatı peygamberlere nisbetle daha küçük olduğu gibi fâsıkların cezası da kâfirlere nisbetle daha hafif olacaktır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 139, 701).

Kelâm tarihinde el-menzile beyne'l-menzileteyn görüşünü ilk defa ortaya atan kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu kabul edilir. Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin münafık olduğunu söyleyen Hasan-ı Basrî'ye karşı çıkmış ve onun meclisini terketmiştir. Bu telakki Vâsıl'ın dinî düşüncesinde merkezî bir konuma sahiptir. Bu yaklaşımı ile mezhepler arasında ortak bir noktayı yakalamayı hedefleyen Vâsıl b. Atâ, söz konusu görüşünü siyasî alana da uygulayarak Ali b. Ebû Tâlib ile Muâviye b. Ebû Süfyân arasında çıkan savaşta taraflardan birinin hatalı olduğunu, fakat bunun bilinemeyeceğini, haklarında hüküm vermeden konuyu Allah'a havale etmenin gerektiğini söylemiş, bu suretle hem Ali'yi hem muhaliflerini tekfir eden Hâricîler'den ayrılmış, her iki grubu da mümin sayan Mürcie ile Ali karşıtlarının fâsık olduklarını iddia eden Şîa arasında orta bir yol tutmuştur. Mu'tezile âlimleri genelde onun bu görüşünü benimsemiş, ancak Amr b. Ubeyd kendisine muhalefet etmiştir (Ali Sâmî en-Neşşâr, I, 388-391; ayrıca bk. İbnü'l-Murtazâ, el-Münye ve'l-emel, s. 38-41). Vâsıl b. Atâ'nın öğrencisi olan Zeyd b. Ali de görüşlerinin çoğunu kendisinden almış olmasına rağmen el-menzile konusunda hocasından ayrılmıştır (Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 239; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 33).

Mu'tezile âlimleri, el-menzile beyne'l-menzileteyn esasını dinî bir mesele kabul ettikleri için onu daha çok naklî yönden temellendirmeye çalışmışlardır. Meselâ Câhiz konuyu orta yolu emreden âyetlerle ve aynı meâldeki hadislerle temellendirir (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 173). Kādî Abdülcebbâr, Allah'a ve Resulü'ne isyan eden ve Allah'ın koyduğu sınırları aşanların ebediyen cehennemde kalacağını (en-Nisâ 4/14), bir mümini kasten öldürenin cezasının da aynı olduğunu (en-Nisâ 4/93), ilâhî lânetin yalancılar üzerine olduğunu (en-Nûr 24/6-7) bildiren âyetlerin yanı sıra Hz. Ali'nin kendisine isyan eden Hâricîler ile Muâviye taraftarlarını kâfir değil "bâgī" sayan tutumuna, ayrıca sahâbe ve tâbiînin bu yöndeki görüş ve uygulamalarına dayandırır (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 140, 712-714). İbnü'r-Râvendî, icmâ iddialarının aksini savunarak Vâsıl b. Atâ ve onu takip edenlerin el-menzile görüşü ile bu konudaki icmâın dışına çıktıklarını

söyler ve onları eleştirir (Hayyât, s. 237). Kādî Abdülcebbâr da bazı sevaplarla bazı günahlara benzerlerinden daha çok mükâfat veya ceza takdir edilmesi gibi el-menzile ilkesine ilişkin hususları akılla kavramanın mümkün olmadığını belirtir ve şöyle bir örnek verir: Eğer bize kalsaydı fakire 1 dirhem vermenin sevabının kelime-i şehâdetten, içki içme cezasının da onu helâl görmekten daha fazla olması gerektiğine hükmederdik (Şerḥu'l-Uṣûlü'l-ḫamse, s. 138; el-Muḫtaṣar, s. 243).

Kâ'bî, mümin ve kâfir kavramlarının mutlak ve mukayyet gibi ayırımlara tâbi tutularak farklı sonuçlar çıkarılabileceğini söyler. Bu anlayışa bağlı olarak fâsık kelimesine mukayyet mümin anlamını yükler ve bunun cennetin Allah'a ve Resulü'ne inananlar için hazırlandığını bildiren âyetin (el-Hadîd 57/21) kapsamına girdiğini belirtir. Buna karşı Kādî Abdülcebbâr mümin teriminin dinde tek anlamının bulunduğunu ifade eder ve Kâ'bî'nin görüşünü dayanaksız bulur (Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 702).

el-Menzile beyne'l-menzileteyn ilkesi Mu'tezile'nin ortaya çıkışında ve sisteminin belirlenmesinde etkili olmuş, hatta mezhebin "el-Menâziliyye" diye adlandırılmasına sebep teşkil etmiştir. Mu'tezile kelâmcıları bu ilkeyi benimsemekle aşırılıklardan uzak kalmayı ve orta bir yol tutmayı hedeflemişlerdir. Mezhebin kurucusu Vâsıl b. Atâ'ya Kitâbü'l-Menzile beyne'l-menzileteyn adında bir risâle nisbet edildiği gibi Zeydî imamı Hâdî-İlelhak da el-Menzile beyne'l-menzileteyn adıyla bir kitap telif etmiştir (ayrıca bk. KEBÎRE).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 173; Hayyât, el-İntiṣâr, s. 237; Ka'bî, Ẕikrü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile içinde), Tunus 1393/1974, s. 115; Kādî Abdülcebbâr, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (a.e. içinde),

s. 239; a.mlf., el-Muġnî, neşredenin girişi, s. c; a.mlf., Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse, s. 137-140, 697, 701-702, 712-714; a.mlf., el-Muḫtaṣar fî uṣûli'd-

dîn (nşr. Muhammed Amâre, Resâʾilü'l-ʿadl ve't-tevḥîd içinde), Kahire 1971, s. 243-247; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 33; a.mlf., el-Münye ve'l-emel, İskenderiye 1985, s. 38-41; Kāsım b. Muhammed ez-Zeydî, Kitâbü'l-Esâs li-ʿaḳāʾidi'l-ekyâs (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1980, s. 182-191; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 61-64; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), I, 388-391.

İlyas Çelebi

MERÂFIK

(المرافق)

Bir akarın, geniş anlamıyla kendi bünyesi içindeki ve dışındaki, yaygın anlamıyla başka bir akar üzerindeki irtifak içerikli hak ve yetkilerini ifade eden bir terim

(bk. İRTİFAK).

MERÂGA

(مراغة)

Günümüzde İran sınırları içinde bulunan önemli Ortaçağ şehirlerinden biri.

İran'ın kuzeybatısındaki Urmiye gölünün yakınında ve Sehend dağının güney eteklerinden geçen Sâfî akarsuyunun kenarında kurulmuştur. Yâkūt el-Hamevî'nin eski adını Efrâzerûd (askerlerin toplandığı yer) olarak verdiği Merâga (Muʿcemü'l-büldân, IV, 476), IV. (X.) yüzyılda kaleme alınan coğrafya kitaplarında çevresinde her türlü ziraatın yapıldığı, bağlık bostanlık, zengin, büyük ve güzel bir şehir olarak tanıtılır.

İslâm öncesi dönemde Azerbaycan'ın askerî ve idarî merkezi olan Merâga bu özelliğini İslâmî dönemde de sürdürmüş ve önceleri Azerbaycan ve İrmîniye'de bulunan Arap ordularına askerî ve idarî merkezlik yapmıştır. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd zamanında (786-809) Azerbaycan-İrmîniye Valisi Huzeyme b. Hâzım buranın etrafını surlarla çevirtti; bu durum, Bâbek isyanında bölgedeki halkın sığınıp yerleşmesi sebebiyle şehrin büyümesine yol açtı. Bununla birlikte askerî ve idarî merkezin IV. (X.) yüzyılın başlarında Erdebil'e nakli şehrin önemini azaltmış ve sonraki dönemlerde büyüklük itibariyle Erdebil'den sonra zikredilmesine sebep olmuştur.

Abbâsîler'den sonra Merâga sırasıyla Sâcoğulları, Büveyhîler, Deylemîler ve Revvâdîler'in, 446'da (1054-55) Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, Ahmedîlîler'in kurucusu Ahmedîl b. İbrâhim er-Revvâdî'yi Merâga valiliğine tayin etti. Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh, Irak Selçuklu Hükümdarı Sultan Mes'ûd b. Muhammed Tapar'a yenilerek esir düştüğünde Azerbaycan'a getirildi, ancak Merâga şehri dışında kurulan ordugâhta bir fedai grubu tarafından öldürüldü (17 Zilkade 529 / 29 Ağustos 1135). Halifenin cenazesi Merâga'da Atabeg Medresesi'ne defnedildi. Merâga, Ahmedîlîler'den Nusretüddin Arslanapa zamanında Sultan Mesud tarafından kuşatılarak ele geçirildi ve surları yıktırıldı (541/1146-47). 602'de (1205-1206) İldenizliler'den Atabeg Ebû Bekir, Merâga üzerine yürüyünce Ahmedîlîler'den Alâeddin Körpearslan

kaleyi ona bırakmak zorunda kaldı. Alâeddin Körpearslan'ın 604'te (1207-1208) ölümü üzerine Atabeg Ebû Bekir 605'te (1208-1209) Merâga'nın geri kalan topraklarını da zaptetti. Şehir 618'de (1221) Moğollar tarafından yakılıp yıkılarak halkı kılıçtan geçirildi. Moğollar karşısında uzun bir mücadeleye giren Celâleddin Hârizmşah 622 (1225) yılında Azerbaycan'a yöneldiğinde şehir halkı onu davet etti. Celâleddin bu davete uyarak Merâga'ya geldi ve Azerbaycan'ı kontrolü altına alırken burayı askerî ve idarî merkez olarak kullandı. Şehir 628'de (1231) Moğollar tarafından ikinci defa ele geçirildi ve halkı yine katliama uğratıldı.

Merâga bölgesinin vergisini Büyük Moğol Hanı Mengü zamanında (1251-1260), Tebriz ve Hemedan'a kadar olan yerlerin vergileriyle birlikte Batu Han'ın adamları toplamaktaydı. Hülâgû'nun İran'a gelerek İlhanlı Devleti'ni kurmasının ardından Merâga bu devletin başşehri oldu ve bu tarihten itibaren nüfusunun artmasının yanı sıra ilmî ve kültürel mekânlara da kavuşarak büyük bir gelişme gösterdi. Hülâgû'nun emriyle, aynı zamanda Merâga matematik-astronomi okulunun da kurucularından olan Nasîrüddîn-i Tûsî tarafından tesis edilen rasathâne ve 400.000 ciltlik bir kütüphane bunların en meşhur örneğidir. Rasathânenin yanı sıra Moğollar'dan önce inşa edilen Atabek ve Kādî medreselerine ilâveten İlhanlı Veziri Reşîdüddin Fazlullah yeni bir medrese yaptırdı. Eserini 740 (1340) yılında kaleme alan Hamdullah el-Müstevfî'ye göre İlhanlılar'ın son dönemlerinde şehrin ödediği gümrük vergisi (tamga) 70.000, haraç ise 185.500 dinardı (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 87). kayıtlardan anlaşıldığına göre Merâga, Azerbaycan'da Tebriz'den sonra en çok vergi ödeyen ikinci şehir durumundaydı.

İlhanlılar'ın yıkılmasının ardından Merâga sırasıyla Celâyirliler, Timurlular, Karakoyunlular, Akkoyunlular ve Safevîler tarafından hâkimiyet altına alındı. Osmanlı-Safevî savaşlarında 941 (1534) ve 993 (1585) yıllarında iki defa Osmanlılar'ın eline geçen şehir bir süre de bu devlete bağlı kaldı. III. Murad dönemine ait mücmel tapu tahrir defterinde sancak (livâ) olarak geçtiği ve toplam 492.400 akçe tutan vergi gelirinden 132.200 akçenin hâss-ı hümâyun kaydını taşıdığı görülmektedir (BA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 645, s. 33, 99). I. Abbas zamanında (1587-1629) tekrar Safevîler'e bağlanan Merâga, 1136 (1723) yılında bölgenin hâkimi Feridun Han'ın padişaha tâbi olmasıyla bir defa daha Osmanlı hâkimiyetine girdi.

XII. (XVIII.) yüzyılın ilk yarısına ait bir tapu tahrir defterinden o tarihlerde şehirde 1676 hâne bulunduğu ve bunun 1548'inin müslümanlara, altmış beşinin hıristiyanlara, altmış üçünün yahudilere ait olduğu öğrenilmekte ve bu bilgilerin ışığında şehrin toplam nüfusunun 8380 kişi olduğu (7740 müslüman [% 92,36], 325 hıristiyan [% 3,88], 315 yahudi [% 3,76]) tahmin edilmektedir (BA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 909, s. 5-26). Yine aynı defterde (s. 26) şehrin yıllık vergisi 145.100 akçe olarak görülmekte ve Merâga'nın XVIII. yüzyılın ilk yarısında Ortaçağ'da yaşadığı gösterişli günlerden uzak, küçük bir sınır kasabasına dönüştüğü anlaşılmaktadır. Merâga ve çevresinin etnik yapısı gibi mezhep yönünden durumu da tarih boyunca değişken bir yapı göstermiştir. Şehir ve bölge halkının önemli bir kısmının Ortaçağ boyunca Hanefî ve ikinci derecede Şâfiî mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Safevîler devrinden itibaren ise bütün İran gibi Merâga bölgesinde de Şîa ağırlık kazanmıştır.

Merâga'nın XIX. yüzyılın başlarında yaklaşık 30.000 kişi (6000 hâne) olan nüfusu yüzyılın ortalarında 15.000'e, sonlarında da 13.000 civarına inmiştir. Şehir 1828'de Ruslar tarafından işgal edilmiş, ardından tekrar İran'ın hâkimiyetine geçmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Ruslar'la Osmanlılar arasında el değiştiren Merâga savaştan sonra yeniden İran'a bağlanmıştır; halen Âzerbaycân-ı Şarkī eyaleti (ustân) içerisinde kendi adını taşıyan ilin (şehristan) merkezidir. Şehrin nüfusu 1996 sayımına göre 132.318, ilinki 277.216 kişidir. Merâga şehrinde bulunan önemli tarihî eserler arasında Surh Kümbeti (542/1147), Gerd Kümbeti (563/1167), Burc-i Âcurî (563/1168), Kebûd Kümbeti (593/1197), Gaffâriyye Kümbeti (728/1328), Mescidi Şeyh Bâbâ (IX./XV. yüzyıl) ve harabeden ibaret olan meşhur rasathâne (VII./XIII. yüzyıl) zikredilebilir.

Ortaçağ'dan günümüze kadar Merâga'da yetişmiş veya buralı olup çeşitli ilim merkezlerinde şöhrete kavuşmuş Merâgī nisbesiyle anılan çok sayıda âlim, edip ve şair vardır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Fakih ve muhaddis Ebû Türâb Abdülbâkī b. Yûsuf, edip, fakih ve muhaddis Ebü'l-Hasan Ali b. Haskûye (Haskeveyh), muhaddis Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ, muhaddis İbnü'l-Merâgī (Ebü'l-Kāsım Ali b. Ahmed), muhaddis Ebû Muhammed Ca'fer b. Muhammed, ünlü mûsikişinas Abdülkādir-i Merâgī, Câm-ı Cem'in sahibi Evhadüddîn-i Merâgī ve Zeynelâbidîn-i

Merâgī.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Tapu Tahrir Defteri, nr. 645, s. 30-40, 99; nr. 909, s. 4-234; Ya‘kūbî, Kitâbü’l-Büldân (Âyetî), s. 46; Belâzürî, Futûh (Fayda), s. 474; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve’l-memâlik (trc. Hüseyin Karaçanlu), Tahran 1370 hş., s. 97-99; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; İbn Havkal, Sefernâme-i İbn Ḥavḳal: Îrân der Sûretü’l-arż (trc. Ca‘fer Şiâr), Tahran 1366 hş., s. 84-85; Ḥudûdü’l-ʿâlem (Sütûde), s. 158; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 560, 569-571; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 245-246; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1869, IV, 476-477; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks.; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Sîret-i Celâleddîn-i Mingburnî (trc. Anonim, nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1365 hş., s. 140, 161, 355, 367, 404-407; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd (trc. Cihangir Mirzâ Kaçar, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1373 hş., s. 641-643; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 19, 26, 27, 43; II, 369, 491, 593; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 220-222, 238, 311, 339, 381, 557; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349 hş., s. 447, 457-458; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 75, 86-87; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 58-64; M. Münir Aktepe, 1720-1724 Osmanlı-İran Münâsebetleri, İstanbul 1970, s. 22, 30; Abdülalî Kâreng, Ebniye ve Âs̱âr-ı Târîḫî-yi Merâġa, Tebriz 1350 hş., s. 8-11, 13-16, 18; Ahmed Kesrevî, Şehriyârân-ı Gumnâm, Tahran 2535 şş., s. 107, 155, 226-248; Yûnus Mervârîd, Merâġa (Efrâzerûd), Tahran 1360 hş., s. 235-249, 611-712; V. Barthold, Tezkire-yi Coġrâfyâ-yi Târîḫi-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372 hş., s. 221-222; P. Schwarz, Iran im Mittelalter, Frankfurt 1993, VIII, 1005-1023; G. Le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 164-165; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 204, 224, 243; M. Fuad Köprülü, “XIII. Asırda Marâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, TTK Belleten, VI/23-24 (1942), s. 207-227; Aydın Sayılı, “Ḫâce Naṣîr-i Ṭûsî ve

Raṣadḫâne-yi Merâġa”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, III/4, Tahran 1335 hş., s. 58-72; Mahmûd Tayyâr Merâgī, “Medâris ve Merâkiz-i ʿ İlmî-yi Merâġa”, Mîrâs̱-i Câvîdân, XIV, Tahran 1375 hş., s. 74-81; V. Minorsky, “Merâga”, İA, VII, 731-738; a.mlf., “Marāg͟ha”, EI^{2} (İng.), VI, 498-503; Abdülkerim Özaydın, “Ahmedîlîler”, DİA, II, 168-169.

Osman Gazi Özgüdenli

MERÂGĪ, Abdülkādir

(bk. ABDÜLKĀDİR-i MERÂGĪ).

MERÂGĪ, Ahmed Mustafa

(أحمد مصطفى المراغي)

(1883-1952)

Tefsir ve Arap edebiyatı âlimi.

Mısır’ın Saîd bölgesindeki Circâ’ya (Girga) bağlı Merâga köyünde doğdu. Köklü bir ilmî geleneğe sahip olan ailesi çok sayıda kadı yetiştirdiği için “kadı ailesi” olarak anılmaktadır. İlk öğrenimini Merâga’da tamamladı ve Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. 1897 yılında Ezher’e girdi; aralarında Muhammed Abduh, Muhammed Bahît, Ahmed er-Rifâî el-Feyyûmî ve

Muhammed Haseneyn el-Adevî’nin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Öğrenimini tamamlamak üzere iken Kahire Dârülulûmu’na geçti ve 1909’da buradan mezun oldu. Okullarda bir süre ders verdikten sonra Feyyûm’daki öğretmen okulunda idarecilik yaptı. Bugünkü Hartum Üniversitesi’nin temelini oluşturan Gordon Memorial College’da İslâm hukuku dersleri vermek için görevlendirildi. Ardından Kahire Dârülulûmu’nda Arap dili ve İslâm hukuku hocalığına getirildi. Aynı dönemde Ezher Üniversitesi Arap Dili Fakültesi’nin belâgat ve edebiyat bölümünde belâgat ilimleri hocası olarak görevlendirildi ve pek çok öğrenci yetiştirdi.

Eserleri. Merâgī’nin en önemli eseri Tefsîrü’l-Merâġī’dir (I-XXX, Kahire 1946, 1974; Beyrut 1984). Kur’ân-ı Kerîm’in her cüzünün müstakil bir cilt halinde tefsirinden meydana gelen eser, bazı müellifler tarafından yanlışlıkla tefsir âlimi ve Ezher şeyhi Muhammed Mustafa el-Merâgī’ye (ö. 1945) nisbet edilmektedir. Tefsirin belli başlı kaynakları arasında Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ı, Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı, Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ı ve Âlûsî’nin Rûḥu’l-meʿânî’si yer almaktadır. Ayrıca M. Reşîd Rızâ’nın derlediği Tefsîrü’l-menâr’dan yapılan nakillere sıkça rastlanmaktadır. Tefsîrü’l-Merâġī, en önemli temsilcileri Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ olan içtimaî-edebî tefsir ekolüne ait bir eser kabul

edilmektedir. Bununla birlikte özellikle kâinatın yaratılması vb. konulardan bahseden âyetler açıklanırken ilmî tefsir anlayışına bağlı kalınmış ve bilimsel konulara temas edilmiştir. Bu çerçevede müellif bazı mûcizevî olayları maddî sebeplerle yorumlamaya çalışmıştır. Hz. Mûsâ ve Firavun kıssasında Kızıldeniz'in yarılmasını (el-Bakara 2/50) med-cezir olayı şeklinde açıklamış, Fîl sûresinde sözü edilen taş atan kuşları ise (el-Fîl 105/3) hastalık ve mikrop taşıyan sinekler şeklinde yorumlamıştır. Sade bir dille kaleme alınan ve daha çok dirâyet tefsiri niteliği taşıyan eserde rivayet yönünün de ihmal edilmediği ve âyetlerin zaman zaman Kur'an ve Sünnet, sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle açıklandığı görülmektedir. Diğer taraftan içtimaî tefsir özelliğinin bir yansıması olarak âyetlerin işaret ettiği toplumsal sorunlara da temas edilmiştir. Tefsîrü'l-Merâġī'nin tamamlanmamış bir Türkçe çevirisi mevcuttur (Tefsîrü'l-Merâġī ve Tercümesi, trc. A. Fikri Yavuz v.dğr., I-II, İstanbul 1989). Cemaleddin Sancar eser üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamış, Abdülbaki Güneş ise bir çalışmasında tefsirinden hareketle Merâġī'nin Kur'an'a bakışını ve tefsir yöntemini değerlendirmiştir (bk. bibl.).

Merâġī'nin Arap dili ve edebiyatıyla ilgili bazı eserleri de şunlardır: Tehẕîbü't-tavżîḥ (I-II, Kahire 1901, 1921), ʿUlûmü'l-belâġa (Kahire 1915), Hidâyetü'ṭ-ṭâlib ilâ ḳavâʿidi'l-luġati'l-ʿArabiyye fi'n-naḥv ve'ṣ-ṣarf (Kahire 1927), Buḥûs̱ ve ârâʾ fî ʿulûmi'l-belâġa (Kahire 1940), Târîḫu ʿulûmi'l-belâġa ve't-taʿrîf bi-ricâlihâ (Kahire 1950). Müellifin ayrıca Dürûsü'd-diyâne ve'l-aḫlâḳ (Kahire 1926), el-Vecîz fî uṣûli'l-fıḳh (Kahire 1937) adlı çalışmaları vardır. Merâġī, Abdülkāhir el-Cürcânî'nin Esrârü'l-belâġa (Kahire 1367) ve Delâʾilü'l-iʿcâz (Kahire 1369) isimli eserlerini tahkik ederek neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Mustafa el-Merâġī, Tefsîr, Kahire 1394/1974, I, 20-22; Abdullah Mustafa el-Merâġī, el-Fetḥu'l-mübîn fî ṭabaḳāti'l-uṣûliyyîn, Kahire, ts., III, 202-204; Serkîs, Muʿcem, I, 399-400; Âyîde İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1969, s.

25, 53, 211, 255, 259; a.mlf., el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 16, 190, 340, 348; J. J. G. Jansen, The Interpretation of the Koran in Modern Egypt, Leiden 1980, s. 13, 77; Celal Kırca, Kur'ân-ı Kerîm ve Modern İlimler, İstanbul 1982, s. 118, 239-243; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e fi't-tefsîr, Beyrut 1407, I, 208-211; Cemaleddin Sancar, Merâğî ve Tefsirindeki Metodu (yüksek lisans tezi, 1991), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrâhim b. Abdullah el-Hâzimî, Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve'l-ḫâmis ʿaşer el-hicrî fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabiyyi'l-İslâmî, Riyad 1419, II, 739; Abdülbaki Güneş, Aklî Tefsir Hareketi: Mutezile ve Menâr Ekolü, Van 2003, s. 256, 264-346.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MERÂGĪ, Muhammed Mustafa

(محمّد مصطفى المراغي)

Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed el-Merâgī (1881-1945)

Tefsir ve fıkıh âlimi, fikir ve mücadele adamı, Ezher şeyhi.

7 Rebîülâhir 1298'de (9 Mart 1881) Mısır'ın Saîd bölgesindeki Circâ'ya (Girga) bağlı Merâga köyünde doğdu. Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra ilk dinî bilgileri babasından aldı. Ardından Ezher'e girdi. Ali es-Sâlihî'den Arap edebiyatı tahsil etti ve onun edebî üslûbundan etkilendi. Daha sonra Muhammed Abduh'u tanıdı, onun tefsir, tevhid ve belâgat konularındaki derslerine devam etti. Zamanla yakın dostu olan Muhammed Abduh fikrî ve ilmî kişiliğinin gelişip olgunlaşmasında önemli rol oynadı.

1904 yılında tahsilini tamamlayan ve Ezher'den "âlimiyye" diploması alan Merâgī 1 Kasım 1904'te Sudan'ın Dongola şehrine kadı tayin edildi. 1906'da Hartum kadısı oldu. 1907'de şer'î mahkeme müfettişlerinin seçimi konusunda Sudan kādılkudâtı ile aralarında ihtilâf çıkınca görevinden ayrılıp Mısır'a döndü ve Vakıflar Bakanlığı'nda din öğretimi müfettişliğine getirildi. Ancak bu defa Sudan kādılkudâtlığı görevi için yapılan teklifi kabul ederek 1 Ağustos 1908'de oraya gitti (Ebü'l-Vefâ el-Merâgī, s. 117; Fehd b. Abdurrahman bu tarihi 1909 olarak vermektedir [I, 189]). Sudan'daki görevi sırasında hâkimlerin yetişip meslekî tecrübe kazanması ve adliye teşkilâtının kurulup gelişmesinde önemli hizmetler veren, İslâm hukukunun en iyi şekilde uygulanması, kadılık mesleğinin itibarlı hale gelmesi için çaba gösteren Merâgī 1919'da Mısır'a döndü ve 9 Ekim'de şer'î mahkemeler teftiş heyeti başkanı oldu. Adalet Bakanlığı'nın çeşitli kademelerinde görev yaptıktan sonra 1923'te Yüksek Şeriat Mahkemesi başkanlığına getirildi. 1924'te Meclisü kibâri'l-ulemâ'ya katılarak Ezher'e döndü. Bulunduğu makamlarda hem fakih hem de bir uygulayıcı olarak öteden beri üzerinde durduğu ıslahata yönelik ciddi çalışmalar gerçekleştirdi. Başkanlığını yaptığı bir komisyon tarafından hazırlanan ahvâl-i şahsiyye hakkındaki kanun taslağının 1920 yılında kanunlaşmasında

önemli rol oynadı. Mısır mevzuatındaki boşanmaya dair hükümlerin tâdil edilip talâkın yemin sayılmaması, üç talâkın bir talâk kabul edilmesi, torunun dedeye mirasçı olmasına imkân tanınması gibi hususlar yine onun ıslahatçı gayretleriyle gerçekleşti.

22 Mayıs 1928'de Ezher şeyhi olan Merâgī öğretim seviyesinin yükseltilmesi için çalıştı ve ıslahatçı faaliyetlerini sürdürdü. Geri kalmış müslüman milletleri eğitmek, onlara sağlam bir tevhid şuuru aşılamak, İslâm âlimlerinin bıraktığı ilmî mirası ihya etmek, gayri müslim toplumlara hurafelerden arındırılmış olarak İslâm'ı sunmak, mezhepler arasındaki farkları asgariye indirmek gibi hususlar onun Ezher'i geliştirmek için ön plana çıkardığı faaliyet alanlarıydı. Merâgī bu çalışmaları sırasında birçok akım ve meslek mensubuyla, ayrıca ülke idaresine hükmeden

işgalcilerle mücadele etmek zorunda kaldı. Çeşitli engellerle karşılaşması yüzünden 10 Ekim 1929'da Ezher şeyhliğinden istifa etti. 1935 yılında öğrenci ve öğretim elemanlarının tekrar görevine dönmesi için gösteriler düzenlemesi üzerine 27 Nisan 1935'te eski görevine getirildi ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürdü. 23 Ağustos 1945'te İskenderiye'de istirahat maksadıyla bulunduğu hastahanede vefat eden Merâgī'nin cenazesi önce evinin bulunduğu Hulvân'a götürüldü; daha sonra Kahire'ye nakledilerek Ezher Camii'nde Seyyide Nefîse Kabristanı'nda toprağa verildi. Şahsiyetli, vakarlı bir ilim ve fikir adamı olan Merâgī yumuşak tabiatlı, mütevazi ve gerçeği söylemekten çekinmeyen bir kişiydi. Kral Fârûk'un, boşadığı hanımının bir başkasıyla evlenmesini engelleyecek bir fetva istemesi üzerine Merâgī ona karşı çıkmış ve isteğini kabul etmemiştir.

Mısır'ın siyasî açıdan çok kritik bir döneminde görev yapan Merâgī siyasî tartışmalara katılmış, ülkenin iç ve dış siyasetinde etkili olmuştur. Sudan başkadılığı sırasında İngilizler'in Sudan genel valisi Sir Reginald Wingate'in, hilâfetin Kureyşliler'e ait olduğu meselesini de gündeme getirip Osmanlı hilâfetinin gayri meşrû olduğu iddiasıyla Mekke'de baş kaldıran Şerîf Hüseyin'i yeni halife olarak ilân etme planlarına karşı çıkmıştır. Merâgī, Wingate'e yazdığı mektupta halifelik hakkındaki fikirlerini açıklamıştır. Ona göre hilâfet meselesi tamamen dünyevî bir konu olup dinle ancak belli bazı bağları vardır. Hz. Peygamber, Arap kabileleri arasında bir iktidar mücadelesine yer vermemek için halifenin Kureyş'ten

olmasını istemiştir. Fakat daha sonraki dönemlerde ulemânın çoğu artık halifenin Kureyş'ten olması zorunluluğunun kalmadığını ifade etmiştir. Merâgī, mektubunu Osmanlı halifelerini savunmak için değil meseleye tarihî ve dinî bir açıklık getirmek için kaleme aldığını özellikle belirtmekle birlikte ortaya koyduğu gerekçeler Osmanlı hilâfetinin dinî açıdan meşruiyetini güçlendirmiştir. Bu arada müslümanların Osmanlı olmayan bir kişiyi de halife olarak seçebileceklerini söylemiş, ancak bunun zorluğuna dikkat çekmiştir (Merâgī'nin mektubu için bk. Kedouri, s. 208-212; bu konuda ayrıca bk. Enver el-Cündî, el-İmâm el-Merâğī, s. 112 vd.).

Merâgī, hilâfetin Türkiye'de ilgasından sonra ortaya çıkan durumu müzakere etmek için 25 Mart 1924'te bir araya gelen Mısır ulemâsı arasında yer almış, toplantı sonunda kaleme alınan karar metninde hilâfet makamının artık boş olduğu, dolayısıyla müslümanların Osmanlı halifesine itaat zorunluluğu bulunmadığı ifade edilerek yeni bir halifenin belirlenmesi için bütün müslümanların temsilcilerinin katılacağı bir toplantı düzenlenmesi çağrısında bulunulmuştur (Kedouri, s. 183; Görgün, s. 23). Kral Fuâd'ın 1936'da vefatından sonra tahta geçen oğlu Fârûk'un hocası ve en yakınındaki kişilerden biri olarak onun halifeliği üstlenebileceğini düşünen Merâgī'nin bu yönde teşebbüsleri olmuşsa da bunlardan bir sonuç çıkmamıştır (Kedouri, s. 203 vd.). Merâgī, iki ülke arasında 1936'da yapılan ittifak antlaşmasına dayanarak Mısır'ı İngiltere'nin yanında II. Dünya Savaşı'na sokmak isteyen İngilizler'e karşı da mücadele etmiştir.

Eserleri. Merâgī hacimli çalışmalar yapmaya fırsat bulamamışsa da pek çok makalesi ve eseri mevcut olup bazıları şunlardır: 1. Baḥs̱ fî tercemeti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm ve aḥkâmihâ (Kahire 1355/1936; Beyrut 1401/1981). 2. ez-Zemâletü'l-insâniyye. Londra'da dinlerle ilgili bir konferansa sunulmak üzere kaleme alınmıştır (Kahire 1936). 3. el-Vaḥdetü'l-İslâmiyye ve'l-vaḥde ve's-siyâde ve nûrü'l-İslâm (Kahire 1355). 4. ed-Dürûsü'd-dîniyye (Kahire 1938-1940). Merâgī'nin ramazan aylarında Kahire ve İskenderiye camilerinde verdiği vaazlardan oluşan eserin bir önceki eser gibi bazı sûrelerin tefsirini ihtiva ettiği ve Kral Fârûk'un bu vaazları dinlediği zikredilmiştir. 5. Tefsîrü sûreti'l-Ḥucurât (Kahire 1940). 6. Tefsîru sûretey Loḳmân ve'l-ʿAṣr (Kahire 1943). 7. Buḥûs̱ fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve esânîdi ḳānûni'z-zevâc ve'ṭ-ṭalâḳ (Kahire 1346). 8. el-Fetḥu'l-mübîn fî ṭabaḳāti'l-uṣûliyyîn (Kahire 1950). 9. ez-Zevâc ve'ṭ-ṭalâḳ fî cemîʿi'l-edyân (Kahire

1966). 10. Ḥadîs̱ü ramażân. Furkān, Lokmân, Hucurât, Hadîd ve Asr sûrelerinin tefsiridir (Kahire 1982). 11. Kitâbü'l-Evliyâʾ ve'l-maḥcûrîn. Yazma nüshasının Ezher Kütüphanesi'nde bulunduğu belirtilmektedir (Ali Abdülazîm, II, 42).

BİBLİYOGRAFYA

Enver el-Cündî, el-İmâm el-Merâġī, Kahire 1952; a.mlf., Terâcimü'l-aʿlâmi'l-muʿâṣırîn fi'l-ʿâlemi'l-İslâmî, Kahire 1970, s. 421-433; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Ezher fî elfi ʿâm, Kahire 1374, I, 264-279; Ebü'l-Vefâ el-Merâgī, eş-Şeyḫ el-Merâġī bi-aḳlâmi'l-küttâb, Kahire 1376/1957; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1962, III, 256-275; Abdülmüteâl es-Saîdî, el-Müceddidûn fi'l-İslâm, Kahire, ts. (Mektebetü'l-âdâb), s. 545-549; Ahmed M. Mansûr v.dğr., Delîlü'l-maṭbûʿâti'l-Mıṣriyye, Kahire 1975, s. 24, 41; M. Lings - Y. H. Safedi, Third Supplemantary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Library 1958-1969, London 1977, II, 120; Ali Abdülazîm, Meşyeḫatü'l-Ezher münẕü inşâʾihâ ḥatte'l-ân, Kahire 1399/1979, II, 11-43; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü'l-ʿArabiyyetü'lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 16, 17, 23, 74; Delîlü'l-kitâbi'l-Mıṣrî, Kahire 1983, s. 99; E. Kedouri, The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, London 1984, s. 183, 203-204, 208-212; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 322; Fehd b. Abdurrahman er-Rûmî, Menhecü'l-medreseti'l-ʿaḳliyyeti'l-ḥadîs̱e fi't-tefsîr, Beyrut 1407, I, 188-193; Lem'î el-Mutîî, Mevsûʿatü hâẕe'r-racül min Mıṣr, Kahire 1417/1997, s. 526-532; Hilal Görgün, Die politische Rolle der Azhar in der Sadat-Ära, İstanbul 1998, s. 23, 25-27; M. Kürd Ali, "el-ʿAllâme el-Merâġī şeyḫu'l-Ezher", MMİADm., XXI/7-8 (1946), s. 289-305.

Ali Cum'a

MERÂHU’l-ERVÂH

(مراح الأرواح)

Ahmed b. Ali b. Mes‘ûd’un (ö. VIII. [XIV.] yüzyılın başları) Arapça sarf kitabı.

Müellifin hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır (krş. Süyûtî, I, 347; Brockelmann, GAL, II, 21; Ziriklî, I, 175). Sadece el-Merâḥ adıyla da bilinen eser, Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan ve “sarf cümlesi” diye tanınan, Emsile, Binâ, Maksûd ve (Tasrîf-i) İzzî’yi de içine alan risâleler grubunun son halkasını oluşturur.

Girişte sarf ilminin önemine temas eden müellif kitabını yedi bölüme (bab) ayırmıştır. Birinci bölümde masdar ve masdar kalıpları, üçlü kök fiilin (sülâsî mücerred) altı kalıbı ve bunların bazı Arap kabileleri tarafından farklı kullanılışı, üçlü kök fiilden türeyen (mezîd) on iki fiil kalıbı, dörtlü kök fiille (rubâî mücerred) ondan türeyen (rubâî mezîd) ve ona dahil edilen

(rubâînin mülhakları), fiil kalıpları dörtlü kök fiilin beşli türemişiyle (humâsî mezîd: تدحرج ← تفعلل) altılı türemişi (südâsî mezîd: احرنجم ← افعنلل) ve buna dahil edilen fiil kalıpları ele alınmıştır.

Eserinin birinci bölümünü yedi kısma (fasıl) ayıran müellif bunların her birinde düzenli (sahîh-i sâlim) bir fiilden türeyen mâzi, muzâri, emir ve nehiy fiilleriyle ism-i fâil, sıfât-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, mübalağalı ism-i fâil, ism-i mef‘ûl, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlet kalıplarının çekimini yapmıştır. Diğer altı bölümde düzensiz fiiller olan muzaaf, mehmûz, misâl, ecvef, nâkıs ve lefîfin zamanlara ve şahıslara göre çekimleri verilmiş, çekim sırasında meydana gelen harf düşmesi (hazif), harf değişim ve dönüşümleri (i‘lâl, ibdâl, kalb) gibi değişiklikler sebepleriyle açıklanmış, bu fiillerden türeyen fiil ve isim kalıplarının çekimi yapılmıştır. Eser, “aksâm-ı seb‘a” adı verilen ve kök harfleri içinde illet harfi bulunup bulunmamasına göre fiil ve türevlerini yedi kısımda inceleyen sisteme göre düzenlenmiştir.

Merâḥu'l-ervâḥ müstakil olarak veya adı geçen sarf risâleleriyle birlikte defalarca basılmıştır (İstanbul 1233, 1286, 1291; Bulak 1240, 1249, 1262, 1282; Delhi 1293; Lahor 1906; 1276, 1280, 1282; Kahire 1299, 1344). Eser üzerine yazılan çok sayıda şerh arasında Dunkûz (Dikgöz) lakabıyla tanınan Şemseddin Ahmed'in Şerḥu'l-Merâḥ'ı (İstanbul 1306; Kahire 1309), Bedreddin el-Aynî'nin Melâḥu'l-elvâḥ fî şerḥi Merâḥi'l-ervâḥ'ı (bk. bibl.) ve Kemalpaşazâde'nin el-Felâḥ fî şerḥi'l-Merâḥ'ı (İstanbul 1289) sayılabilir (diğer şerhler için bk. Brockelmann, GAL, II, 24-25; Suppl., II, 14).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, Merâḥu'l-ervâḥ: "Sarf Cümlesi", İstanbul 1317; Bedreddin el-Aynî, Melâḥu'l-elvâḥ fî şerḥi Merâḥi'l-ervâḥ (nşr. Abdüssettâr Cevâd, el-Mevrid içinde), IV/2, Bağdad 1975, s. 195-228; IV/4 (1975), s. 227-254; V/2 (1976), s. 171-196; V/3 (1976), s. 189-204; V/4 (1976), s. 195-214; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 347; Abdüllatîf b. Muhammed Riyâzîzâde, Esmâʾü'l-kütüb (nşr. Muhammed Altuncî), Kahire 1395/1975, s. 287; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1651; Brockelmann, GAL, II, 21, 24-25; Suppl., II, 14; Serkîs, Muʿcem, I, 374, 906; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 175; Nihal Atsız, "Kemalpaşa-Oğlu'nun Eserleri", ŞM, VII (1972), s. 122.

Kenan Demirayak

MERAKEŞ

(مرّاكش)

Fas’ta tarihî bir şehir.

Merakeş (Merrâküş) adının menşei hakkında kesin bilgi yoktur. Arap müelliflerinin yaptıkları etimolojik tahliller hayal mahsulü rivayetlere dayanmaktadır (İA, VII, 743). Fas’ın güneyindeki geniş ve düz Havz ovasında deniz seviyesinden 465 m. yükseklikte kurulan Merakeş’in kuruluş çalışmaları, yaygın kabule göre Murâbıt Emîri Ebû Bekir b. Ömer tarafından 454’te (1062) başlatılmış (459/1067 veya 462/1070 yıllarında başlatıldığı da rivayet edilir), Yûsuf b. Tâşfîn zamanında muhtemelen 470’te (1077-78) tamamlanmış ve Murâbıtlar’ın başşehri olmuştur. Şehrin kuruluşunun Dern dağında yaşayan Berberî asıllı Masmûde kabilelerini (Masâmide) kontrol altında tutmak amacına dayandığı ve bunun için başlangıçta Lemtûneliler’in barındığı bir ordugâhşehir olarak planlandığı sanılmaktadır. Surların yapılması Masmûde saldırılarının yoğunlaştığı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn dönemine (1106-1143) rastlar. Rivayete göre sur inşa etme fikri Ali b. Yûsuf’un, oğlu Tâşfîn için biat almak üzere davet ettiği Endülüslü Mâlikî fakihi ve kadısı İbn Rüşd’ün (ö. 520/1126) tavsiyesine dayanmaktadır. Ali b. Yûsuf ayrıca şehrin ortasına kendi adıyla anılan (İbn Yûsuf) büyük bir cami ve bir medrese yaptırmıştır. Daha sonraki asırlarda yenilenen ve çeşitli değişikliklere uğrayan medreseye son zamanlarına kadar Senegal, Nijerya ve Cezayir ile diğer Mağrib şehirlerinden öğrenciler gelirdi. Burada bulunan yazmaları sömürge döneminde Vali Tihâmî el-Cilâvî Paşa kendi adına yaptırdığı sarayına nakletmiştir. Ali b. Yûsuf zamanında birinci altın çağını yaşayan Merakeş, bu dönemde özellikle güvenli bir bölgede ve ana yolların kavşağında bulunmasından dolayı kervanların uğrak yeriydi ve tüccarlar kadar sanatkârlar için de cazip bir şehir haline gelmişti. Deri işlemeciliği bugün de olduğu gibi buradaki en gözde mesleklerdendi; hatta sur kapılarından birine Bâbüddebbâğīn adı verilmişti. Aynı zamanda sabunculuk, bakırcılık ve dokumacılık sanatları da gelişmişti.

Murâbıtlar'ın başşehri Merakeş'i, Muvahhidler'in kurucusu İbn Tûmert'in 524'te (1130) başarısızlıkla sonuçlanan kırk günlük muhasarasından on yedi yıl sonra halefi Abdülmü'min on bir ay süren kuşatmayla ele geçirdi (18 Şevval 541 / 23 Mart 1147). Ardından Abdülmü'min'in Selâ'da bulunduğu bir sırada İbn Tûmert'in yakınları tarafından başlatılan isyan kısa sürede bastırıldı (547/1152 veya 549/1154). Şehir Muvahhidler'in çöküş döneminde Abdülmü'min ve İbn Tûmert aileleri arasındaki mücadeleye sahne oldu. Merakeş'i başşehir edinen Muvahhid hükümdarları burayı batıda bulunan İslâm ülkelerinin (Fas, Cezayir, Tunus, Endülüs) merkezi olmaya lâyık bir seviyeye ulaştırmak için çeşitli mimari eserlerle süslediler ve özellikle Endülüs'ten getirdikleri İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Ebû Mervân Abdülmelik İbn Zühr gibi çok sayıda filozof, âlim ve ediple bir ilim ve irfan yuvası haline soktular. Rivayete göre bu dönemde Merakeş'in nüfusu yarım milyona ulaşmıştı. Muvahhid hükümdarları şehrin mesken problemiyle bizzat ilgilendiler. Halife Ebû Yûsuf el-Mansûr, kendi kabilesi Sanhâce ile Heskûre kabilesi için özel bir mahalle inşa ettirdi. Bu mahallenin kuruluşu tamamlandıktan sonra o taraftaki yıkık surlar yeniden yapıldı. Ardından başka kabilelerin de şehre yerleşmesiyle

surlar büyümeyi engellemeye başladı. Bunun üzerine Ebû Yûsuf şehrin güneyine ona bitişik yeni bir kasaba kurdu ve 585 (1189) yılında buraya taşındı. Onun yaptırdığı binalar arasında bîmâristan da bulunmaktadır. Abdülvâhid el-Merrâküşî, bu yapıyı kendi türünün yegâne numunesi ve halifenin hastalara gösterdiği ilginin sembolü kabul eder. Bugün Mağrib sanatının en güzel örneklerinden sayılan Kütübiyye Camii de bu sultan tarafından son şekline kavuşturulmuştur (bk. KÜTÜBİYYE CAMİİ). Ebû Yûsuf el-Mansûr dönemi Merakeş'in ikinci altın çağı olarak görülür; şehrin düşüşü onun vefatından sonra başlamıştır. Şehir, Muvahhid Hükümdarı Abdülvâhid er-Reşîd ile Yahyâ b. Nâsır arasındaki iktidar mücadeleleri sırasında çeşitli şekillerde zarar gördü.

Merînî Sultanı Ebû Yûsuf Ya'kūb 10 Muharrem 668'de (9 Eylül 1269) Merakeş'e girerek yedi ay kaldı. Merînîler'in hükümet merkezini Fas şehrine nakletmelerinin ardından buranın Murâbıtlar ve Muvahhidler devrindeki ilmî önderliği korunamadı; imar ve inşa faaliyetleri de geriledi. Merînî sultanlarından Merakeş'e hizmet edenlerin sayısı çok azdır. Bu döneme ait en önemli eserler İbn Sâlih Camii ile Mevâsîn Çeşmesi'dir. Ebû

Yûsuf Ya‘kūb saltanatının ilk günlerinde bir medrese yaptırmaya başladı, fakat bitiremediği inşaatı Ebü'l-Hasan Ali tamamladı. Merînîler devrinde Merakeş idarî merkez olmaktan çıktığı için merkeze uzak diğer büyük şehirler gibi nüfuzlu valiler tarafından idare edildi. Daha sonra bu görev şehzadelere verildi ve bunlardan bazıları Fas'ta oturan sultanlara karşı ayaklandılar.

930'da (1524) Sa‘dîler'den Ahmed el-A‘rec Merakeş'i savaşsız ele geçirdi ve burayı yeniden başşehir yaptı; bu sayede şehir yeniden canlandı. Ancak Hasan el-Vezzân kuruluşundan 500 yıl sonra gördüğü Merakeş'in eski ihtişamlı dönemini kaybettiğini ve bedevî saldırıları yüzünden büyük ölçüde boşalarak arazisinin ekilmediğini söyler (Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 128-129, 135). Sa‘dîler devrinde Merakeş, en parlak günlerini Sultan Ahmed el-Mansûr zamanında (1578-1603) yaşadı ve Batı İslâm dünyasının kültür merkezi haline geldi. Ahmed el-Mansûr tarafından 986 (1578) yılında Portekiz'e karşı kazandığı Vâdilmehâzin savaşının zafer hâtırası olarak on altı yılda yaptırılan Kasrülbedî Sarayı, Gırnata'daki Elhamra Sarayı örnek alınarak yapılan mimari tarzıyla İslâm dünyasının en önemli eserlerinden biri kabul edilmiştir. Ancak Merakeş'in şöhretini asırlarca sürdürebilecek nitelikteki bu saray, Filâlî Sultanı Mevlây İsmâil tarafından 1119'da (1707) yıktırılarak malzemeleri yeniden kullanılmak üzere Miknâs'a götürüldü.

Merakeş 1669'da hâkimiyetlerini bugüne kadar sürdüren Filâlîler (Alevî şerifleri) tarafından ele geçirildi. Yağmalanan ve idare merkezinin Miknâs'a taşınması sebebiyle ihmal edilen şehir o tarihten itibaren özellikle saltanat kavgaları sırasında vuku bulan el değiştirmeler yüzünden çeşitli yıkımlara uğradı ve bu durum XVIII. yüzyılın ortalarına kadar sürdü. Mevlây Muhammed'in saltanat dönemi (1757-1790) Merakeş'in en mesut devirlerinden birini oluşturur. Merakeş'i başşehir yapan Mevlây Muhammed, burada bir saray ve bazı yeni binalar yaptırdığı gibi birçok tarihî eseri de tamir ettirdi. Onun ölümünün ardından şehir yine mücadelelere sahne oldu ve sıkıntılı günler yaşadı; XIX. yüzyılda idare merkezi tekrar buraya taşındı. Günümüzde turistler tarafından ziyaret edilen eserler bu son asırlara aittir. Şehrin surları I. Hasan döneminde onarıldı (1873). Dönemin vezirlerinden Ebû Hammâd'ın on dört yılda yaptırdığı Kasrülbâhiye Sarayı Mağrib sivil mimarisinin en güzel örneğidir. 30 Mart 1912'de Sultan Abdülhafîz ile imzaladıkları antlaşma uyarınca himaye

dönemini başlatan Fransızlar 7 Eylül'de Merakeş'e girdiler ve şehrin idaresini buranın yerlisi Tihâmî el-Cilâvî Paşa'ya vererek onun sayesinde nüfuzlarını Merakeş çevresindeki bütün Berberî kabilelerine kabul ettirdiler. Fransızlar'ın himayesinde güçlenen ve aşırı derecede zenginleşen bu yerli sömürge valisinin mallarına bağımsızlığın ilânından sonra el konulmuştur; hâlâ şehirde onun adını taşıyan bir saray bulunmaktadır. Fransızlar'ın sömürge idarelerine Rabat'ı merkez seçmeleri Merakeş'i tekrar ikinci plana düşürmüştür.

Günümüzde Merakeş-Tansift-Havz idarî biriminin (cihet) merkezi ve nüfus bakımından ülkenin dördüncü büyük şehri olan Merakeş iki kesime ayrılmakta ve bunlardan 12 km. uzunluğundaki surlarla kuşatılmış eski şehre Medine veya Kasba (Kasaba), Fransız idaresi sırasında kurulan hurma ve portakal bahçeleriyle ünlü yeni kesime Ciliz, İnciliz veya Ceviliz denilmektedir. Nüfusu 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre 850.000'i aşan Merakeş önemli bir turizm merkezidir. Turistlerin en fazla ziyaret ettikleri yerlerin başında Sâhatü'l-Murâbıtîn, Sâhatü câmii'l-Fenâ, Sâhatü'l-Muvahhidîn, Sâhatü'l-meşvere ve Sâhatü'l-hürriyye kesimlerinde yer alan İbn Yûsuf Medresesi, Kütübiyye Camii, Kasba Camii, Dârü Sî Saîd (müze), Bâbü Dükkâle Camii ve Çeşmesi, İbn Sâlih Camii, Mevâsîn Camii ve Çeşmesi, Fenâ Camii, Sa'dî türbeleri, Bâhiye Sarayı, Dârülmahzen Sarayı, Cilâvî Sarayı ve surlar gelmektedir. "Seb'atü ricâl" de

Merakeşli yedi meşhur şahsiyet Sîdî Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Ali es-Sanhâcî, Kādî İyâz, Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî, Sîdî Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, Sîdî Ebû Fâris Abdülazîz et-Tebbâ', Ebû Muhammed Abdullah el-Gazvânî, Sîdî Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî başta olmak üzere birçok âlim ve sûfînin kabirlerini barındıran bir ziyaretgâhtır. İfrenî, Dürerü'l-ḥicâl fî menâḳıbi sebʿati ricâl adlı eserinde bu yedi âlimin biyografilerine yer vermektedir.

Merakeş'te Atlas dağlarından inen kabilelerle Sahrâ bölgesinden gelen göçebeler, Mağribli Berberîler'le Araplar ve Batı Afrika'dan göçen siyahîler kaynaşmış vaziyette olup şehir Fas şehirleri içinde Afrika kimliğinin en fazla hissedildiği yerdir. Ticaretin çok canlı olduğu Merakeş'te Murâbıtlar'dan beri çeşitli el sanatları devamlı gelişmiş ve deri işlemeciliği, dövme demir ve bakır işçiliği, dokumacılık gibi alanlarda

burası dünya çapında ün kazanmıştır. Günümüzde Merakeş'te meşhur âlim Kādî İyâz adını taşıyan bir üniversite bulunmakta ve şehrin milletlerarası bağlantısı Merakeş Minâre Havaalanı ile sağlanmaktadır.

Merakeş'te yaşamış olan büyük âlimler arasında yukarıda adları geçen yedi kişiden başka Ebû Mervân Abdülmelik İbn Zühr, Ebû İshak İbrâhim ed-Dânî, Muhammed b. Kāsım İbn Ebû Bekir el-Kureşî el-Mâlekī, İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, Hasan b. Ali el-Merrâküşî, Ali b. Ömer el-Merrâküşî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Abdülvâhid el-Merrâküşî, İbn Abdülmelik, İbnü'l-Muvakkit, İfrenî, Mencûr, İbnü'l-Kādî, Fiştâlî ve Abdülvâhid es-Sicilmâsî sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Bekrî, el-Muġrib (nşr. de Slane), Paris 1965, s. 153-154; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 233-236; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), Dârülbeyzâ 1985, s. 208-211; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 111; İbnü'z-Zeyyât et-Tâdilî, et-Teşevvüf ilâ ricâli't-taṣavvuf (nşr. Ahmed et-Tevfîk), Rabat 1404/1984, tür.yer.; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, bk. İndeks; a.mlf., Kitâbü'l-Coġrâfyâ (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1970, s. 123, 125, 137, 148; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1980, I, 21-24; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973, s. 139; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr (nşr. Mustafa Ebû Dayf), Dârülbeyzâ 1988, s. 129-136; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, V, 156-157; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 540-541, ayrıca bk. İndeks; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I-II, bk. İndeks; el-Ḥulelü'l-Mevşiyye fî ẕikri'l-aḫbâri'l-Merrâküşiyye (nşr. Süheyl Zekkâr - Abdülkādir Zimâme), Rabat 1399/1979, s. 12-16; Muhammed Osman el-Merrâküşî, el-Câmiʿâtü'l-Yûsufiyye bi-Merrâküş fî tisʿi miʾe sene, Rabat 1356/1937, tür.yer.; İbnü'l-Muvakkit, es-Saʿâdetü'l-ebediyye fi't-taʿrîf bi-meşâhiri'l-ḥażreti'l-Merrâküşiyye (nşr. Hasan Cellâb - Ahmed Mütefekkir), Merakeş 1423/2002; Les sources inédites de l'histoire du Maroc (ed. E. Leroux), Paris 1905-1953; H. Terrasse, Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français, Casablanca 1949-50, I-II, tür.yer.;

G. Deverdun, Inscriptions arabes de Marrakech, Rabat 1956; a.mlf., Marrakech des origines à 1912, Rabat 1959-66, I-II; Hasan Ahmed Mahmûd, Ḳıyâmü devleti'l-Murâbıṭîn, Kahire 1956, tür.yer.; P. Pascon, Le Haouz de Marrakech, Rabat 1959; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, I, 57-100; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I, 222-223; II, 387-398; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 310, 370-371, 382, 391-392; M. Brett, "Marrakech", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 150-151; İsmet Abdüllatîf Dendeş, Devrü'l-Murâbıṭîn fî neşri'l-İslâm fî ġarbi İfrîḳıyyâ, Beyrut 1408/1988, s. 98, 104, 105, 131, 142-143, 147, 167, 223; Merrâküş mine't-teʾsîs ilâ âḫiri'l-ʿaṣri'l-Muvaḥḥidî, Dârülbeyzâ 1989; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours, Paris 1994, s. 393, 398, 410, 414, 537-543, 553, 560, 574, 576; Pierre de Cénival, "Merâkeş", İA, VII, 738-751; a.mlf., "Marrākush", EI² (Fr.), VI, 573-582.

Muhammed Razûk

el-MERÂSÎL

(المراسيل)

Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 275/889) mürsel hadisleri ihtiva eden eseri.

223 râvi (mürsil) tarafından rivayet edilen 544 mürsel hadisi içermektedir. Eserin müstakil bir kitap mı, es-Sünen'in son bölümü veya tekmilesi mi olduğu hususu tartışılmış ve es-Sünen'in tekmilesi olduğu, sonraki dönemlerde ayrıca istinsah edildiğinden müstakil bir eser zannedildiği ihtimali ağırlık kazanmıştır. Nitekim Ebû Dâvûd'un es-Sünen'i tanıtmak için Mekkeliler'e yazdığı mektupta kitabını on sekiz cüze ayırdığını, bu cüzlerden birinde mürsel hadisleri konularına göre tertip ettiğini belirtmesi (Risâletü Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke, s. 51), yine bu mektubunda es-Sünen'in 4800 kadar hadis ihtiva ettiğini, bunlardan 600 kadarının mürsel olduğunu söylemesi (a.g.e., s. 52) ve el-Merâsîl'deki hadis sayısının bu rakama yakın olması, eserin bazı yazma nüshalarının es-Sünen'in sonunda yer alması (Köprülü Ktp., nr. 363), el-Merâsîl'i neşreden Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân'ın neşrine esas aldığı Ezher Kütüphanesi'ndeki üç nüshadan birinin son varağında "Hâzâ âhirü'l-merâsîl min Kitâbi's-Sünen" kaydının bulunduğunu söylemesi eserin es-Sünen'in tekmilesi olduğunu göstermektedir.

Ebû Dâvûd'un böyle bir kitabı niçin derlediği veya es-Sünen'ine böyle bir bölümü niçin eklediği sorusu, onun mürsel hadislerin delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı hususundaki görüşüyle bağlantılıdır. Mekkeliler'e yazdığı mektupta Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Mâlik b. Enes gibi âlimlerin mürsel hadisle ihticac ettiklerini, mürsel hadisleri delil olarak kullanma konusunu ilk tartışmaya açan kişinin İmam Şâfiî olduğunu belirttikten sonra, mürsel rivayetin kuvvet bakımından müsned gibi olmamakla beraber mürsel hadislere zıt düşen müsned rivayetler olmadığı veya herhangi bir konuda mürsel hadis dışında bir rivayet bulunmadığı takdirde mürsel hadisle amel edileceğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 32-33). Ebû Dâvûd'u mürsel hadisleri bir araya toplamaya sevkeden âmilin onun bu görüşleri olduğu anlaşılmakta, müellifin bütün mürselleri değil ayıklamaya tâbi tuttuğu

mürselleri eserine aldığı daha kuvvetli bir ihtimal olarak kabul edilmektedir. Bu mürsellerden hangilerinin müsned tarikleri bulunduğunu tesbit etmek amacıyla nâşirlerin yaptığı tahrîcler yeterli değildir. Konunun aydınlanması için daha geniş çaplı araştırmalar yapmaya ihtiyaç vardır.

el-Merâsîl'i hadislerin isnadlarını hazfederek yayımlayan Ali el-Mağribî et-Trablusî (Kahire 1310, bu baskı oldukça hatalıdır), Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân (Beyrut 1406/1986) ve Abdülmuʻtî Emîn Kalʻacî'den (Beyrut 1406/1986) sonra eserin en güzel neşrini Şuayb el-Arnaût yapmıştır (Beyrut 1408/1988). Nâşir, neşrine esas aldığı Köprülü Kütüphanesi'ndeki yazmanın (nr. 294/2) son yaprağında bulunan bir kayıttan hareketle bu nüshanın İbn Hacer el-Askalânî'nin el yazması olduğunu ileri sürmektedir (neşredenin girişi, s. 12-13). el-Merâsîl'in Kütahya Vahîd Paşa İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshasının (nr. 150) eseri yayımlayanlar tarafından görülmediği anlaşılmaktadır. Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf adlı eserinin (bk. bibl.) son kısmını mürsel hadislere ayıran Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, Kütüb-i Sitte'deki mürselleri râvilerine göre alfabetik olarak bir araya getirmiş, Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl'indeki rivayetleri de on kadarı hariç aynen iktibas etmiştir. Mizzî bu eserinde, Ebû Dâvûd'un el-Merâsîl'indeki 544 rivayet

dışında aynı türden 712 rivayete daha yer vermek suretiyle en fazla mürsel rivayeti toplayan kişi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, el-Merâsîl (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1988, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 12-13; a.e. (nşr. Abdülazîz İzzeddin es-Seyrevân), Beyrut 1406/1986; a.mlf., Risâletü Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fî vaṣfi sünenihî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, S̱elâs̱ü resâʾil fî ʿilmi muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ içinde), Beyrut 1417/1997, s. 27-54; Mizzî, Tuḥfetü'l-eşrâf bi-maʿrifeti'l-eṭrâf (nşr. Abdüssamed Şerefeddin), Haydarâbâd 1401/1981, XIII, 131-457 (nr. 18390-19626).

Salahattin Polat

MERASİM

(bk. TEŞRİFAT).

MERÂTİB

(مراتب)

Hint-İslâm kültüründe hükümdar tarafından verilen makam veya unvanla bunların alâmetleri.

Sözlükte “derece, basamak; rütbe, pâye” anlamlarındaki mertebe kelimesinin çoğulu olan merâtib, Hindistan’da kurulan İslâm devletlerinde sultanın sahip bulunduğu ya da hânedan üyelerine ve sivil-askerî yüksek bürokrasi mensuplarına verdiği makam veya unvanlarla bunları sembolize eden nişan, alem, bayrak gibi eşyalar için kullanılır. Bu uygulama Hindistan’a XII. yüzyılın sonlarında Orta Asya’dan gelmiştir. Delhi Sultanlığı döneminde XIII. yüzyıldan XIV. yüzyılın ortalarına kadar merâtib kelimesinin “askerî ve sivil rütbe” anlamına geldiği kaynaklarda belirtilmekte ve her merâtibin kendine has bir alâmet ve nişanı olduğu belirtilmektedir. Meselâ fil sahibi olmak sadece hânedan mensuplarına ait bir imtiyazdı. Vezir Mühezzebüddin Nizâmülmülk, hânedana ait bu imtiyazı çiğneyip kendisi de sarayının kapısında bir fil bulundurduğu için tepki çekmiş, bu durum Minhâc-ı Sirâc el-Cûzcânî’ye göre vezirin 1243’te görevden alınmasında etkili olmuştur. İsâmî de Cûzcânî’nin bu kaydını doğrular mahiyette Emin Hasan Gangu’nun (Alâeddin Hasan Behmen Şah) Delhi Sultanlığı’na karşı baş kaldırdığında bir fil edindiğini, ancak aralarında fil görmeye alışkın olmayan atlarının ürkerek kaçıştığını söyler. Cûzcânî, sultanın devlet adamlarına bahşettiği unvan ve makamların sembollerini sayar, bu arada sultan tarafından sarılı halde kumandan veya beylerine verilen alemin açılıp dalgalandırılmasının ayaklanma anlamını taşıdığını (bayrak açma) belirtir. İsâmî ve Berenî gibi tarihçiler, bazı güçlü devlet adamlarının sultanlara baskı yaparak en seçkin unvan ve makamlarla bunların alâmetlerini ele geçirdiklerini yazmaktadır.

Bazan âlimler de alem, kös ve iktâ gibi makam göstergesi olan şeylerle ödüllendirilirdi. Nitekim Sultan Alâeddin Halacî, Sa‘d Mantıkī adlı bir âlime böyle bir rütbe vermişti. İbn Battûta, merâtib kelimesinin kullanıldığı unvanlar hakkında daha net açıklamalar yaparak matematik ilminde ve hat

sanatında Sultan Muhammed Tuğluk'un takdirini kazanan bir Hindu'ya kumandanlar gibi kös ve alem verildiğini söyler. XIV ve XV. yüzyıllarda kaleme alınan Farsça lugatlar da bu tür sembol ve nişanların mahiyetinin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Fîrûz Şah Tuğluk'un döneminde (1351-1388) hazırlanan Lisânü'ş-şuʿarâʾdan özellikle kösün mahiyetini ve kimlere verildiğini öğrenmek mümkündür. XV. yüzyıl lugat âlimlerinden Bedreddin İbrâhim de kösün çok yüksek bir asalet ve makam alâmeti olduğunu, seferlerde çalınarak onunla ihtişam gösterisinde bulunulduğunu yazmaktadır. Târîẖ-i Fîrûz Şâhî müellifi Şemseddîn-i Sirâc Afîf, merâtib kavramının Delhi sultanlarına ve kumandanlarına ait unvanlar için kullanıldığına işaret etmektedir. Onun verdiği bilgiye göre İslâm inançlarına çok bağlı olan Fîrûz Şah, hânedanı temsil eden merâtib-i sultânîlerden kuş ve hayvan resimlerini çıkarttırmıştır. Delhi Sultanlığı'ndan sonra gelen diğer devletler de genel olarak aynı âdeti devam ettirmiştir. Bu gelenek Dekken'deki Behmenîler'de ve Bâbürlüler'de çok yaygınlaşmış, ancak Hindistan'da İngiliz hâkimiyetinin kurulmasıyla birlikte ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 227; II, 104; Abdülmelik İsâmî, Fütûḥü's-selâṭîn (nşr. A. S. Usha), Madras 1948, s. 148-149; Şemseddîn-i Sirâc Afîf, Târîẖ-i Fîrûz Şâhî (nşr. M. Vilâyet Hüseyin), Kalküta 1891, s. 144-145, 374; Berenî, Târîẖ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1862, s. 31-38, 78, 107, 111, 127, 130, 194; Âşık, Ferhengi Lisânü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Nezîr Ahmed), New Delhi 1995, s. 272; Bedreddin İbrâhim, Ferhengi Zafân-i Gûyâ (nşr. Nezîr Ahmed), Patna 1989, s. 275; Firişte, Gülşen-i İbrâhîmî, Lahor, ts., s. 93; Abdülhamîd Lahorî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1867, I, 355, 372, 399, 401; H. A. R. Gibb, The Travels of Ibn Battuta, Cambridge 1971, III, 599, 601; J. Burton-Page, "Marātib", EI² (İng.), VI, 536-537.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MERCÂNÎ

(المرجاني)

Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî el-Mercânî (1818-1889)

Kazanlı tarihçi ve ıslahatçı din âlimi.

1818'de Kazan yakınındaki Yabıncı köyünde doğdu. Atalarının bu civardaki Mercân köyünden olmaları sebebiyle Mercânî nisbesiyle tanındı. Dedesi Molla Sübhan yirmi beş yıl kadar imamlık yaptıktan sonra ticaretle meşgul oldu. Babası Molla Bahâeddin eğitimini Buhara'da aldı; burada Emîr Haydar Töre'den itibar gördü. Ardından Yabıncı'da ve 1821'de ailesiyle birlikte taşındığı Taşkiçü köyünde imamlık ve müderrislik yaptı. Tahsiline babasının medresesinde başlayan Mercânî Arapça, Farsça, kelâm, mantık ve fıkıh usulü dersleri okudu. 1838'de dinî ilimlerde ilerlemek amacıyla Mâverâünnehir yolculuğuna çıktı. Yedi ay süren seyahati esnasında Troytsk şehrinde ıslahatçı Tatar âlimi Abdünnasîr Kursavî'nin fikirlerine muttali oldu; ilk anda tepki gösterdiği ve bazı hususlarda Ehl-i sünnet yoluna aykırı bulduğu bu görüşler kendi ifadesine göre Mercânî üzerinde önemli bir etki yaptı (Şeref, Mercânî, s. 30). Buhara'ya vardığında Îşân Türkmânî Medresesi'ne yerleşti. 1844 yılında gittiği Semerkant'ta Şirdâr Medresesi'ne yerleşerek Kadı Ebû Saîd b. Abdülhay es-Semerkandî'den icâzetnâme aldı. Tarihe ve belki tasavvufa duyduğu ilgiyi de borçlu olduğu bu âlimden çok şey öğrendiğini, onun kütüphanesindeki Selef âlimlerinin eserlerini inceledikten sonra Kursavî'nin fikirlerini daha iyi takdir ettiğini söyler (a.g.e., s. 46-50).

Mercânî'nin yaşadığı fikrî dönüşüm Semerkant yılları sırasında gerçekleşti; bunda şahsî temaslarının ve Kadı Ebû Saîd, Hudaybirdî b. Abdullah el-Beysûnî, Abdülmü'min Hoca b. Özbek Hoca el-Efşencî gibi hocalarının etkisi oldu (Mercânî, II, 43, 169; Şeref, Mercânî, s. 31-34). Semerkant'ta iki yıl kaldıktan sonra tekrar Buhara'ya döndü. O dönemde Kursavî'nin Buhara'da yasaklanmış olan eserlerini elde edip okumaya başladı.

Çalışkanlığı ve ilmî konulara hâkimiyeti sayesinde ulemânın ve dinî otoritelerin takdirini kazandı.

1849'da vatanına dönen Mercânî, Kazan'da Ulemâ Meclisi'nin huzurunda

sınavdan geçtikten sonra bu şehirdeki I. Mahalle Camii'nde imam-hatipliğe ve müderrisliğe başladı. İmtihan sırasında mantık, kelâm ve felsefe konularına heyettekilerin bazılarından daha hâkim olduğu görülünce şöhreti Kazan ve çevresine yayıldı. Görevinin ilk beş yılı sorunsuz geçti. Başarısını kıskanan bazı Kazan mollaları imamlık belgesinin iptaline sebep oldularsa da I. Mahalle halkının desteğiyle belgesini yeniden kazanarak (1855) aynı medresede yirmi iki yıl hizmet etti. 1859'da Dîniye Nezâreti'nde matbu mushafların tashihiyle görevlendirildi. Bir yıl sonra el çektirildiği bu göreve daha sonra yeniden getirildi (1867). Aynı yıl ahundluk ve muhtesiblik makamına yükseltildi. Kamerî ay başlarının ve dinî bayramların astronomik ölçümlere göre belirlenmesi gerektiğini savunan Mercânî, 1874'te bazı mollalara ramazanın başlangıç tarihini yazılı olarak bildirince bid'atçılıkla suçlandı; orucu bir gün erken başlattığı yönünde muhaliflerince müftülüğe yapılan şikâyet üzerine imam-hatipliği altı aylığına askıya alındı.

Tatar bayları tarafından onun için Kazan'da bir medrese ve talebeler için bir yurt inşa edildi. Mercânî Medresesi veya Medrese-i Âliye adıyla anılan okul 1881'den itibaren öğrenci kabul etmeye başladı. Mercânî'nin vefatına kadar ders okuttuğu bu kurum o dönemde Kazan'ın en iyi medresesi oldu. Bu arada 1876'da yeni açılan Tatar Muallim Mektebi'nde İslâmî ilimler okutmaya başlaması soydaşları arasında eleştirildi. Mirza Aleksandr Kâzım Bey, Friedrich Wilhelm Radloff, Ilya Nikolayeviç Berezin ve Josef M. E. Gottwaldt gibi şarkiyatçılarla dostluk kurarak saygılarını kazanması ve yerel otoritelerle iyi ilişkiler geliştirmesi, hakkındaki şüpheleri arttırdı. Ayrıca Kazan Üniversitesi Arkeoloji Cemiyeti'ne üye olması ve cemiyetin bir kongresinde tebliğinin okunması şehrin din adamları tarafından yadırgandı. Muhalifleri onun Rus misyonerlerle birlikte çalıştığını ve müslüman mekteplerine zorunlu Rusça öğretimin konulmasına sebep olduğunu ileri sürdüler.

1880'de hac için yola çıkan Mercânî, İstanbul'da bir müddet kalarak Şeyhülislâm Uryânîzâde Ahmed Esad Efendi, Adliye Nâzırı Ahmed Cevdet

Paşa ve Hariciye Nâzırı Âsım Paşa ile görüştü. Bazı kitaplarını Beyazıt Devlet (Hamidiye) Kütüphanesi'ne bağışladı. Mekke şerifi Avn b. Muhammed b. Avn da kendisine itibar gösterdi (Rızâeddin b. Fahreddin, Rihletü'l-Mercânî, s. 6-7).

Mercânî, göreve başlarken temel İslâmî eğitimini tamamlamamış Tatar öğrencilerin kabul edilmemesi yönündeki şartının çiğnenmesi üzerine 1884 yazında Tatar Muallim Mektebi'nden ayrıldı. Hayatının son dönemlerine kadar telif faaliyetlerini sürdürdü. Eserlerinin kamuoyuna tanıtılmasında Rus Türkologu Nikolay Fyodoroviç Katanov'un emeği geçti. 28 Nisan 1889 tarihinde ölen Mercânî ertesi gün Kazan'da defnedildi.

Onun asıl şöhreti ölümünden sonra yayıldı; özellikle XX. yüzyılın başından itibaren Cedîdci ve terakkîperver aydınların öne çıkmasıyla örnek şahsiyet olarak sunulmaya başlandı. Yusuf Akçura Mercânî'yi Türkler'in çağdaş dinî teceddüt hareketinin önderi (Mercânî, s. 425), Tatar tarihçisi Hâdî Atlasî Müslümanlığın Luther'i (a.g.e, s. 461), Rızâeddin b. Fahreddin ise M. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh ayarında büyük bir ıslahatçı (Bolğar vä Qazan Törekläre, s. 162) olarak takdim eder. 1883'te gazete çıkarmak için Kazan'a geldiğinde ulemâdan sadece Mercânî'den destek gören Gaspıralı İsmâil Bey gazetesi Tercüman'da birçok defa Mercânî'nin hizmetlerini ve eserlerini övmüştür. Basında çıkan bu yazıların Mercânî'nin imajının düzeltilmesinde önemli rolü vardır. Stalin döneminin başlarında kendi zamanına göre ileri düşüncelere sahip fakat artık fikirleri eskimiş bir din adamı olarak görülen Mercânî (Çobanzâde, s. 54-56) 1960'ların sonundan itibaren yeniden aydınlanmacı yazarlardan biri olarak tanıtıldı. Fakat sadece tarihçi yönü öne çıkarıldı. Soğuk savaş yıllarında Batı'da ve Türkiye'de yaşayan birçok yazar ise onun Tatar millî kimliğinin tarih yazıcılığının kurucusu olarak görme eğilimindeydi. Son yıllardaki bazı araştırmalar bu abartılı yaklaşımlardan bir kısmını düzeltmiştir. Mercânî modern Tatar millî kimliğinin kurucusu olmanın ötesinde bir İslâm ıslahatçısıdır. Onun İdil-Ural müslümanları için öngördüğü ideal model XIX. yüzyıl Avrupası değil VII. yüzyılın İslâm toplumudur (Kemper, Sufis und Gelehrte, s. 429-465; Frank, s. 149-150). Muhtemelen Arapça ağırlıklı medrese eğitimi almasının da etkisiyle müslümanların ortak iletişim ve ilim dili olarak Arapça'yı görür, Türkçe'nin ilmî ıstılahları karşılamada yetersiz kaldığını düşünürdü (Mercânî, II, 44-46; Rızâeddin b. Fahreddin, s. 6-7).

Mercânî, geri kalmışlığı temelde dinin yanlış yorumlanmasına ve dört mezhebin imamları gibi özgün fikirli âlimlerin yorumlarının sonrakiler tarafından dondurularak hür düşünceye engel kalıplar haline dönüştürülmesine bağlıyordu. İlmî geriliği aşmanın ve toplumu değiştirmenin en önemli dinamiğini medrese öğretiminin ıslahında görüyordu. Yüzyıllardan beri İslâm dünyasında tartışılmaz bir yeri olan Buhara medreselerinde bilineni tekrarlamaya dayalı eğitim anlayışının hâkim olmasından ve uzun zamanda az şey öğretilmesinden yakınıyordu. Kelâmcıların İslâmiyet'in saf akîdesini spekülatif Grek düşüncesiyle bulandırdığını, müslümanların terakkisi için Selef'in dinamizminin ve akîdevî saflığının yakalanması gerektiğini düşünüyordu. Mercânî'nin programı şu temeller üzerine oturmaktadır: İslâm dünyasındaki fikrî durgunluğun aşılabilmesi ve yeni meseleler üzerinde fikir yürütülebilmesi için ferdî ictihad kapısının açılması, taklitçiliğe son verilmesi (özellikle bu görüşü zındıklık, dehrîlik ve din tahrifçiliğiyle itham edilmesine yol açmıştır), tedrîsattan skolastik muhtevalı eski yararsız kitapların çıkarılması, medrese programına Kur'an, hadis ve İslâm tarihi derslerinin konulması, ayrıca matematik, tarih, coğrafya gibi bilimlerin ve Rus dilinin okutulması, İslâm'ın köklerine dönülerek müslümanların dinamik ve taassuptan uzak Asr-ı saâdet esaslarına göre yetiştirilmesi, dinin hurafelerden, yabancı unsurlardan ve taassuptan temizlenmesi.

Buhara'daki öğretim usullerini tenkit edip ıslah yollarını göstermekle birlikte kendi medresesinde bunları uygulayamadı (Şeref, Mercânî, s. 107-110). Mercânî bir müddet sonra ideallerinden vazgeçmek zorunda kaldı, belki de talebeleri kaçırmamak için çok eleştirdiği mantık ve kelâm derslerine ağırlık vermeye başladı. Aslında bütün karşıtlığına rağmen kendisi de kelâm konularıyla ilgilenmekten geri kalmadı (Burhâneddin Muhammed el-Mercânî, Mercânî, s. 590-591).

Mercânî'nin asıl önemi ıslahatçılıkla modernizm arasındaki geçiş noktasında durmasından gelmektedir. Onun gibi saygın bir din âliminin İslâmiyet ile modernliği uzlaştıran yeni yorumları 1870'lerden itibaren modernlikle daha fazla yüz yüze gelen, fakat dine de bağlı kalmaya çalışan Rusya müslümanlarının hayat tarzına uygun düşüyordu. Ayrıca 1870'te, müslüman mektep ve medreselerinde Rusça

dersinin mecburi tutulması hakkındaki kanunun kabul edilmesi tartışmalara yol açmış, Mercânî birçok ulemânın tepkisine karşılık Tatarlar'ın ilerlemesinin dinî ilimler yanında Rusça'yı da iyi bilen din adamı ve öğretmenlerin yetişmesine bağlı olduğunu savunmuştu. Özellikle fen bilimlerini öğrenmenin ve sorumlu mevkilerde bulunan Tatarlar'ın Rusya'nın kanun ve nizamlarından haberdar olmasının resmî dili bilmekten geçtiğini söylüyordu. Ancak Ruslar'ın geleneklerini almaktan, kendi aralarında Rusça konuşmaktan ve ana dile Rusça kelime karıştırmaktan sakınılması gerektiğini de belirtiyordu (Şeref, Mercânî, s. 126-127).

Mercânî'nin ilâhiyat sahasındaki farklı yorumları iddia edildiği gibi dogmaları sarsıcı nitelikte değildi; fakat gelenekçi ulemâ, değerleri koruma endişesi içinde doğru kabul ettiği mevcut yorumlar dışındaki bütün görüşleri bid'at, Mercânî'nin gayretlerini ve fikirlerini yozlaşma hareketi olarak gördü (Zeki Velidi, Mercânî, s. 582). Kazan ulemâsının çoğu Mercânî'ye muhalif idi. Fakat ulemâ arasında onun hakkında olumlu düşünenler de vardı. Meselâ Şeyh Muhammed Murad Remzi, Mercânî'nin bid'at ihdas etmeme konusunda duyarlı olduğunu, söylenenlerin aksine eski âlimleri kötülemeyi hedeflemediğini, onun müteahhirîn kelâmcılara muhalefetinin bazı küçük meselelerden ibaret kaldığını ifade etmekteydi (Mercânî, s. 515-516).

Tasavvufu İslâm'ın önemli bir boyutu olarak gördüğü, Buhara döneminde tasavvuf ve ruh terbiyesiyle ilgilendiği bilinen Mercânî önceleri Nakşibendiyye'ye intisap etmiş, ülkesine döneceği yıl Şeyh Abdülkādir b. Niyâz Ahmed el-Fârûkī el-Hindî'den ruh terbiyesi için icâzetnâme ve irşad hattı almıştır. Şeher Şeref, onun sohbetlerinde ve kitaplarında tasavvuftan ve mutasavvıflardan övgüyle bahsettiğini, zaman zaman sûfîlerin fikirlerini fakihlerin ve kelâmcılarınkinden üstün tuttuğunu, Semerkant'ta istinsah ettiği eserler arasında Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl gibi âlimlere ait kitapların da bulunduğunu belirtir. Ayrıca Mercânî'nin Gazzâlî'yi dini doğru anlayan en büyük İslâm âlimlerinden biri olarak nitelediğini vurgular (Mercânî, s. 51-56, 71-73). Zeynullah Resûlî, Tünterli Ali Îşân, Astrahanlı Mahmud Îşân Dağıstânî gibi Tatar sûfîleri onu himaye ettiler (a.g.e., s. 620-621). Ancak Mercânî'nin belli bir tarikata tamamen bağlanma konusunda çekinceleri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü eleştirel bakışını bu alana da yöneltmekten

çekinmemiş, meselâ Nakşibendiyye silsilesinin Selmân-ı Fârisî yoluyla Hz. Ebû Bekir'e bağlanmasının ilmî temeli bulunmadığını savunmuştur. Ayrıca intisap için tarikat önermesini isteyen bir öğrencisine en iyi mürşidin Kur'an olduğunu söylemiş, onu okuyup anlamını kavramaya çalışmasını tavsiye etmiştir. Bir Nakşibendî mürşidi sayılması da (Bennigsen - Wimbush, s. 38) Türk hayatında millî uyanışın vazgeçilmez şartı olan sekülerleşme sürecinin başlatıcısı olarak görülmesi de (Hostler, s. 120) aşırı uçtaki iddialardır.

Mercânî'nin Buhara usulünü eleştiren kitaplarının ortaya çıkmasından sonra özellikle ilim tahsil etmek isteyen gençlerin artık Buhara yerine İstanbul ve Mısır'a yöneldikleri söylenmektedir (Şeref, Mercânî, s. 39-40). Onun sayesinde yaygınlaşan dinî ıslahatçı akım Cedîdci ulemâ ile varlığını sürdürmüştür ve genç nesil medreselerin ıslahı için yeni usulün (usûl-i cedîde) gerektiği düşüncesine varmıştır (bk. CEDÎDCİLİK).

Eserleri. 1. Ġurfetü'l-ḫavâḳīn li-ʿurfeti'l-ḫavâḳīn (Kazan 1864). X-XII. yüzyıl Orta Asya tarihiyle ilgili otuz altı sayfalık Arapça bir risâle olup Karahanlılar'a dair önemli bilgiler içerir. 2. Gılâletü'z-zamân fî târîhi Bulgār ve Kazân (Kazan 1878). Bulgar ve Kazan hanlarının tarihine dair olup bu konuda tanınmış bir eser olan Hüsâmeddin Bulgarî'nin Tevârîh-i Bulgāriyye'sini eleştirmektedir. Mercânî'ye göre bu eser XI. yüzyılda değil XIX. yüzyılda yazılmış olup efsanevî ve yanlış bilgilerle doludur. Friedrich Wilhelm Radloff'un Rusça'ya tercüme edip 1877 yılında Kazan'da toplanan IV. Arkeoloji Kongresi'nde sunduğu bu risâle daha sonra Tatarca aslı ve Rusça çevirisiyle birlikte basılmıştır ("Oçerki istorii Bulgarskago i Kazanskago hanstva", Trudi çetvertogo arheologiçeskogo s'ezda v Rossii, Kazan 1884, I/2, s. 40-58). Kayyûm Nâsırî Gılâletü'z-zamân'a bir reddiye yazarak 1885'te kendi Kalindar'ında yayımlamıştır. 3. Vefiyyetü'l-eslâf ve taḥiyyetü'l-aḫlâf. İslâm tarihini, 6057 meşhur şahsiyetin hayat hikâyesini ve eserlerini içeren kronolojik sıraya göre düzenlenmiş yedi ciltlik Arapça bir kitaptır. Mercânî'nin otobiyografisini de kapsayan eserin ilk cildi Muḳaddimetü Vefiyyeti'l-eslâf ve taḥiyyeti'l-aḫlâf başlığıyla neşredilmiş (Kazan 1883), bazı parçaları Münteḫabü'l-Vefiyye adı altında yayımlanmıştır (Kazan 1297). 4. Müstefâdü'l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār (I, Kazan 1303/1885, 1897; II, Kazan 1900). İdil-Ural bölgesi müslümanlarının Bulgar Devleti'nin kuruluşundan XIX. yüzyıla kadarki

tarihini anlatan Tatarca bir eser olup müellifin vefatından altı ay önce tamamlanmıştır. Birinci kısımda Rus işgalinden önceki dönem incelenmekte, Bulgarlar üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Hazar, Burtas, Başkırt, Kıpçak ve Rus kavimlerinden bahsedilmekte, Saray Devleti, Kazan, Astrahan, Kırım, Sibir hanlıkları ile Nogay Ordası ve Kazak hanlarının tarihleri ele alınmaktadır. II. ciltte Tatar toplumsal kurumlarının XVIII ve XIX. yüzyıllardaki durumundan, buralarda görev yapan kimselerin hayat hikâyelerinden ve Tatar tüccarından söz edilmektedir. Eserin sonraki baskısında (Möstäfadelähbar fi ähvali Kazan vä Bolgar, sadeleştiren: Ä. N. Häyrullin, Kazan 1989) diğer hanlıkların anlatıldığı bölümler çıkarılmış, bazı olaylar kısaltılarak verilmiştir. 5. Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿani'l-ebṣâr bi-aġlâṭi tevârîḫi Bulgār ve ekâẕîbiha'ṣ-ṣarîḥa li-ẕevi'l-iʿtibâr. Hüsâmeddin Bulgarî'nin Tevârîh-i Bulgāriyye adlı eserini tenkit eden Arapça bir risâledir. Tatarcası Müstefâdü'l-ahbâr'ın I. cildinin sonunda yayımlanmıştır (s. 208-226). 6. el-Fevâʾidü'l-mühimme (Kazan 1297). Rusya'da Kur'an basımı tarihi ve baskı hataları hakkındadır. Bu Arapça eserde yazarın, General Kaufmann'ın Semerkant'ı işgali sırasında (1865) şehrin kütüphanesinden alınarak Petersburg Kütüphanesi'ne konulan kûfî hatlı mushafın ileri sürüldüğü gibi Hz. Osman'a ait olmadığına dair görüş ve düşünceleri de yer almaktadır. 7. Nâẓûretü'l-ḥaḳ fî farżiyyeti'l-ʿişâʾ ve in lem yeġibi'ş-şafaḳ (Kazan 1287/1870). Tataristan gibi kuzey ülkelerinde kısa gecelerde yatsı namazının kılınması gerektiğini anlatan Arapça bir kitaptır. Mercânî bu eserinde kelâmcıların iman ve mârifetullah konusundaki bazı görüşlerini de eleştirmektedir. Molla Abdullah adında bir kişi esere Müzhirü'l-kelimeti'l-cârûde hiye'lletî fi'n-Nâẓûre adıyla bir reddiye yazmış (Kazan 1874), bu kitap da Mercânî aleyhtarlığını körüklemiştir. 8. Ḥaḳḳu'l-maʿrife ve ḥüsnü'l-idrâk bimâ yelzemü fî vücûbi'l-fıṭr ve'l-imsâk (Kazan 1297/1880). Nâẓûretü'l-ḥaḳḳ'ın aleyhinde yazılan reddiyelere cevap niteliğinde olup daha çok İslâm hukuku meselelerini içermektedir. 9. el-Berḳu'l-vamîḍ fi'r-red ʿale'l-baġīḍ el-müsemmâ bi'n-naḳīḍ (Kazan 1305/1888). Bu Arapça eserin

önemli bir kısmı fıkha dair olup geri kalanı müstakil meseleler hakkındadır. 10. Kitâb fî Menâsiki'l-hac. Mercânî'nin hac yolculuğu sırasındaki hâtıralarını kaydettiği 120-130 sayfalık Kazan Tatarcası iki defterden biri olmalıdır; bunlardan biri Mekke ve Medine, diğeri İstanbul, İzmir ve Mısır izlenimlerini içermektedir. Rızâeddin b. Fahreddin'in Rihletü'l-Mercânî adı

altında yayımladığı Tatarca kitapçık (Kazan 1897, 1898) söz konusu hâtırattan yapılmış seçmelerin seyahatnâme tarzında tertibinden ibarettir. 11. el-Ḥikmetü'l-bâliġatü'l-cinniyye fî şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'l-Ḥanefiyye (Kazan 1888). Arapça eserde Selef âlimlerinin usulü ortaya konmaya çalışılmakta ve akaid konusundaki aklî ve naklî deliller incelenmektedir. 12. Ḥizâmetü'l-ḥavâşî li-iżâḥati'l-ġavâşî (Kahire 1306, 1322-1324; Kazan 1307/1889). Sadrüşşerîa'nın fıkıh usulüne dair et-Tavżîḥ ʿale't-Tenkīḥ adlı eserinin hâşiyesidir. 13. el-Ḥaḳḳu'l-mübîn fî meḥâsini evḍâʾi'd-dîn (Kazan 1307/1889, önceki eserle birlikte). 14. eṭ-Ṭarîḳatü'l-müs̱lâ ve'l-ʿaḳīdetü'l-ḥüsnâ (Kazan 1890). Kelâmcılarla yaptığı münazaralardan hareketle İslâmiyet'in felsefî unsurlarla bozulmamış saf anlayışını telkin eden Arapça bir eserdir. 15. el-ʿAẕbü'l-furât ve'l-mâʾü'z-zülâlü'n-nâfiʿ li-ġılleti revâmmi'l-ibrâz li-esrâri şerḥi'l-Celâl (İstanbul 1292, 1315, 1317, 1323). Adudüddin el-Îcî'nin el-ʿAḳāʾidü'l-ʿAḍudiyye'sine Devvânî'nin yazdığı şerhin hâşiyesidir. 16. ʿAḳīde muḫtaṣara (Mecmûʿatü'r-resâʾil içinde Kahire 1328/1910, s. 545-552). 17. Tenbîhü ebnâʾi'l-ʿaṣr ʿalâ tenzîhi enbâʾi Ebi'n-Naṣr. Her yüzyılda geleceğine inanılan müceddidlerden saydığı Abdünnasîr Kursavî'nin Buhara ulemâsıyla arasındaki ihtilâfı ele alır. Michael Kemper eserin Arapça metnini Almanca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır ("Šihābaddīn al-Marǧānī über Abū n-Naṣr al-Qurṣāwīs Konflikt mit den Gelehrten Bucharas", Muslim Culture in Russia and Central Asia içinde, ed. M. Kemper v.dğr., Berlin 2000, III, 353-383). 18. Muḫtaṣarü'n-Nücûmi'z-zâhire fî aḥvâli Mıṣr ve'l-Ḳāhire. İbn Tağrîberdî'nin en-Nücûmü'z-zâhire'sinin Arapça muhtasarıdır (İnstitut Istorii, Yazıka i Literaturi imeni Galimdjana İbragimova, Kazanskiy Filial Akademiya Nauk [İYALİ KFAN], f. 39, nr. 24).

Mercânî'nin ayrıca Cevâmiʿu'l-ḥikem ve ẕerâʾiʿu'n-niʿam min maḳālâti ʿAlî b. Ebî Ṭâlib, Teẕkiretü'l-münîb bi-ʿademi teẕkiyeti Ehli'ṣ-ṣalîb, Şerḥu muḳaddimeti'r-Risâleti'ş-Şemsiyye, Teḥârîr müfrede, el-Mes̱elü'l-aʿlâ, Kitâb fî mesâʾili'n-naḥv adlı eserleri olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mercânî, Müstefâdü’l-ahbâr fî ahvâli Kazân ve Bulgār, Kazan 1900, II, 42-60, 169, 357; Rızâeddin b. Fahreddin, Rihletü’l-Mercânî, Kazan 1897, s. 6-7; a.mlf., “Mercânî”, Mercânî (nşr. Sâlih b. Sâbit Ubeydullin), Kazan 1915, s. 382-416; a.mlf., Bolğar vä Qazan Törekläre, Kazan 1997, s. 161-206; M. Murad Remzi, Telfîkü’l-ahbâr ve telkīhü’l-âsâr fî vekāii Kazân ve Bulgār ve mülûki’t-Tatâr, Orenburg 1325, II, 478-482; a.mlf., “Muhakkik ve Allâme Damolla Şihâbüddîn el-Mercânî el-Kazânî Hazretleri”, Mercânî, s. 515-516; Burhâneddin Muhammed el-Mercânî, “Vâlid-i Muhteremimiz Hakkında Bazı Hâtırâtım”, a.e., s. 590-591; Şeher Şeref, “Mercânî’ning Tercüme-i Hâli”, a.e., s. 2-193; a.mlf., “Mercânî Hakkında Matbûât”, a.e., s. 620-621; Nurali Hasanoğlu, “Mercânî Hakkında Mülâhazâtım”, a.e., s. 436-438; Hâdi Atlasî, “Şihâb Hazret Kim İdi?”, a.e., s. 459-461; Yusuf Akçura, “Şihâbüddîn Mercânî İstanbul’da”, a.e., s. 417-426; a.mlf., Türk Yılı: 1928, İstanbul 1928, s. 346-350; Zeki Velidi [Togan], “Mercânî’nin Bir Eseri Toğrusunda Kayyûm Nâsırî”, Mercânî, s. 582-589; a.mlf., Hâtıralar, Ankara 1999, s. 51-52; Cemaleddin Velidî, Tatar Edebiyatının Barışı, Kazan 1912, s. 42-52; a.mlf., Oçerk istorii obrazovannosti i literaturı Tatar, Moskova 1923, s. 56-68; Abdurrahman Sa‘dî, Tatar Edebiyatı Tarihi, Kazan 1926, s. 66-69; Bekir Çobanzâde, Dînî Islahât ve Medenî İnkılâb, Akmescid 1927, s. 54-56, 58; Ch. W. Hostler, Turkism and the Soviets, London 1957, s. 120-121; Yahya G. Abdullin, Tatarskaya prosvetitel’skaya mısl’, Kazan 1976; Munir H. Yusupov, Şigabuddin Mardjani kak istorik, Kazan 1981; A. Bennigsen - S. E. Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union, London 1985, s. 38; Mardjani: Uçenıy, mıslitel’, prosvetitel’ (nşr. Yahya G. Abdullin), Kazan 1990; Aydar Yuzeev, Mirovozzrenie Ş. Mardjani i Arabo-Musul’manskaya Filosofiya, Kazan 1992; M. Kemper, “Šihābaddin al-Marğānī als Religionsgelehrter”, Muslim Culture in Russia and Central Asia (ed. M. Kemper v.dğr.), Berlin 1996, I, 129-165; a.mlf., Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien, 1789-1889: Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft, Berlin 1998, s. 429-465; Ahmet Kanlıdere, Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars (1809-1917). Conciliation or Conflict?, İstanbul 1997, s. 42-50, 65-67, 85-90, 96, 104; A. J. Frank, Islamic Historiography and ‘Bulghar’ Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia, Leiden 1998, s. 149-157; Märjani: Tarix häm Xäzerge Zaman: Xalıkara Konferansiyası Materialları, Kazan 1998; İbrahim Maraş, Türk Dünyasında Dinî Yenileşme, İstanbul 2002, s. 73-78; Nadir Devlet, “Kazanlı Tarihçi ve

Islahatçı Din Adamı: Şihâbeddin Mercânî", Kazan, II/5-8, İstanbul 1971-72 s. 8-19, 33-41, 64-79; Uli Schamiloglu, "The Formation of Tatar Historical Consciousness: Şihabäddin Märcani and the Image of the Golden Horde", CAS, IX/2 (1990), s. 39-49.

Ahmet Kanlıdere

MERCİ-i TAKLÎD

(مرجع تقليد)

İmâmiyye Şîası’nda fetvasına başvurulan en yetkili müctehid.

Sözlükte “taklid için müracaat edilecek kişi” anlamına gelen merci-i taklîd tabiri terim olarak İmâmiyye Şîası’nın çoğunluğu tarafından, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren benimsenen Usûlî fıkıh ekolünce ictihad derecesine sahip yetkin âlime verilen unvanı ifade eder. Sıradan mümin (âmmî) fürû-i fıkıh ve dinin ayrıntılı hükümleri hakkında, özellikle de yeni ortaya çıkan veya şüpheli olan durumlarda bu unvana sahip müctehidi takip etmek ve ona danışmak zorundadır. Bu tarz bir taklidin meşruiyeti hususunda hem aklî hem naklî deliller ileri sürülmüştür. Şeyh Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî (ö. 1919) döneminden itibaren namaz dahil bütün ibadetlerin ancak bir müctehidi taklidle geçerli olabileceği kabul edilmiştir. Taklid sadece dinen önemli sayılan amellerde zorunlu olmakla birlikte bunun dışında kalan birçok konuda da merciin rehberliğine başvurulduğu görülmektedir. Yalnız usûlü’d-dîn hususunda taklid câiz değildir. Merci olarak görev yapan müctehidler fürû ve ahkâm konularında rehberlik görevleri yanında zekât, humus ve sehm-i imâm gibi dinen farz kılınan ödemeleri de toplatır ve dağıtırlar. Cami, türbe ve medreselere bağlı vakıfların yönetimi de onlara verilebilir. Müctehidin merci makamına yükseldiğini gösteren zâhirî bir işaret de “âyetullah” unvanına eklenen “uzmâ” (en üstün) sıfatıdır.

Merci görevi yapabilecek bir müctehidde bulunması gereken şartlar şunlardır: Erkek olmak (kadınlar müctehidlik mertebesine erişebilirse de mercilik makamına gelemezler; azınlığın görüşüne göre ise diğer kadınlara merci olabilirler), bulûğ, akıl, iman (Şiî İmâmî olmak), tahâret-i mevlid (nesebi sahih olmak), adalet (farzları yerine getirip haramdan sakınmak). Aynı dönemde bütün bu şartları taşıyan birden fazla müctehid bulunduğunda mukallidin bunların içerisinden en âlim olanını seçip ona uyması gerekir. Ancak sıradan insanların bu seçimi yapması zor olduğundan iki dindar ve âlim zatın -aynı vasıflara sahip diğer iki kişinin

tavsiyesiyle çelişmeyen-tavsiyesine uyabilirler. Buna “taklidin tâlî şekli” denilebilir. Merci arayışındaki kişi, eğer bir müctehidin

en âlim olduğuna karar veremeyip tahminde bulunur ve ondan daha iyisine de ulaşamazsa o müctehidi taklit etmek zorundadır. Birkaç müctehidi aynı derecede diğer fakihlerden daha âlim görürse taklit edeceği mercii bunlar arasından seçmesi gerekir.

Bu prensipler büyük oranda teoriktir. Müctehidin merci-i taklîd olarak ortaya çıkmasında diğer pratik faktörler daha etkili olmuştur. Bunlar arasında en önemlisi öğrenim, siyasî çıkar veya akrabalık bağıyla bir müctehide bağlı daha alt seviyedeki âlimlerin onu bu makama tavsiye etmeleridir. Ayrıca bir müctehidin siyasete yakınlığı veya uzaklığı da merci olarak tercih edilmesine etkide bulunabilir. Coğrafî veya etnik faktörler de bazan önemli rol oynar. Meselâ Azerbaycanlılar’ın çoğu merci olarak Âyetullah Şerîatmedârî’yi takip eder; bununla birlikte İran’ın diğer bölgelerinde de onun siyasî ve içtimaî tercih bakımından çoğu muhafazakâr takipçileri vardır. Seyyid Muhammed Hüseyin Fazlullah’ı merci kabul edenler daha çok Lübnanlılar’dır. Hint-Pakistan Şiîleri’nin hemen hemen tamamı, Irak, Körfez ülkeleri, Lübnan ve Suriye’deki Şiîler’in çoğu Âyetullah Ebü’l-Kāsım Hûî’yi, onun 1992’deki vefatından sonra da Âyetullah Seyyid Ali Sîstânî’yi izler. Bir dönemde birçok merciin bulunması mümkün görülmekle birlikte bazı zamanlarda bir müctehidin bütün Şiî dünyası için tek merci-i taklîd (merci-i taklîd-i mutlak) olarak kabul edildiği de bilinmektedir. Şeyh Muhammed Hasan Necefî, Şeyh Murtazâ Ensârî, Hasan eş-Şîrâzî, Mirza Ebü’l-Hasan İsfahânî ve Âyetullah Hüseyin Burûcirdî bunlardandır. Merci-i taklîdlerin neredeyse hepsi Şiî ilimlerinin geleneksel merkezleri olan Necef, Kerbelâ ve Kum gibi şehirlerde oturmuştur; bunun tek istisnası Şîrâzî’dir ki 1875-1895 yılları arasında Sâmerrâ’da ikamet etmiş ve görevini oradan yürütmüştür.

Müctehidler arasından en âlimini belirlemek mümkün değilse veya tesbit edip kendisine müracaatta bulunmak imkânı olmazsa daha alt seviyedeki bir kişi (mef-dûl) merci seçilebilir. Taklîd-i meyyit (mer-ci öldükten sonra onun yazılı fetvalarına göre hareket etmek) câiz değildir. Ancak ölen âlimin ilim bakımından yaşayanlardan çok daha üstün olduğu kesin olarak biliniyorsa fetvalarına uyulabilir. Aynı anda birkaç merciin taklit edilmesi, ancak

aralarından hangisinin daha âlim olduğunun ayırt edilememesi durumunda câizdir; fakat en âlim belirlenebildiğinde ona dönmek gerekir. Başka bir merci-i taklîde uymaya başladıktan sonra önceki mercie kısmî dönüş câiz sayılmaz. Merci seçimi mutlaka ferdî olmalıdır; kadın kocasının, yetişkin genç de ailesinin merciine bağlanmak zorunda değildir.

Bir âlim genellikle "tavzîhu'l-mesâil" denilen ve "risâle-i ahkâm, risâle-i amelî" diye bilinen bir fetva kitabı neşrederek merci olduğunu ilân eder. Fürû-i fıkhın ana konularını özet şeklinde kapsayan bu eserlerde taklidle ilgili kurallar kısaca zikredildikten sonra ibadet ve muâmelâta dair meselelere yer verilir. Söz konusu el kitaplarının baş sayfasında "mutâbık bâ fetvâ-yi ..." ibaresi yer alır. Fakat bu, risâlede incelenen konuların fetva alınmak için sorulan sorulardan oluştuğu anlamına gelmez; sadece kitabın içindekilerin müellifin fıkhî görüşlerini yansıttığını ifade eder. Bazı eserlerde, kendisi amel eden kişinin dinî sorumluluğunu yerine getirmiş olacağını belirten "el-amel bi-hâzihi'r-risâle eş-şerîfe müczin ve mübriün ez-zimme inşâallāhu teâlâ" vb. bir ibare yer alır. İbadetlere ve muâmelâta dair fetvalarda bir merciden diğerine çok az farklılık görülmesi anılan eserlerin neredeyse kelimesi kelimesine birbirine benzemesi sonucunu doğurmuş, bu tarza ve geleneğe âşinalığı bulunmayanlar bunu intihal olarak yorumlamışlardır. Merciin kendi seçkin bakış açısını temsil eden ve bir soruya cevap niteliği taşıyan görüşleri ise genelde "mesâil-i difâ'" (saldırılara karşı müslüman toprakların savunma konuları) veya "mesâil-i müteferrika" başlıkları altında asıl metne ek olarak verilir (Humeynî, Risâle-i Aḥkâm, s. 326-335). Bu tür kitapların en seçkinleri arasında Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî'nin el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā'sı, Ebü'l-Hasan el-İsfahânî'nin Vesîletü'n-necât'ı, Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Tavżîḥu'l-mesâʾil'i, Humeynî'nin Risâle-i Aḥkâm veya Tavżîḥu'l-mesâʾil'i, Hûî'nin Minhâcü'ṣ-ṣâliḥîn, el-Mesâʾilü'l-müyessere ve el-Mesâʾilü'l-münteḫabe'si anılabilir. Halk bu kitaplara müracaat ederek taklid vazifesini yerine getirir ve gerektiği takdirde içindekileri anlamak için başkalarından yardım isteyebilir. Risâlede yer almayan dinî konularda ya bizzat merciin kendisine veya onun yetkili vekiline başvurmak gerekir. Mukallid, merciin zaman içerisinde fetvalarında yapacağı değişiklikleri de takip etmek zorundadır. Bütün bir taklid süreci, bilgide mukallidden üstün olmasından dolayı mercie bahşedilen otorite üzerine kurulmasına rağmen ne kapsamlı el kitapları ne ferdî fetvalar merciin fikirlerini dayandırdığı şey

konusunda bir delil sunar.

Merciden rehberlik etmesi istenen konular dolaylı veya dolaysız şekilde siyasî alana girdiğinde merci potansiyel olarak büyük bir siyasî güç konumuna gelir. Bununla birlikte birçok merci ya tabiatları gereği veya takvânın bunu yasakladığı inancıyla politikadan uzak durmuştur. İran'da Kaçarlar döneminde bazı mercilerin doğrudan siyasete müdahale ettiği görülür. Molla Ali Kanî'nin bir fetvası 1889'da Reuter imtiyazının, Hasan eş-Şîrâzî'nin fetvası da bir İngiliz şirketine verilen tütün hasat ve satış tekelinin 1891'de iptal edilmesine yol açmıştır. İran Meşrutiyet Devrimi sırasında 1905'ten 1909'a kadar anayasal hareketin lehinde ve aleyhinde sayısız fetva çıkarılmıştır. Âyetullah Burûcirdî'nin 1946-1961 yılları arasında süren merci-i taklîd-i mutlaklık görevi İran tarihinin olağan üstü çalkantılı bir dönemine denk gelmiş ve kendisinden siyasî alanda yaptığından daha fazla rehberlik etmesi beklenmiştir. Burûcirdî'nin vefatından sonra Kum, Necef ve Meşhed'de merciliğe lâyık birçok âyetullah bulunmasına rağmen merci-i taklîd-i mutlak olarak belli bir isim üzerinde uzlaşma sağlanamamıştır. Muhafazakâr eğilimli ulemâ Burûcirdî'nin siyaset dışı tutumunu devam ettirmek isterken daha radikal olanlar İslâm adaletini hâkim kılmak için siyasete ağırlık verilmesini savunmuştur. Bu sebeple mercilik müessesesinin ve fonksiyonlarının yeniden gözden geçirilmesi düşüncesi ön plana çıkmış ve 1962'de konuyla ilgili bir dizi etkin makale içeren Baḥs̱î der Bâre-i Merciʿiyyet ve Rûḥâniyyet adlı bir kitap yayımlanmıştır. Bu eserde Mehdî Bâzergân siyasî bilincin, kültürel ve bilimsel karmaşanın giderek arttığı bir çağda merci-i taklîdin rolünü tartışmaya açıyor (Baḥs̱î der Bâre-i Merciʿiyyet, s. 103-129), Âyetullah Seyyid Mahmûd Tâlekānî fetva neşrini merkezîleştirmenin olumlu ve olumsuz yönlerini sorguluyordu (a.g.e., s. 201-213). Seyyid Murtazâ Cezâirî, kısmen daha yeni bir düşünce olan en âlimin taklit edilmesi fikrini irdeleyerek eskiden âlimlerin en meşhur görüşünün

muteber sayıldığını dile getiriyor ve merciin fonksiyonlarının kendisine aktarılacağı bir heyet kurulmasını teklif ediyordu (a.g.e., s. 216-231). Bazı yazarlar da günümüz problemlerinin tek bir müctehidin kavrayamayacağı kadar karmaşık olduğunu, bu sebeple merci-i taklîd-i mutlak fikrinin bırakılıp onun yerine her müctehidin belli bir alanda uzmanlaşmasını ve sadece o alanda taklit edilmesini öneriyordu. Allâme Seyyid Muhammed

Hüseyin Tabâtabâî ise deneme kabilinden de olsa önde gelen fakihin geniş kapsamlı siyasî otoritesini (velâyet-i fakīh) ima ediyordu ki (a.g.e., s. 71-100) bu düşünce on yedi yıl sonra kurulacak olan İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasal temelini teşkil edecekti. Merciin siyasete mesafeli durmasını savunarak Burûcirdî'nin çizgisini sürdürenler genelde Necef'te Âyetullah Seyyid Muhsin Tabâtabâî, ondan sonra da Âyetullah Ebü'l-Kāsım Hûî etrafında toplanırken İran'daki siyasî gelişmeler bir merci olarak Humeynî'yi ön plana çıkarmıştır. 1963'ten İran İslâm Devrimi'ne kadar gelen süreçte Humeynî bu terimi, siyasî ıslahat ve devlet yönetimini de fakihin yetki alanı içine alacak şekilde yeniden yorumlayarak İran İslâm Cumhuriyeti'nin anayasal temeli haline getirmiştir. Bu anlayış, 2-3 Aralık 1979'da yapılan referandumla kabul edilen anayasanın 107. maddesinde şu şekilde ifadesini bulmuştur: "5. maddede belirtilen vasıflara sahip (çağın şartlarını bilen, âdil, dindar, cesur, yetenekli, yönetme kabiliyeti olan) bir fakih insanların çoğunluğu tarafından merci ve rehber sayıldığı takdirde -yüce merci-i taklîd ve devrim lideri Âyetullāhi'l-uzmâ İmam Humeynî'nin durumunda olduğu gibi-o kişi yönetme ve onun gerektirdiği bütün yükümlülükleri icra etme yetkisine sahiptir." Böylece taklid geleneği bir merci-i taklîdi en yüksek idarî güç makamına yükseltmekle sonuçlandı. Bununla birlikte Humeynî zamanın yegâne mercii değildi. Diğer mercilerin kendi bağlılarına verdikleri fetvalar bazan onun velî-i fakīh olarak verdiği kararlarla çelişmekteydi. Özellikle 1980-1981'deki toprak dağıtımı konusunda böyle bir durum ortaya çıkmış, idarî otoriteye sahip merciin fetvasının diğer mercilerin aynı konudaki farklı fetvalarından önce geleceği belirtilerek (Humeynî, İstiftâ'ât, I, 19) durumu açıklığa kavuşturma zarureti doğmuştu.

Uzun zaman rehberlikte Humeynî'nin vekili gözüyle bakılan merci-i taklîd Âyetullah Hüseyin Ali Muntazırî, 1988 yazında devrimi ve teşhis ettiği eksiklikleri açıkça eleştirince kendisini bu makamdan hayli uzaklaştırmış oldu. Ancak Humeynî Haziran 1989'da öldüğünde İran'daki diğer mercilerden hiçbiri siyasî yetenek bakımından onun yerini doldurabilecek durumda değildi. Günümüzde bu makamda oturan Seyyid Ali Hamaney bir müctehid olmakla beraber o sırada henüz merci olarak ortaya çıkmamıştı. Bunun üzerine anayasanın 107. maddesi değiştirilerek rehberin tanınmış bir merci olması şartı kaldırılmış ve değişiklik 28 Temmuz 1989'da yapılan referandumla kabul edilmiştir. Humeynî'den sonra hayattaki tek büyük

merci olan Âyetullah Ali Arâkī'nin Kasım 1994'teki ölümüyle Âyetullah Hamaney İran'daki birçok âlimin desteğiyle merciliğini ilân etmiştir. Böylece -artık anayasal bir gereklilik olmasa da-yine siyasî sistemin liderliğiyle mercilik görevi birleşmiş oldu. Merci olarak Hamaney'in bu makama getirdiği yenilik, kendisine teknik uzmanlık konularında tavsiyelerde bulunacak bir fetva konseyi tayin etmesi olmuştur. İran'da mesele resmen bu şekilde çözüme kavuşturulmuş görünse de merci-i taklîdin seçimi, yetkileri, devletle ve diğer mercilerle ilişkileri Şiî düşünce çevrelerinde hâlâ etkin biçimde tartışılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Baḥs̱î der Bâre-i Merciʿiyyet ve Rûḥâniyyet, Tahran 1341 hş.; Humeynî, er-Resâʾil, Necef 1384/1964; a.mlf., Risâle-i Aḥkâm (nşr. Âyetullah Rızvânî), Tahran 1359/1980, s. 326-335; a.mlf., İstiftâʾât, Kum 1375/1996, I, 19; M. Hüseyin Burûcirdî, Tavżîḥu'l-mesâʾil, Tahran, ts.; M. Cevâd el-Maǧniyye, Fıḳhü'l-İmâm Caʿfer eṣ-Ṣâdıḳ, Beyrut 1965, VI, 378-386; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley-Los Angeles 1969; a.mlf., "Fatvā", EIr., IX, 428-436; M. Bâkır es-Sadr, el-Fetâva'l-vâżıḥa, Beyrut 1403/1983, s. 87-121; G. Rose, "Velayete Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", Religion and Politics in Iran (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 166-188; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, An Introduction to Shī'ī Law, London 1984, tür.yer.; M. Kâzım et-Tabâtabâî, el-ʿUrvetü'l-vüs̱ḳā, Beyrut 1404/1984, I, 3-24; Wilayah and Marjaiyyah Today, Houston 1995; M. Hüseyin Fazlullah, el-Mesâʾilü'l-fıḳhiyye, Beyrut 1416/1995, I-II; Âyetullah Hamaney, Ecvibetü'l-istiftâʾât, Beyrut 1416/1996, I-II; Ahmad Kazemi Moussavi, Religious Authority in Shi'ite Islam, Kuala Lumpur 1996; a.mlf., "The Establishment of the Position of Marja'iyyet-i Taqlid in the Twelver-Shi'i Community", Ir.S, XVIII/1 (1985), s. 35-51; a.mlf., "The Institution-alization of Marja'-i Taqlîd in the Nineteenth Century Shi'ite Community", MW, LXXXIV (1994), s. 279-299; The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja' Taklîd (ed. L. S. Walbridge), Oxford 2001; A. K. S. Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja'

al-Taqlīd in the Religious Institution”, St.I, XX (1964), s. 115-135; J. Eliash, “The Ithnāʻasharī-Shīʻī Juristic Theory of Political and Legal Authority”, a.e., XXIX (1969), s. 17-30; N. Calder, “Judicial Authority in Imāmī Shīʻī Jurisprudence”, British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, VI/2, Durham 1979, s. 104-108; a.mlf., “Accommodation and Revolution in Shiʻite Jurisprudence: Khomeini and the Classical Tradition”, MES, XVIII (1982), s. 3-22; a.mlf., “Marjaʻ Al-Taqlīd”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), New York 1995, IV, 45-48; L. Clarke, “The Shiʻī Constriction of Taqlīd”, Journal of Islamic Studies, XII/1, Oxford 2001, s. 40-64; J. Calmard, “Mardjaʿ-i Taḳlīd”, EI² (İng.), VI, 548-556; R. P. Mottadeh, “Wilāyat al-faqīh”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, IV, 320-322.

Hamid Algar

MERCİDÂBIK MUHAREBESİ

Osmanlılar ile Memlükler arasında 922 (1516) yılında yapılan savaş.

Suriye ve Mısır'ın Osmanlılar'ın eline geçmesiyle sonuçlanacak bir dizi savaşın ilki ve en önemlisi olan bu meydan muharebesi, Hz. Dâvûd'un makamının bulunduğuna inanılan Dâbık sahrasında cereyan etmiştir. Burası Halep'in yaklaşık 38 km. kuzeyinde Antakya'dan Menbic'e giden yol üzerinde, Kuveyk ırmağı kenarındaki Dâbık adlı yerleşme biriminin yakınında yer alır. Merc Arapça'da "otlak, çayırlık, düz yer" anlamına gelmekte olup "Dâbık sahrası, Dâbık çayırlığı" karşılığında buraya Merc-i Dâbık denmiştir. Bazı hadislerde Rumlar'ın buraya kadar gelmesiyle kıyamet alâmetlerinin belireceği şeklinde atıf yapılan Dâbık'ın tarihi oldukça eskiye gider. Bölgenin Asurîler tarafından Dabigu diye adlandırıldığı belirtilir. Emevîler (Mervânîler) ve Abbâsîler döneminde Bizans'a karşı yapılan akınlarda askerî bir üs haline gelen Dâbık, Arap kaynaklarına göre Halife Süleyman b. Abdülmelik'in Bizans'a yönelik seferi sırasında Suriye ordularının ana karargâhı olmuştur. Halife de bir süre Dâbık'ta bulunmuş ve 99'da (717) yine burada vefat etmiştir. Hârûnürreşîd'in aynı sahrada karargâh kurduğu, Mirdâsîler'den Mahmud'un 457 Recebinde (Haziran 1065) amcası Atıyye'yi burada mağlûp edip Halep'e girdiği, 491'de (1098) Franklar

Antakya'yı ele geçirdiklerinde Musul hâkimi olan Kürboğa'nın onlara karşı yine bu mevkide ordu topladığı bilinmektedir. Memlükler devrinde Anadolu'ya yapılan askerî harekâtlarda ana üs olma özelliğini koruyan Mercidâbık asıl şöhretini Osmanlılar ile Memlükler arasında meydana gelen savaşla kazanmıştır. Osmanlı hâkimiyeti sırasında Dâbık'ın küçük bir yerleşme yeri olduğu, 926'da (1520) Azâz nahiyesine bağlı olup on dokuz hâne nüfusu bulunduğu, bu nüfusun 932'de (1526) otuz iki hâneye çıktığı anlaşılmaktadır.

Çaldıran Savaşı ile doğudaki en önemli rakibini sindiren Yavuz Sultan Selim'in Doğu ve Güneydoğu Anadolu'ya hâkim olmak için giriştiği faaliyetler, aynı bölgede önemli bazı şehirleri elinde bulunduran Memlük

Sultanı Kansu Gavri'yi endişelendirmeye başlamıştı. İki devlet arasında II. Bayezid döneminde (1481-1512) Çukurova bölgesinde baş gösteren çatışmaların yol açtığı gerginliğin, Dulkadıroğulları meselesinin ve Hicaz bölgesine yönelik Osmanlı siyasetinin er geç yeni bir çekişmenin kaynağı olacağı her iki tarafça da bekleniyordu. Osmanlılar, görünüşte Safevî etkisini yok etmek için Doğu Anadolu'da hızlı bir harekât sürdürürken bir yandan da gelişmeleri yakından izleyen Memlükler'in tepkisini anlamaya çalışıyorlardı. Memlükler ise Şah İsmâil'e karşı Osmanlılar'ın kazandığı başarının ardından bölgede oluşan boşluğu doldurmaya ve yeni duruma uyum sağlamaya çabalıyor, sınır boylarındaki askerî harekâtı dikkatle takip ediyorlardı. Yavuz Sultan Selim, Anadolu'ya tam hâkim olmanın yolunu Memlük etkisini ortadan kaldırmakta görüyordu. Daha da ileri giderek Suriye ve Mısır'ın ele geçirilmesinin kendisini İslâm dünyasında tek bir lider haline getireceğini, bunun da tarihî ticaret yollarında tam bir denetim kurma yolunu açacağını, mukaddes yerler üzerinde nüfuz tesis ederek İslâm dünyasının güçlü bir koruyucusu sıfatını kazanacağını hesaplıyordu. Öte yandan mukaddes yerlere karşı oldukça ciddi boyutlara ulaşan Portekiz tehdidi karşısında zorlanan Memlükler'in yerini almakla, bu hıristiyan tehdidine daha kuvvetli bir karşılıkta bulunarak Haremeyn'i koruma ve kollama misyonunu üstlenmeyi de planlamıştı.

Memlük Sultanı Kansu Gavri, Yavuz Sultan Selim'in siyasî teşebbüslerinin farkına varmış, sınırlarında cereyan eden mücadeleye sessiz kalmayarak bir taraftan Şah İsmâil ile irtibat kurduğu gibi bir taraftan da bizzat kendi kuvvetleriyle Şam bölgesine hareket etme hazırlıklarına başlamıştı. Şah İsmâil'in elçisini kabul etmesi ve onlarla irtibat kurması, Yavuz Sultan Selim'e öteden beri planladığı sefer için önemli bir fırsat ve bahane sağladı. Dönemin Osmanlı kaynakları, Osmanlı padişahının başlangıçta doğrudan Memlükler üzerine yürüme niyetini açığa vurmadığını, o sırada Safevîler'in Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki faaliyetleri ve bu arada Şah İsmâil'in bölgeye yolladığı kuvvetlerin başında bulunan Karahan'ın Diyarbekir'i geri alma teşebbüsleri karşısında buraya yönelik bir sefer açma kararı verdiğini belirtirler. Sünnî bir devlete karşı gerekçesiz olarak savaş açmanın getireceği tepkileri hesap eden Yavuz Sultan Selim, muhtemelen bu niyetini giriştiği diplomatik faaliyetler sonrasında sınır boylarında Memlük ordusuyla karşılaştığı ve savaşın kaçınılmaz bir hale geldiği bir sırada açık olarak ilân etmiştir.

Karahan’ın Diyarbekir havalisine yollandığını öğrenen Yavuz Sultan Selim vezîriâzamlığa getirdiği Hadım Sinan Paşa’yı önden bölgeye gönderdi (25 Rebîülevvel 922 / 28 Nisan 1516). Sinan Paşa yol boyunca gerekli hazırlıkları yaparak ilerlerken kendisi de 4 Cemâziyelevvel’de (5 Haziran) İstanbul’dan hareket etti. Memlük sultanı, Sinan Paşa’nın hareketini öğrenince 50.000 kişilik bir kuvvetle yanında Halife Mütevekkil-Alellah, dört mezhep kadıları ve Osmanlı şehzadesi Kasım olduğu halde Halep’e gitmek üzere yola çıktı (16 Rebîülâhir / 19 Mayıs). Memlük kaynakları, onun Dulkadıroğulları arasındaki mücadeleyi gözetmek ve Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmâil’in arasını bulmak bahanesiyle yola çıktığını, bir taraftan Osmanlı-Safevî mücadelesinin galibinin Mısır üzerine yöneleceği beklentisi içinde olduğunu, Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferi için Dulkadırlı Şehsuvaroğlu Ali Bey ve kendisiyle bağlantısı olan Halep Valisi Hayır Bey tarafından teşvik edildiğini belirtir. İbn İyâs ise Kansu Gavri’nin kölelerinden Hoşkadem’in efendisiyle olan anlaşmazlığı sebebiyle kaçıp Osmanlı ülkesine sığındığını ve Mısır’daki durumu Yavuz Sultan Selim’e anlatarak onu sefer için harekete geçirdiğini yazar. Yine İbn İyâs, Kansu Gavri’nin muhtemel bir Osmanlı saldırısı karşısında Şah İsmâil ile gizlice ittifak kurduğuna da temas eder (Bedâʾiʿu’z-zühûr, V, 35). Memlük elçileri dönüş yolundayken (Rebîülâhir 922 / Mayıs 1516) bir Osmanlı ajanı durumu öğrenerek İstanbul’a haber vermişti.

Kansu Gavri’nin sınır boylarına hareketiyle önemli bir taktik hatası yaptığı üzerinde durulursa da aslında mukadder olan Osmanlı tehdidini önden karşılamak ve arkadaki güçlere zaman kazandırmak amacıyla acele olarak Halep’e gitmeyi gerekli gördüğü, Şah İsmâil ile irtibat kurup Osmanlılar için caydırıcı bir güç gösterisinde bulunmak istediği söylenebilir. Safevîler ile müşterek bir harekât planladığına dair herhangi bir ipucu olmamakla birlikte Venedik kaynaklarına göre Şah İsmâil 60.000 askeriyle Memlükler’e katılmak için hareket etmiş, ancak Diyarbekir ile Suriye arasındaki el-Bîre Geçidi’ne Yavuz Sultan Selim’in asker yerleştirmesi sebebiyle ilerleyememişti. Şah İsmâil’in mücadeleyi uzaktan izlemesi, Mısır seferi boyunca da herhangi bir harekete teşebbüs etmemesi, Osmanlılar tarafından oldukça abartılan Memlük-Safevî ittifakının aslında hiç de sağlam temellere oturmadığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Yavuz Sultan Selim’in Sünnî bir devlet olarak Memlükler’i

Safevîler ile iş birliği yapmak suretiyle dinden çıkmış Râfizî bir konuma düştükleri iddiası ile suçlaması, hatta bu yolda savaşın meşrû görüldüğüne dair fetva alması psikolojik bakımdan etkili olmuş görünmektedir. Belki de bu töhmet, Kansu Gavri'yi ciddi bir şekilde Safevîler'le birlikte hareket etme konusunda tereddüde düşürmüştür.

Yavuz Sultan Selim, İstanbul'dan çıkmadan önce hareket planının Safevîler'e karşı olduğunu bildirmek için Rumeli Kazaskeri Molla Zeyrekzâde Rükneddin ile Karaca Paşa'yı Memlük sultanına gönderdi. Kendisi Kayseri üzerinden Elbistan'a gitti ve burada Sinan Paşa ile buluştu. Bundan önce Akşehir'de iken 25 Cemâziyelevvel'de (26 Haziran) Safevîler'in Koçhisar'da yenilgiye uğratıldığı haberi Karahan'ın kesik başı ile kendisine ulaşmış, o da bunu bir mektupla birlikte Kansu Gavri'ye göndermişti. Ayrıca bu sırada Kansu Gavri'nin Halep'e vardığı haberi de geldi (25 Temmuz). Gerçekten de Kansu Gavri 10 Cemâziyelâhir'de (11 Temmuz) Halep'e girmiş ve Yavuz Sultan Selim'in hareketlerini izlemeye çalışmış, bu arada Osmanlı elçileriyle görüşmüş ve Moğolbay'ı Osmanlı padişahına yollayarak karşılık vermişti. Osmanlı elçileri 10 Receb'de

(9 Ağustos) Tûcan dere konağında Osmanlı ordugâhına ulaştıklarında beş gün önce alınan Mısır seferi kararını öğrendiler. Kansu Gavri'nin durumu hakkında padişaha bilgi verdiler. Artık seferin Mısır üzerine olacağı duyurulmuştu ve Memlük sultanı Safevîler'in hâmisi olmakla (hâmi-i küfr) suçlanıyordu. Tohma çayı kenarında alınan savaş kararının ardından Osmanlı ordusuna yeni katılımlar oldu. Bu arada Malatya civarından Antep'e doğru hareket edilirken padişaha suikast düzenleme amacında oldukları tesbit edilen tüfekli dört cündi yakalanmış, Yavuz Sultan Selim bunların Kansu Gavri tarafından gönderildiği kanaatiyle ona sert bir mektup yollamıştı (Hadîdî, s. 402). Ordu Antep'e giderken 19 Receb'de (18 Ağustos) Antep hâkimi Yûnus Bey kalenin anahtarlarını padişaha teslim etti. İki gün sonra Antep'te yapılan divanda savaş görüşüldü ve harekât planları hazırlandı, ertesi gün de taktik hazırlıklara ağırlık verildi. 24 Receb'de (23 Ağustos) Tel Habeş konağına ulaşan orduya ertesi gün çarpışmaların başlayacağı duyuruldu. Bu arada Memlük ordusu da Halep'ten yola çıkarak Mercidâbık sahrasında konaklamıştı.

25 Receb 922 (24 Ağustos 1516) Pazar sabahı iki ordu karşı karşıya geldi.

Osmanlı ordusu ile Memlük ordusu asker sayısı bakımından hemen hemen birbirine eşitti. Bazı kaynaklarda ordu mevcudunun 120.000 dolayında olduğu belirtilirse de bunun 80.000'e (12.000 tüfekli yeniçeri, 30.000 kapıkulu merkezde, 20.000 Anadolu, 20.000 Rumeli kuvveti sağ ve sol kanatta olmak üzere: bk. Hadîdî, s. 398-408) ancak ulaştığı tahmin edilmektedir. Memlük ordusu da 70-80.000 dolayında idi. Osmanlı ordusunun merkezinde padişahla Vezîriâzam Sinan Paşa ve kapıkulu askerleri yer almıştı. Tüfekle donatılmış olan yeniçerilerin önüne 300 kadar top arabası zincirlerle birbirine bağlanarak hat oluşturulmuş ve toplar dizilmişti. Sağ kolda Anadolu Beylerbeyi Zeynel Paşa, Karaman Beylerbeyi Hüsrev Paşa, Dulkadırlı Şehsuvaroğlu Ali Bey ve Ramazanoğlu Mahmud Bey; sol kolda Rumeli Beylerbeyi Yûsuf (Küçük Sinan) Paşa, Rum Beylerbeyi Mehmed Paşa, Diyarbekir Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa ve Mengli Giray oğlu Saâdet Giray'ın kuvvetleri bulunuyordu. Şükrî-i Bitlisî, savaşın hemen başında vezirlerden Sinan Paşa ile Yûnus Paşa'nın birbiriyle padişahın huzurunda sert bir şekilde tartıştığını ve sonra sağ kola Sinan Paşa'nın, sol kola Yûnus Paşa'nın yollandığını belirtir (Selimnâme, s. 253-254). Memlük ordusunda ise sağ tarafta Şam nâibi Sıbay, sol kolda Halep nâibi Hayır Bey'in kuvvetleri yer almıştı. Nitekim savaş başladığında Halep nâibinin süvarileri Anadolu, Şam nâibinin kuvvetleri de Rumeli koluna saldırmıştı. Memlükler'de de ateşli silâhlar vardı, fakat bunları savaş sırasında etkili şekilde kullanmadılar. Sert süvari hücumlarıyla Osmanlı ordusunu kolayca dağıtabileceklerini düşünüyorlardı. Ateşli silâhlardan nefret eden Memlük askerî grupları cengâverliğin kılıçla belirlenebileceğini haykırarak meydan okuyorlardı.

İlk hücum Memlük kuvvetlerince gerçekleştirildi. Bunlar top ve tüfek atışlarıyla önce biraz kayıp verdilerse de sonra yelpaze gibi açılarak sağ ve sol kola saldırdılar. Osmanlı kanatları bu seri hücumla sarsıldı ve geriledi. Bunun üzerine kanatlar merkezden takviye edildi, tüfekçilerin devreye girişiyle Memlük saldırısı durduruldu. Bazı Osmanlı kaynaklarına göre Rumeli askeri koluna saldıran Şam nâibi Sıbay (Keşfî Mehmed Çelebi'ye göre Pîr Budakoğlu Arslan) çarpışırken atından düşürülüp öldürülmüş, bu kolda bozgunluk emâreleri görülünce Halep nâibi savaşın kötüye gittiğini anlayıp hemen geri çekilmiş ve Osmanlı merkez kuvvetleri Memlük sultanı üzerine yürüyerek onları dağıtmıştı. İkindiye kadar süren çarpışmaların ardından Osmanlılar galip geldiler. Memlük ordusu geri çekilip dağıldı.

Aralarında belli başlı büyük emîrlerin de bulunduğu birçok Memlük kumandanı esir alındı ya da maktul düştü. Bazı araştırmalarda Hayır Bey ile Canbirdi Gazâlî'nin hıyanet edip sultanın öldüğünü orduda ilân etmeleriyle Memlük kuvvetlerinin dağıldığı belirtilirse de bu doğru değildir. Aslında dönemin kaynaklarına göre Dulkadırlı Abdürrezzak Bey ile Halep Emîri Hayır Bey kaçarken Yûnus Paşa tarafından yakalanıp padişahın huzuruna getirilmişti. Bunlar ordugâhta Canbirdi Gazâlî'yi görmüştü. Padişah daha sonra Canbirdi ile Hayır Bey'i geri göndererek dağılan Memlük kuvvetlerinin durumunu öğrenmek istemişti. Yani bu gelişmeler savaşın bitiminden sonra olmuştu. Öte yandan bazı Memlük kaynaklarında Kansu Gavri'nin "celban" ve "karânîsa" denilen Memlük askerî gruplarından kendilerine güvenmediği karânîsayı öne sürdüğü, yanında tuttuğu celbanın ise ilk hücumu yapma şerefinin kendilerine verilmemesinden dolayı alınarak yeterli ölçüde savaşmadığı belirtilir.

Savaş sonunda içlerinde esir düştükten sonra itaat etmeyen bazı emîrlerin de bulunduğu 2000 kadar Memlük askeri idam edildi. Bir bölümü de serbest bırakıldı. Kansu Gavri'nin durumu araştırıldı ve onun kaçarken âniden rahatsızlanıp atından düşerek ölmüş olduğu öğrenildi. Ardından padişah Halep'e girdi. Şehirde bulunan Abbâsî halifesini kabul ederek ona iyi muamelede bulundu. Burada padişah adına hutbe okundu. Ardından Hama, Humus, Şam gibi şehirler teslim oldu ve buralara hemen birer sancak beyi tayin edildi.

Mercidâbık Muharebesi Osmanlılar'a Suriye, Lübnan ve Filistin'in hâkimiyetini sağlayarak Mısır yolunu açmış, Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki şehirlerde Osmanlı hâkimiyetini sağlamlaştırmış, dolaylı olarak Safevîler'in beklentilerini boşa çıkarmış, Memlük Sultanlığı'nın tarih sahnesinden silinişinin ilk önemli adımını oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 245, 247; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 35-65; Şükrî-i Bitlisî, Selimnâme (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 242-

259; Keşfî Mehmed Çelebi, Selimnâme (haz. Abdurrahman Sağırlı, yüksek lisans tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 75-90; Hadîdî, Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 398-408; Lutfî Paşa, Târih (nşr. Kayhan Atik), Ankara 2001, s. 222-230; İbn Tolun, İʿlâmü'l-verâ (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dımaşk 1984, s. 229-230; İbn Zünbül, Vâḳıʿatü's-Sulṭân el-Ġavrî maʿa Selîm el-ʿOs̱mânî (nşr. Abdülmünʿim Âmir), [baskı yeri yok] 1997 (Edebü'l-harb), s. 13-47; Celâlzâde Mustafa Çelebi, Selimnâme (nşr. Ahmet Uğur - Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 173-189; Çerkezler Kâtibi Yûsuf, Târîh-i Mısr, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2146, vr. 25b-35b; "Mısır Seferi Rûznâmesi" (Feridun Bey, Münşeat içinde), I, 450-451; "Haydar Çelebi Rûznâmesi" (a.e. içinde), I, 478-480; Hasan-ı Rûmlû, Aḥsenü't-tevârîḫ: A Chronicle of the Early Safawis (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda 1931, I, 159-161; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 324-336; Hammer (Atâ Bey), IV, 193-195; Selâhattin Tansel, Yavuz Sultan Selim, Ankara 1969, s. 118-146; a.mlf., "Silahşor'un Fetihnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri", TV, I/2 [17] (1958), s. 295-311; Muhammed Harb Abdülhamid, I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi: XVI. Asır Osmanlı-Memluklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik (doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., s. 105-120; Enver Çakar, XVI. Yüzyılda Halep Sancağı (1516-1566), Elazığ 2003, s. 349, 381; Halil Edhem, "Mısır Fethi Mukaddematına Âid Mühim Bir Vesika", TTEM, XVII/19 [96] (1928), s. 30-36; R. Hartmann, "Dâbık", İA, III, 446; E. Honigmann, "Merc Dâbık", a.e., VII, 751-752; M. Cavid Baysun, "Merc Dâbık Muhârebesi", a.e., VII, 752-754.

Feridun Emecen

MERDÂVÎ, Ali b. Süleyman

(علي بن سليمان المرداوي)

Ebü’l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî (ö. 885/1480)

Hanbelî fakihi.

Ebü’l-Yümn el-Uleymî -bizzat Merdâvî’den nakledildiğine göre-817 (1414), Sehâvî ve Şevkânî ise yaklaşık 820 (1417) yılında Nablus’a bağlı Merdâ beldesinde doğduğunu belirtir. Merdâvî, gençlik döneminde Halîl şehrine giderek Şeyh Ömer el-Mücerred Zâviyesi’nde kaldı ve burada Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Daha sonra Dımaşk’ın Sâlihiye semtindeki Şeyhülislâm Ebû Ömer Medresesi’nde tahsil gördü. Bu sebeple Dımaşkī ve Sâlihî nisbeleriyle de anılır. Takıyyüddin İbn Kundüs el-Ba‘lî, Burhâneddin İbn Müflih, Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. İbrâhim et-Trablusî, Şehâbeddin Ahmed b. Yûsuf el-Merdâvî, Ebû Şa‘r Zeynüddin Abdurrahman b. Süleyman, Ebü’r-Rûh Îsâ el-Bağdâdî ve Ebü’l-Kāsım en-Nüveyrî gibi hocalardan fıkıh, usul ve Arap dili okudu. Bu arada İbn Nâsırüddin, Şemseddin es-Sîlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kerekî, Zeynüddin İbnü’t-Tahhân, Şehâbeddin İbn Abdülhâdî gibi hocalardan hadis, hesap ve ferâizle ilgili dersler aldı. Hocası Burhâneddin İbn Müflih’in ölümünün ardından onun derslerini devam ettiren Merdâvî aynı zamanda Dımaşk’ta Hanbelî kadılığı yaptı. Ömrünün sonuna doğru bu görevinden ayrılan Merdâvî’nin öğrencileri arasında İbnü’l-Mibred ve Mısır Kādılkudâtı Bedreddin Muhammed b. Muhammed es-Sa‘dî gibi fakihler ve kadılar bulunmaktadır. Merdâvî, 6 Cemâziyelevvel 885 (14 Temmuz 1480) tarihinde Dımaşk’ta Sâlihiye semtinde vefat etti ve Kāsiyûn Mezarlığı’na gömüldü.

Eserleri ve görüşleriyle Hanbelî mezhebi tarihinde önemli bir yere sahip olan Merdâvî “şeyhülislâm” ve “şeyhülmezheb” lakaplarıyla anılmış, mezhepte fetva ve hüküm onun görüşleri doğrultusunda verilmiştir. Haccâvî ve İbnü’n-Neccâr gibi müteahhir Hanbelî âlimlerinin eserlerinde “kādî” lakabıyla Merdâvî kastedilir. İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿ ini şerh, tashih ve

tenkih ettiği için kendisine “münakkih” lakabı da verilmiştir (Abdülkādir Bedrân, s. 409).

Eserleri. 1. el-İnṣâf fî maʿrifeti’r-râciḥ mine’l-ḫilâf ʿalâ meẕhebi’l-İmâmi’l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, I-XII, Kahire 1374-1378/1955-1958; Beyrut 1406/1986). Muvaffakuddin İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿ adlı eserinin geniş bir şerhi olan bu çalışmada Merdâvî mezhepte tercih edilen, sahih veya asah kabul edilen görüşleri delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Ebü’l-Yümn el-Uleymî eseri el-İtḥâf diye kısaltmıştır. Merdâvî, 867 (1463) yılında tamamladığı şerhini 872’de (1468) et-Tenḳīḥu’l-müşbiʿ fî taḥrîri aḥkâmi’l-Muḳniʿ fî fıḳhi imâmi’s-sünne Aḥmed b. Ḥanbel adıyla ihtisar etmiştir (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb, Kahire, ts.). Bu ihtisar Hanbelî literatüründe önemli bir yere sahip olmuş ve üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Haccâvî, esere dair Ḥavâşi’t-Tenḳīḥ fi’l-fıḳh ʿalâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla bir hâşiye yazmış (nşr. Yahyâ b. Ahmed el-Cürdî, Kahire 1412/1992; Medine 1416/1995), Takıyyüddin İbnü’n-Neccâr el-Fütûhî de buna bazı ekleme ve çıkarmalarla Müntehe’l-irâdât fî cemʿi’l-Muḳniʿ maʿa’t-Tenḳīḥ ve’z-ziyâdât isimli kitabını telif etmiştir (I-III, Beyrut, ts., [Buhûtî’nin şerhi Deḳāʾiḳu üli’n-nühâ ile birlikte], nşr. Abdullah b. İbrâhim ez-Zâhim, [doktora tezi, 1400/1980], el-Câmiatü’l-İslâmiyye, Medine; nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Düheyş, Mekke 1416/1995). Buhûtî, Müntehe’l-irâdât üzerine Deḳāʾiḳu üli’n-nühâ li-şerḥi’l-Müntehâ adında bir şerh yazmıştır (I-III, Beyrut, ts.; ayrıca bu eser Şerḥu Müntehe’l-irâdât adıyla basılmıştır, I-III, Beyrut, ts.; Riyad 1380/1960; I-IV, Kahire 1319-1320 [Keşşâfü’l-ḳınâʿın kenarında]). Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şüveykī, İbn Kudâme’nin el-Muḳniʿi ile Merdâvî’nin et-Tenḳīḥ’ini et-Tavżîḥ fi’l-cemʿ beyne’l-Muḳniʿ ve’t-Tenḳīḥ adıyla birleştirmiştir (nşr. Nâsır b. Abdullah b. Abdülazîz el-Meymân, I-III, Mekke 1418/1997). 2. Taḥrîrü’l-menḳūl fî tehẕîbi ʿilmi’l-uṣûl. Merdâvî 877’de (1472) kaleme aldığı, Hanbelî mezhebinin temel usul kitaplarından biri olan eserini et-Taḥbîr fî şerḥi’t-Taḥrîr adıyla şerhetmiştir (nşr. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn, İvaz b. Muhammed el-Karanî ve Ahmed b. Muhammed b. Sâlih es-Serrâh, I-VIII, Riyad 1421/2000). Takıyyüddin İbnü’n-Neccâr, kitabı önce Muḫtaṣarü’t-Taḥrîr (el-Kevkebü’l-münîr) adıyla ihtisar etmiş, daha sonra el-Muḥteberü’l-mübteker şerḥu’l-Muḫtaṣar (Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr) ismiyle üzerine bir şerh yazmıştır. Bu şerhi Muhammed Hâmid el-Fıkī neşretmişse de (Kahire 1372/1953) neşir

eksik bir nüshadan yapıldığı için eserin ancak üçte biri kadardır. Muhammed ez-Zühaylî ve Nezîh Hammâd çeşitli nüshalarına dayanarak geniş dipnotlar, hâşiyeler ve çeşitli fihristler ilâvesiyle eserin ilmî neşrini gerçekleştirmişlerdir (I-IV, Dımaşk 1400-1402/1980-1982). 3. Taṣḥîḥu'l-fürûʿ. İbn Müflih'in Kitâbü'l-Fürûʿ adlı eserini tamamlayıcı nitelikte bir çalışma olup Ali b. Abdullah Âl-i Sânî (Katar 1379/1960) ve Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1388/1967, Şemseddin İbn Müflih'in Kitâbü'l-Fürûʿu ile birlikte) tarafından yayımlanmış, ikincisini daha sonra Abdüllatîf Muhammed es-Sübkî tashih etmiştir (Beyrut 1402/1982, 1405/1985). Bunların dışında kaynaklarda Merdâvî'nin el-Künûzü (el-Ḥuṣûnü)'l-muʿaddetü'l-vâḳıye min külli şidde (dua ve evrâdla ilgili), Şerḥu'l-Âdâb, el-Menhelü'l-ʿaẕbü'l-ġazîr fî mevlidi'l-Hâdi'l-Beşîri'n-Neẕîr, el-Menhelü'l-ʿaẕb fî şerḥi esmâʾi'r-rab adlı eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, I, 3-5; a.mlf., Taṣḥîḥu'l-fürûʿ (İbn Müflih, Kitâbü'l-Fürûʿ içinde, nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut 1405/1985, neşredenin girişi, I, 8-21; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 225-227; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1370/1951, II, 108, 126; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1997, V, 290-298; a.mlf., ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, II, 682-683; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 357; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VII, 340-341; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, I, 446; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, II, 739-743; Muhammed eş-Şattî, Muḫtaṣaru Ṭabaḳâti'l-Ḥanâbile (nşr. Fevvâz ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1986, s. 76-77; Abdülkâdir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 409, 434, 439-441, 461; Brockelmann, GAL Suppl., II, 130;

Îżâḥu’l-meknûn, I, 134, 331; II, 389, 450, 594; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü’l-baḥs̱i’l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 375-378; Kâmil Cemîl el-Aselî, “Mücîrüddîn el-ʿUleymî el-Ḥanbelî: Müʾerriḫu’l-Ḳudüs, naṣṣun cedîd ʿan ḥayâtih ve naṣṣu ẕeyli kitâbihi’l-Ünsi’l-celîl”, Dirâsât, XII/8, Amman 1405/1985, s. 122; Ferhat Koca, “Hanbelî Mezhebi”, DİA, XV, 531, 541-542.

Ferhat Koca

MERDÂVÎ, Yûsuf b. Muhammed

(يوسف بن محمّد المرداوي)

Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Muhammed b. Abdillâh el-Merdâvî (ö. 769/1367)

Hanbelî fakihi, kādılkudât.

Yaklaşık 700 (1301) yılında Dımaşk'ta doğdu. Ebû Bekir İbn Abdüddâim, Kādılkudât Takıyyüddin Süleyman b. Hamza, Şemseddin İbn Müsellem, Fâtıma bint Abdurrahman el-Ferrâ, Hediyye bint Asker ve Necmeddin el-Kuhfâzî gibi hocalardan hadis, fıkıh, usul ve Arap diliyle ilgili dersler aldı. Tahsilini tamamladıktan sonra el-Câmiu'l-Muzafferî'de ders okuttu ve fetva vermeye başladı. Talebeleri arasında damadı Şemseddin İbn Müflih'in adı anılmaktadır. Kadı Alâeddin İbnü'l-Müneccâ'nın Ramazan 750'de (Kasım 1349) ölümü üzerine Şam Hanbelî kadısı (kādılkudât) oldu ve bu görevini Ramazan 767 (Mayıs 1366) tarihine kadar sürdürdü. Öğrencilere karşı yumuşak, idarecilere karşı sert tavırlarıyla tanınan Merdâvî'nin giyim kuşam gibi bazı hususlarda sıra dışı davranışlar sergilediği kaydedilir. Merdâvî 8 Rebîülevvel 769'da (2 Kasım 1367) Sâlihiye'de vefat etti ve Kāsiyûn Mezarlığı'nda Muvaffakuddin İbn Kudâme'nin türbesine gömüldü.

Eserleri. 1. el-Vâżıḥu'l-celî fî naḳżi ḥükmi İbn Ḳāḍi'l-Cebel el-Ḥanbelî. Merdâvî bu eserini, Hanbelî âlimi İbn Kādi'l-Cebel'in el-Münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf adlı eserinde belirttiği, harap olmamış vakıfların satılamayacağına dair görüşlerine reddiye olarak yazmış ve herhangi bir maslahat sebebiyle vakfın satışının câiz olacağını savunmuştur (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Küveyt 1409/1989; Mecmûʿ fi'l-münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf içinde). 2. Kifâyetü'l-müstaḳniʿ fî edilleti'l-Muḳniʿ. İbn Kudâme'nin el-Muḳniʿinin şerhi niteliğinde olan eser kaynaklarda Eḥâdîs̱ü'l-aḥkâm, Muḫtaṣaru Eḥâdîs̱i'l-aḥkâm ve el-İntiṣâr adlarıyla da anılmaktadır (nşr. Abdullah b. Muhammed b. Âyid ez-Zehrânî [yüksek lisans tezi, I-III, 1411/1990], Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa,

Mekke).

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf b. Muhammed el-Merdâvî, el-Vâżıḥu'l-celî fî naḳżi ḥükmi İbn Ḳāḍi'l-Cebel el-Ḥanbelî (Mecmûʿ fi'l-münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf içinde, nşr. M. Süleyman el-Eşkar), Küveyt 1409/1989, s. 125-136; İbn Kādi'l-Cebel, el-Münâḳale ve'l-istibdâl bi'l-evḳāf (a.e. içinde), s. 47-48; Zehebî, el-Muʿcemü'l-muḫtaṣ (nşr. M. Habîb el-Hîle), Tâif 1408/1988, s. 301; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 470; İbnü'l-Irâkī, eẕ-Ẕeyl ʿale'l-ʿİber (nşr. Sâlih Mehdî Abbas), Beyrut 1409/1989, I, 100, 193, 244-245; II, 294-295; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 145-147; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 332; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Caʿfer el-Hasenî), Dımaşk 1370/1951, II, 42-43; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Hasan İsmâil Merve), Beyrut 1997, V, 128-130; a.mlf., ed-Dürrü'l-münaḍḍad fî ẕikri aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Kahire 1412/1992, II, 542; İbn Tolun, el-Ḳalâʾidü'l-cevheriyye fî târîḫi'ṣ-Ṣâliḥiyye (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dımaşk 1401/1981, II, 494-496; İbn Humeyd, es-Süḥubü'l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi'l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, III, 1177-1179.

Ferhat Koca

MERDÂVÎC b. ZİYÂR

(مرداويج بن زيار)

Ebü'l-Haccâc Merdâvîc b. Ziyâr b. Verdânşâh el-Cîlî (ö. 323/935)

Ziyârî hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı (928-935).

Baba tarafından Ârî kökenli Gîlliler'in (Cîlî) Dâhil bölgesinde yaşayan asil bir koluna, anne tarafından Rûyân ispehbedlerine mensuptur. Zamanın diğer hânedanları gibi Ziyârîler de sonraları, İslâm öncesi tanınmış bir nesebe bağlanmak isteğiyle Ziyâr'ın babası Verdânşah'ın Sâsânî İmparatoru Hüsrev zamanında Gîlân kralı olan Argūş Ferhâdân'ın soyundan geldiğini iddia etmiştir.

Zeydî Hükümdarı Hasan el-Utrûş'un (914-917) ardından çıkan iç savaşlar esnasında Taberistan'ı ele geçirmek isteyen Esfâr b. Şîreveyh, o sıralarda Sâmânîler'in yanında bulunan Merdâvîc b. Ziyâr'dan hizmetine girmesini istedi. Böylece Esfâr'ın ordu kumandanı olan Merdâvîc (315/927) Taberistan'a yürüdü ve Rey'den gelen Dâî Hasan b. Kāsım'ı Âmül yakınında yenerek öldürdü (316/928). Esfâr ile Merdâvîc, Taberistan'ın büyük bir kısmını işgal ettikten sonra arkasından Rey, Kazvin, Zencan, Ebher, Kum ve Kerec gibi diğer bazı Cibâl vilâyetlerini zaptettiler. Aynı yıl içerisinde Merdâvîc, Esfâr'ın halka aşırı şekilde zulmetmesinin yol açtığı tepkiyi kendi lehine değerlendirerek Zencân'da bağımsızlığını ilân etti ve Esfâr'ı Kazvin'den uzaklaştırıp (muhtemelen 319'da da [931] ortadan kaldırıp) tahtını ele geçirdi. Daha sonra Güneybatı İran'daki Abbâsî halifeliği topraklarına hâkim olmak için girişimde bulundu ve Halife Muktedir-Billâh'ın gönderdiği orduyu Hemedan'da mağlûp ederek Dînever, Karmîsîn (Kirmanşah) ve İsfahan'a hâkim oldu (319/931). Ardından Halife Muktedir-Billâh'a elçi yollayıp bu toprakların mukātaa yoluyla kendisine verilmesini istedi. Yaptığı teklif bazı şartlarla kabul edildi ve halife onun hâkimiyetini onaylayıp hil'at ve bayrak gönderdi. Bu önemli başarılardan cesaret alan Merdâvîc 321 (933) yılında Deylemli lider Mâkân b. Kâkî'nin üzerine yürüdü ve onu yenerek Taberistan'ın geri kalan kısımlarını ve

Cürcân'ı ele geçirdi. Bunun üzerine, kısa bir süre sonra Büveyhî Devleti'ni kuracak olan Ebü'l-Hasan Ali b. Büveyh ile (İmâdüddevle) kardeşi Ebû Ali Hasan (Rüknüddevle), Mâkân b. Kâkî'nin ordusundan ayrılıp Merdâvîc'in hizmetine girdiler. Aynı yıl Merdâvîc, Sâmânî Emîri Nasr b. Ahmed kendisine karşı harekete geçince Rey'in elinde kalması şartıyla Cürcân'ı ona bırakmayı ve yıllık vergi ödemeyi kabul etti (İbnü'l-Esîr, VIII, 263).

Merdâvîc Sâmânîler'le uğraşırken Kerec'e vali tayin ettiği Ebü'l-Hasan Ali b. Büveyh halifeye bağlı Fars bölgesine hâkim olarak Şîraz'a yerleşip müstakil hareket etmeye başladı (322/934). Bunun üzerine Merdâvîc Rey'den İsfahan'a geldi ve Hûzistan'ı ele geçirmek için buraya bir ordu gönderdi. Merdâvîc'in amacı Ali b. Büveyh'in Irak'a geçip halifeyle buluşmasını engellemek ve onu Hûzistan'daki askerleriyle kendi kuvvetleri arasında sıkıştırarak etkisiz hale getirmekti. Râmhürmüz'e giren Merdâvîc'in kuvvetleri Abbâsî kumandanı Yâkūt'u yenip bölgenin merkezi Ahvaz'ı ele geçirdi (Şevval 322 / Eylül-Ekim 934). Fakat Ali b. Büveyh, Merdâvîc'in Ahvaz'ı ele geçirdiğini duyunca tehlikeyi anladı ve onun adına hutbe okutup kendisini metbû tanıdı; yıllık vergi ödemeyi kabul ettiği gibi ayrıca teminat olarak kardeşi Ebû Ali el-Hasan'ı da İsfahan'a rehin gönderdi.

Merdâvîc Rebîülevvel 323'te (Şubat 935) İsfahan'da, eski İran bayramlarından Sezak'ın kutlanması sırasında hizmetinde bulunan bir grup Türk askeri tarafından öldürüldü. Suikastın düzenlenmesinde onun, ordusunda sayıları 4000'i geçen Türkler'e karşı son derece kötü davranmasının, birçoklarını öldürtüp (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 20, 62; Mes'ûdî, IV, 382; İbn Miskeveyh, I, 313; Gerdîzî, s. 22-23)

kendilerini Deylemli ve Gîlli askerleri korumak için savaşlarda ön saflara yerleştirmesinin etkili olduğu rivayet edilmektedir (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 62). Suikastta yer alanlar arasında sonraki yıllarda Bağdat'ta emîrü'l-ümerâ olan Tüzün ve Beckem'in de bulunduğu belirtilmektedir (a.g.e., s. 20, 62; Mes'ûdî, IV, 383; İbn Miskeveyh, I, 315; Gerdîzî, s. 23; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, XI, 297; İbnü'l-Esîr, VIII, 301). Merdâvîc'in katlinin hilâfet sarayında planlandığına dair söylenenler ise İbn Miskeveyh'in de belirttiği gibi büyük bir ihtimalle uydurmadır (Tecâribü'l-ümem, I, 310).

Başarılı bir kumandan ve fırsatları değerlendirmesini bilen bir lider olan Merdâvîc özellikle Deylemli askerler üzerinde ciddi bir otorite kurmuş ve onları kendisine bağlamayı başararak (a.g.e., I, 316) Deylem'deki hâkimiyetini Güney İran'a kadar genişletmiştir. Bir ara Rey'de iken Dâî Ebû Hâtim er-Râzî'nin tesiriyle İsmâilîliği benimsemişse de daha sonra bundan vazgeçmiş ve İsmâilîler'i şiddetle tenkit etmiştir (Güner, s. 187; Stern, BSOAS, XXIII [1960], s. 65-66). Merdâvîc'in Abbâsî karşıtlığının arkasında Zeydî-Şîa kültürünün etkisinden çok Deylemliler'in IV. (X.) yüzyıla kadar İslâm'a girmemeleri sebebiyle eski İran'a ve onun ihtişamına dair bilinçlerinin canlı kalmasının rol oynadığını söylemek gerekir. Bununla beraber Merdâvîc iktidarını kurarken gerçekçi bir politika uygulayarak Abbâsî hilâfetini tanımış ve sikkelerinde halifelerin ismine yer vermiştir. Çağdaşları tarafından son derece gaddar bir kişi olarak nitelendirilen Merdâvîc'in Cibâl vilâyetlerinin zaptı sırasında binlerce insanı öldürttüğü söylenmektedir (Mes'ûdî, IV, 379, 380, 381; İbn Miskeveyh, I, 379). Gerek çağdaşı olan gerek daha sonra gelen tarihçiler, onun Abbâsî hilâfetini yıkıp eski İran Devleti'ni canlandırmak için planlar yaptığını yazmaktadır. Fakat âni ölümü hayallerinin de sonu olmuştur. Onun ölümü, Bağdat Abbâsî sarayında inşad edilen bir şiirde Mecûsîlik ateşinin sönmesi şeklinde değerlendirilmiştir (Ebû Bekir es-Sûlî, s. 22).

Merdâvîc, uzun sayılmayacak iktidarı süresinde yoğun bir askerî faaliyet içinde bulunduğundan ilim ve kültürle fazla ilgilenememişse de Ebû Bekir er-Râzî ile İsmâilî âlimlerinden Ebû Hâtim er-Râzî arasındaki meşhur tartışmanın Rey'de Merdâvîc'in huzurunda yapıldığı rivayet edilir (Güner, s. 187; Stern, BSOAS, XXIII [1960], s. 65-66). Merdâvîc'den sonra kardeşi Veşmgîr ve bunun soyundan gelenler Ziyârî hânedanını Hazar denizi bölgesinde bir güç olarak tutmaya devam ettiler.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir es-Sûlî, Aḫbâru'r-Râżî-Billâh ve'l-Müttaḳī-Lillâh (nşr. J. H. Dunne), Beyrut 1403/1983, s. 20, 22, 62; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb

(Abdülhamîd), IV, 374-375, 377, 378, 379, 380-381, 382, 383; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Kahire 1391/1971, I, 322-324; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, I, 161, 162, 213, 228-229, 275, 276-277, 279, 280, 283, 296, 297, 299, 301-302, 310, 313, 315, 316, 317, 318, 379; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr, [baskı yeri yok] 1327, s. 22-23; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, el-Münteze῾ mine'l-Kitâbi't-Tâcî (Aḫbâru eʾimmeti'z-Zeydiyye içinde, nşr. W. Madelung), Beyrut 1987, s. 14, 15, 36, 37, 38-39; Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî, Tekmiletü Târîḫi'ṭ-Ṭaberî (Taberî, Târîḫ [Ebü'l-Fazl] içinde), XI, 251, 252, 265, 269, 292, 293, 294, 297; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 205, 214, 215, 216; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 175-176, 189-190, 192, 193-194, 197-198, 211, 227, 229, 246-247, 263, 268, 269, 270, 275, 285-286, 298, 301, 302; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1345 hş./1996, s. 68 vd.; W. Madelung, "Minor Dynasties of Northern Iran", CHIr., IV, 209-212; a.mlf., "Abû Ishâq al-Sâbî on the Alids of Tabaristân and Gîlân", JNES, XXVI (1967), s. 39, 40-41, 43-44; a.mlf., "The Assumption of the Title Shâhânshâh by the Bûyids and 'The Reign of the Daylam (Dawlat Al-Daylam)' I", a.e., XXVIII (1969), s. 86, 87, 88; Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti, İzmir 1999, s. 187; V. Minorsky, "La domination des dailamites", Publications de la société des études iranniennes et de l'art persan, sy. 3, Paris 1932, s. 3, 8-9, 10; S. M. Stern, "The Early Ismâ'ilî Missionaries in North-West Persia and in Khorasan and Transoxania", BSOAS, XXIII (1960), s. 65-66; a.mlf., "The Coins of Amul", Numismatic Chronicle, VII (1967), s. 220-221; M. Nazım, "Merdâvîc", İA, VII, 757; C. E. Bosworth, "Mardāwīdj", EI^2 (İng.), VI, 539.

Ahmet Güner

MERDEÎLER

(bk. CERÂCİME).

MERDUD

(المردود)

Zayıf rivayetleri ifade etmek üzere kullanılan hadis terimi.

Sözlükte “reddedilmiş” anlamına gelen merdûd kelimesi, terim olarak “senedinde kopukluk bulunması veya râvilerinden birinin ya da birkaçının zayıf olması gibi sebeplerden dolayı sağlam olmama ihtimali yüksek rivayet” mânasında kullanılmaktadır. “Sahih ve hasen hadisin özelliklerini taşımayan rivayet” diye de tarif edilmiştir. Makbul hadisin karşıtı olan merdud reddedilmesi gereken bütün zayıf hadis çeşitlerini ifade etmektedir. Birbirine muhalif iki hadisten tercihe şayan görülmeyeni gösteren şâz ve münker terimleriyle birlikte “merdud şâz” ve “merdud münker” şeklinde kullanıldığı da görülmektedir.

Merdud kelimesi, bir hadis çeşidi olarak ortaya çıkmadan önce de aynı kökten gelen başka tabirlerle birlikte cerh lafzı olarak kullanılmıştır. Ebû Hâtim’in naklettiğine göre Fellâs, Ömer b. Riyâh el-Abdî’nin güvenilir bir kişi olmadığını ifade etmek için “hüve reddün = O merduddur” demiştir (İbn Hacer el-Askalânî, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VII, 393). Çok yaygın olmamakla birlikte bu kökten “rudde hadîsühû = Hadisi reddolunmuştur”; “reddû hadîsehû = Hadisini reddetmişlerdir” ve “merdûdü’l-hadîs = Hadisi reddedilmiştir” şeklinde değişik cerh lafızları ortaya çıkmış ve IV-VI. (X-XII.) yüzyıllarda kullanılmıştır. Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mütekaddimîn hadis usulcüleriyle onlardan sonra gelen İbnü’s-Salâh, Nevevî, Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī gibi usul âlimlerinin eserlerinde merdud teriminin geçmemesine karşılık İbn Hacer el-Askalânî’nin hadisleri taksim ederken ona yer vermesi, merdudu hadis çeşidi olarak ilk defa onun kullandığını ve daha sonra yaygınlaştığını göstermektedir. İbn Hacer, yaptığı taksimde mütevâtir dışında kalan haberleri makbul ve merdud olmak üzere ikiye ayırmış, sahih hadislere makbul, herhangi bir illet sebebiyle zayıf sayılan hadislere de merdud ismini vermiş, bununla bütün zayıf hadis çeşitlerini kastetmiştir (Nüzhetü’n-naẓar, s. 47, 77 vd.). Buna göre senedinden bir veya birkaç

râvisi düşen muallak, münkatı‘, mu‘dal, mürsel, müdelles gibi hadislerle râvilerinden birinin veya birkaçının ahlâkî ve dinî kusurları (adâlet) ya da zabt yönünden cerhedilmeleri neticesinde ortaya çıkan metrûk, münker, muallel, müdrec, maklûb, muztarib, musahhaf ve muharref gibi zayıf hadis çeşitlerinin tamamı merdudun kapsamına girmektedir.

Bu terimin kapsamına dahil edilen zayıf hadis çeşitlerinin sayısı hakkında farklı rakamlar ortaya atılmış, İbn Hibbân'a dayanarak İbnü's-Salâh bunların kırk dokuz kısım (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41), Zeynüddin el-Irâkī kırk iki kısım (Fetḥu'l-muġīs̱, s. 49-51) olduğunu söylemiş, bu sayıyı altmış

üçe çıkaranlar olduğu gibi Yahyâ b. Muhammed el-Münâvî zayıf hadislere dair risâlesinde merdud hadisin kapsamına girmeye müsait zayıf hadis çeşitlerini nazarî olarak 129 kısma ayırmış, bunlardan seksen bir çeşidinin örneği bulunmasa da vukuunun mümkün olduğunu söylemiştir (Süyûtî, I, 179). Ancak hadis usulü eserlerinde üzerinde durulan merdud hadis çeşidi on beş civarındadır.

“Merdûdü'l-hadîs” ile bu kökten gelen diğer cerh lafızları Zeynüddin el-Irâkī'ye göre cerhin üçüncü, Şemseddin es-Sehâvî'ye göre dördüncü mertebesinde bulunur. Bu lafızlardan biriyle cerhedilen râvinin hadislerinin prensip olarak alınmayacağı, yazılmayacağı ve dinî konularda delil kabul edilmeyeceği söylenmekle beraber birçok zayıf hadis çeşidinin genel adı olan merdud hadisin dinî meselelerde delil olup olmayacağı konusunda kesin bir görüş bulunmamaktadır. Zayıf hadis çeşitleri derece ve değer bakımından birbirinden farklı olup bazan bir kısmının kusurlarını çeşitli yollarla gidermek mümkündür. Ayrıca belli şartlardaki zayıf hadislerle bazı durumlarda amel edilebileceğine dair görüşler bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 41; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 49-51; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/ 1992, s. 47, 77 vd.; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb,

Beyrut 1404/1984, VII, 393; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 62, 179; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. Salâh b. Muhammed b. Uveyza), Beyrut 1417/1997, I, 222-229; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 153; a.mlf., Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 80, 178-204; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu'l-Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 61-66; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 112, 397-398; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 215-216; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 116; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 86-94; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 217, 320.

Mehmet Efendioğlu

MERFÛ

(المرفوع)

Hz. Peygamber’e nisbet edilen söz ve haber anlamında hadis terimi.

Merfû‘ kelimesi sözlükte “yukarı kaldırmak, yükseltmek” anlamına gelen ref‘ masdarından ism-i mef‘ûldür. Ref‘ kelimesi erken dönemlerden beri “bir sözü, bir haberi bir kimseye nisbet etme” mânasına kullanılmaya başlanmış (Müsned, V, 153; Müslim, “Îmân”, 312, “Ṭahâret”, 87; Abdürrezzâk es-San‘ânî, IX, 290), zamanla “bir sözü, bir haberi Resûl-i Ekrem’e nisbet etme” şeklindeki terim anlamını kazanmıştır (Müslim, “Eşribe”, 77). Merfû diye nitelenen bir rivayetin senedinin bulunup bulunmaması, sahih veya uydurma olması arasında fark yoksa da bir rivayete merfû dendiğinde onun kesinlikle Hz. Peygamber’e aidiyeti belirtilmiş olur.

Bir hadis Resûlullah’a açıkça veya dolaylı şeklide nisbet edilebilir. “Hz. Peygamber şöyle buyurdu, şöyle yaptı” diye nakledilen rivayetler merfû olduğu gibi bir sahâbîden “yerfauhû (yerfau’l-hadîse): onu/hadisi yükseltiyor”; “yeblüguhû (yeblügu bi’l-hadîsi): onu / hadisi ulaştırıyor”; “yenmîhi (yenmi’l-hadîse): onu / hadisi nisbet ediyor”; “yüsnidühû: onu isnat ediyor”; “ye’s̱üruhû: onu naklediyor”; “rafaahû: onu yükseltti”; “ravâhu: onu rivayet etti”; “merfûan: merfû olarak”; “rivâyeten: rivayet olarak” diye nakledilen hadisler de açık merfû sayılır. Ancak yukarıdaki ifadeleri söyleyen tâbiî ise onun bu tür rivayetleri mürsel olur.

Sahâbînin “es-sünnetü kezâ” (Bu konuda sünnet şöyledir); “mine’s-sünneti kezâ” (Şöyle yapmak sünnettendir); “ümirnâ ve nühînâ” (Şunu yapmamız emredildi, şunu yapmamız yasaklandı) şeklindeki sözleri, Hz. Peygamber’in vefatından sonra söylenmiş olsa da âlimlerin çoğunluğuna göre hükmen merfû sayılır. Bu sözleri, hayatında genel olarak veya belli bir konuda Resûl-i Ekrem’den başka âmiri bulunmayan bir sahâbînin söylemesi halinde onun merfû olacağında görüş birliği bulunduğu gibi bunları nakleden hadislerin müsned sayılmasında da hadisçiler arasında

ihtilâf yoktur.

Sahâbînin, “Hz. Peygamber zamanında şöyle derdik, şöyle denirdi, şöyle yapardık, şunda bir sakınca görmezdik” şeklindeki sözleri de âlimlerin çoğunluğu tarafından hükmen merfû sayılırken böyle bir hadiste dile getirilen sözden ve işten Resûl-i Ekrem’in bilgisi bulunduğunu gösteren bir açıklama varsa onun merfû olacağında ittifak edilmiştir. Birçok âlim bu tür ifadelerde “Hz. Peygamber zamanında” kaydını gerekli görmediğinden bazı âlimler o takdirde hadisin mevkuf olacağını söylemişlerdir. Bu tür ifadelerin merfû veya mevkuf sayılabilmesi için söz konusu meselenin çoğu zaman bilinip bilinmemesine bakılacağını söyleyenler de vardır. Buna göre çoğu zaman bilinebilecek bir şeye dair rivayetler merfû, aksi halde ise mevkuf sayılır.

Diğer din mensuplarından bilgi nakletmeyen bir sahâbînin geçmiş ve gelecek zamanla veya yapılması özel bir sevap yahut ceza gerektiren işlerle ilgili açıklamaları hükmen merfû kabul edilir. Çünkü bunlar akılla bilinemeyecek, ictihad konusu olmayacak bilgilerdir (bk. MEVKUF). Sahâbînin sebeb-i nüzûlle ilgili tefsirleriyle küfür ve isyan sebebi gösterdiği şeyleri birçok âlim hükmen merfû saymıştır. Bununla beraber -yukarıda belirtildiği şekilde-haberin hükmen merfû olduğunu gösterdiği kabul edilen lafızlarla nakledilmiş hadislerin açık ifadelerle Resûlullah’a nisbet edilmesi yine de uygun görülmemiştir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 154-155).

Bir hadisin merfû olduğunu dolaylı şekilde anlatmanın bazı sebepleri vardır. Sahâbînin hadisi Hz. Peygamber’e nisbet ederken kullandığı ifade veya Hz. Peygamber’in kullandığı lafız hatırlanmayabilir, hadisin merfû olduğunda şüphe bulunabilir yahut hadisi kısaltma gereği duyulabilir. Hadisin merfû olduğunu dolaylı olarak anlatmada, dinin ikinci kaynağı olan sünnet ve hadisin Resûl-i Ekrem’e nisbet edilmesinin büyük sorumluluk gerektirdiği anlayışı da etkili olmuştur. Bu sebeple birçok râvi, bir haberi Hz. Peygamber’e nisbet etmektense onu bir sahâbîye nisbet etmenin daha kolay olduğunu belirtmiştir. Ancak bütün hadisçilerin bu konuda aynı titizliği gösterdiği söylenemez. Nitekim İmam Şâfiî, hocası İmam Mâlik’in, merfû mu mevkuf mu olduğu konusunda tereddüt edilen bir hadisi mevkuf saymayı tercih ettiği halde diğer râvilerin bunun aksini yaptığını belirtmektedir (Alâî, s. 44). Öte yandan sahâbîler çok defa Resûl-i Ekrem’in

hadislerini iktibas ederek kendi sözleri gibi kullanırlardı. Bu ve benzeri sebeplerle hadis kitaplarında zaman zaman bir sözün bir yerde Hz. Peygamber'e, başka bir yerde bir sahâbîye nisbet edildiği görülebilmektedir. Bununla beraber sonraki dönemlerde bir kısım söz ve fiillerin yanlışlıkla veya bilerek Resûlullah'a nisbet edildiği de bir gerçektir. Bu tür nisbetleri yanlışlıkla ve çokça yapanlara "raffâ'", bilerek yapanlara "vazzâ'" denilmiştir. Sahâbe ve tâbiîn sözlerinin sonradan Hz. Peygamber'e nisbet edildiği ve bunun İmam Şâfiî'nin merfû hadisi öne çıkarma gayretlerinden sonra arttığı iddiası ciddi

hiçbir delile dayanmamakta olup bilerek veya yanlışlıkla ref' olayı sahâbe döneminden itibaren âlimlerin farkında olduğu bir durumdu. Nitekim İmam Şâfiî'den çok önce yaşamış olan Ali b. Zeyd b. Cüd'ân (ö. 131/748), Yezîd b. Ebû Ziyâd, İbrâhim b. Müslim el-Hecerî (Süfyân b. Uyeyne'nin hocası) ve Velîd b. Müslim ed-Dımaşkī'nin raffâ' olduklarına işaret edilmiştir.

Hadisçiler merfû kelimesini başka mânalarda da kullanmıştır. Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber'e özellikle sahâbînin nisbet ettiği söz ve fiillere merfû denileceğini ifade etmişlerdir. İbnü'n-Nefîs gibi bazı âlimlere göre ise merfû Resûl-i Ekrem'e muttasıl bir senedle izâfe edilen hadistir (bk. MÜSNED).

Merfû kelimesi açıkça veya dolaylı bir şekilde mürsel karşılığında kullanıldığında "muttasıl merfû" kastedilir. Ebû Dâvûd'un, "Bu hadisi merfû olarak sadece Îsâ rivayet etti. Halbuki o diğer râvilerde mürsel olarak bulunmaktadır" sözü ile Tirmizî'nin, "Bu hadisi merfû olarak sadece Îsâ b. Yûnus'un rivayetinden biliyoruz" sözünde kelime bu mânaya gelmektedir (Şemseddin es-Sehâvî, I, 118). Hadisçiler arasında merfû yerine "eser" kelimesi yaygın bir şekilde kullanılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 153; Müslim, "Îmân", 312, "Ṭahâret", 87, "Eşribe", 77; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî),

Beyrut 1970, IX, 290; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Muhammed el-Hâfız et-Tîcânî), Kahire 1972, s. 58; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 41, 43; Zehebî, el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1412, s. 41; Alâî, Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 44; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʻ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, II, 515-539; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker, İstanbul 1306, s. 56; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱ (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 117, 118, 127, 154-155; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 183 vd.; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Ḳafvü’l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi’l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 89 vd.; Ali el-Kārî, Şerḥu Şerḥi Nuḫbeti’l-fiker, İstanbul 1327, s. 165, 188, 190; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 371, 372; Emîr es-Sanʻânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Medine, ts. (el-Mektebetü’s-selefiyye), I, 254, 262, 265, 266; Leknevî, Ẓaferü’l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 210; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), s. 67; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 217; G. H. A. Juynboll, Hadis Tarihinin Yeniden İnşâsı (trc. Salih Özer), Ankara 2002, bk. Dizin; a.mlf., “Rafʿ”, EI² (Fr.), VIII, 397-398.

Abdullah Aydınlı

MERGANÎ

(bk. SEÂLİBÎ, Hüseyin b. Muhammed).

MERGĪNÂN

(مرغينان)

Özbekistan'ın Fergana idarî bölümünde şehir.

Siriderya nehrinin güneyindeki küçük ırmaklardan Mergilân-Say'ın kıyısında muhtemelen IX. yüzyılın sonlarında kurulmuştur; nüfusu 150.000'dir (2004). IV. (X.) yüzyılda Fergana havzasının Nesyâ es-süflâ (Aşağı Nesyâ) bölgesindeki en önemli şehirlerden biri olan Mergīnân (bugün Mergilân), aynı yüzyıl coğrafyacılarından Muhammed b. Ahmed el-Makdisî tarafından camisi çarşıdan uzak küçük bir şehir olarak tanıtılır. V. (XI.) yüzyıldan itibaren önem kazanmaya başlayan Mergīnân ilk Sâmânî sikkelerinin basıldığı yer olarak bilinmektedir. Burada Doğu Karahanlı hükümdarlarından Tuğrul Karahan Mahmud ile oğlu Tuğrul Tegin Ömer de sikke bastırmıştır. VI. (XII.) yüzyılda yaşayan Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî ve VII. (XIII.) yüzyılda yaşayan Yâkūt el-Hamevî de kendi dönemlerinde Mergīnân'ın Fergana havzasının en ünlü şehirlerinden biri olduğunu söylemektedir. Bâbürlü hânedanının kurucusu ve ilk hükümdarı Bâbür ise (1526-1530) Mergīnân'ı Endican'ın güneybatısında ürünü bereketli, nar ve eriği fevkalâde güzel, avı ve kuşu bol bir şehir olarak tanıtır (Vekāyi', I, 2-3). Daha sonraki kaynaklarda Mergīnân'ın Mergīlân imlâsıyla yazıldığı görülmekte ve bu değişikliğin bölgede oturan Tacikler'in üzerine Özbekler'in gelmesiyle ortaya çıktığı sanılmaktadır (İA, VII, 760). Mergīnân Moğollar'ın, Timurlular'ın, Şeybânîler'in, Hocalar'ın ve 1711 yılından itibaren Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetinde kaldı; Hokand Hanlığı döneminde ipek ve pamuk üretimiyle meşhur oldu.

Buhara'da hüküm süren Mangıt hânedanından Muzaffereddin Han (1860-1885) tahta çıktığında Ruslar'ın teşvikiyle Mergīnân'ı Hokand Hanlığı'ndan aldı; ancak şehir daha sonra Ruslar tarafından herhangi bir direnişle karşılaşmadan işgal edildi (Eylül 1875). Ruslar'ın kuklası Hokand Hanı Nasreddin'e karşı halkın han seçtiği Polat Bey isyan ettiğinde ayaklanmayı kanlı bir biçimde bastıran Rus kumandanı Skobelev (8 Şubat 1876) esir aldığı Polat Bey'i Mergīnân'da idam ettirdi. 1877'de

Mergīnân'ın yaklaşık 12 km. güneyine Yeni Mergilân şehri kuruldu ve 1907'den 1924'e kadar Skobelev adıyla anıldı. 1885 ve 1898 isyanlarında önemli merkezlerden biri olan Mergīnân, bütün Türkistan'ı Rus istilâsından kurtarmak amacıyla başlatılan Basmacı Hareketi sırasında da öne çıktı ve Ruslar'la Ermeniler'den teşekkül eden Sovyet ordusu tarafından 7000 kişisi öldürüldükten sonra Türkistan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlandı (1918). 1924'te Mergīnân şehri Mergilân ve Yeni Mergilân da Fergana adıyla Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti sınırları içinde kaldı; her ikisi de halen, 1991'de Sovyetler Birliği'nden bağımsızlığını kazanan Özbekistan'ın başlıca şehirlerindendir.

Ortaçağ'da el dokuması kumaşları ile şöhret kazanmış olan Mergīnân şehri bugün de ipek sanayiinden dolayı önem taşımaktadır. Ortaçağ'da Mergīnânî nisbesiyle anılan pek çok âlim ve özellikle Hanefî fakihi yetişmiştir. Bunlar arasında Burhâneddin el-Mergīnânî, Ali b. Abdülazîz el-Mergīnânî, Burhâneddin el-Buhârî, Nizâmeddin el-Mergīnânî, Zeynüddin el-Mergīnânî ve Hasan b. Ali el-Mergīnânî'nin adları zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 513-514; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 262, 272; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 259-260; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 127; Bâbür, Vekāyi' (Arat), I, 2-4, 16, 17, 47, 63-66, 81, 82, 115, 118; Mirza Haydar Duglat, Târîẖ-i Reşîdî: A History of the Moghuls of Central Asia (trc. E. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895, I, 97, 119; II, 167, 271; E. Schuyler, Turkistan: Notes of a Journey in Russian, Turkistan, Khokand, Bukhara and Kuldja, London 1876, I, 338, 347, 349, 352, 353; II, 49, 50; W. Barthold, Histoire des turcs d'Asie centrale, Paris 1945, s. 64, 66; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 204, 205, 211, 392; a.mlf., "Merginan", İA, VII, 760-761; G. Wheeler, The Modern History of Soviet Central Asia, London 1964, s. 108 vd.; Zeki Velidî Togan, Oğuz Destanı: Reşîdeddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili, İstanbul 1972, s. 100, 101, 109, 113, 114, 118, 138; R. Grousset, Bozkır İmparatorluğu (trc. M. Reşat Uzmen), İstanbul 1980, s.

396 vd., 432, 450-454; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1984, s. 53, 185, 189, 225; Ramazan Şeşen, İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, s. 240, 248, 250; Reşat Genç, “Karahanlılar”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 144-146, 151, 163; İsmail Aka, Mirza Şahruh ve Zamanı, Ankara 1994, s. 79, 80; C. E. Bosworth, “Marg̱ẖīnān”, EI^{2} (İng.), VI, 557; W. Heffening, “al-Marg̱ẖīnānī”, a.e., VI, 557-558; Tahsin Yazıcı, “Fergana”, DİA, XII, 377.

Ahmet Taşağıl

MERGĪNÂNÎ, Burhâneddin

(برهان الدين المرغيناني)

Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergānî el-Mergīnânî (ö. 593/1197)

el-Hidâye adlı eseriyle tanınan Hanefî fakihi.

Mâverâünnehir'de Fergana bölgesine bağlı Mergīnân şehrinin Riştân köyünde doğdu. Hz. Ebû Bekir'in soyundan olup çeşitli âlimler yetiştiren bir aileye mensuptur. Leknevî, el-Hidâye'nin matbu nüshasının başına koyduğu biyografide Mergīnânî'nin 8 Receb 511'de (5 Kasım 1117) doğduğuna dair bir rivayet nakleder. Ziriklî'nin verdiği 530 (1136) yılının, Mergīnânî'nin kendilerinden ders aldığı hocaları Sadrüşşehîd'in 536 (1141-42), Necmeddin en-Nesefî'nin 537 yılında öldükleri dikkate alındığı takdirde yanlış olduğu anlaşılır.

Mergīnânî, Şemsüleimme es-Serahsî'den ders alan anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Ali ez-Zenderâmasî, Necmeddin en-Nesefî, Sadrüşşehîd, Alâeddin es-Semerkandî'nin öğrencisi Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, Şemsüleimme es-Serahsî'nin öğrencisi Osman b. Ali el-Bîkendî, Ebû Muhammed Ziyâeddin Sâid b. Es'ad el-Mergīnânî ve Kıvâmüddin Ahmed b. Abdürreşîd el-Buhârî gibi hocalardan okudu. Başta fıkıh olmak üzere hadis, tefsir, Arap dili ve edebiyatı alanlarındaki bilgisiyle tanındı. Kaynaklarda "imam, hâfız, muhakkik" gibi sıfatlarla anılmakta, çağdaşları Kādîhan, Burhâneddin Mahmûd b. Ahmed el-Buhârî, Zahîrüddin Muhammed b. Ahmed el-Buhârî ve Ahmed b. Muhammed el-Attâbî gibi âlimler tarafından ilmî dirayeti dile getirilmektedir. Taşköprizâde, kendisini Hanefî mezhebi içerisinde ashâb-ı tercîhten sayarken Leknevî onun mezhepte müctehid kabul edilmesinin daha doğru olacağını, son dönem Osmanlı âlimlerinden Seyyid Bey ise kitaplarının meselede müctehid olduğuna şahitlik ettiğini belirtmektedir. Mergīnânî'nin öğrencileri arasında oğulları Celâleddin Muhammed ve Nizâmeddin Ömer yanında Şemsüleimme el-Kerderî, Celâleddin Mahmûd b. Hüseyin el-

Üsrûşenî ve Taʿlîmü'l-müteʿallim müellifi Zernûcî gibi âlimler bulunmaktadır. 14 Zilhicce 593'te (28 Ekim 1197) vefat eden Mergīnânî Semerkant'ta defnedildi.

Mergīnânî, el-Hidâye'de fıkıh konularının tasnifiyle ilgili olarak önceki Hanefî hukukçularının sistematiğine bağlı kalmakla birlikte zaman zaman farklı düzenlemeler de yapmış, meselâ nafakaya dair hükümler nikâh bölümünde ya da müstakil bir bölüm halinde ele alınırken Mergīnânî bu konuya talâk kısmında temas etmiştir. Onun diğer hukukçulardan farklı görüşler benimsediği de görülmektedir. Kocanın iktidarsızlığı durumunda söz konusu edilen bir yıllık bekleme süresinde güneş takviminin esas alınması gerektiği şeklindeki görüşe karşılık (Serahsî, V, 101) Mergīnânî ay takvimini dikkate almıştır (el-Hidâye, II, 27).

Eserleri. 1. Bidâyetü'l-mübtedî (Kahire 1355/1936). Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr'i ile Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ında mevcut meselelerin bir araya getirildiği eseri Ebû Bekir b. Ali el-Hâmilî en-Naẓmü'l-mens̱ûr (Dürrü'l-mühtedî ve ẕuḫrü'l-muḳtedî) adıyla nazma çekmiş, Ebû Bekir el-Haddâd bu manzumeyi Sirâcü'ẓ-ẓalâm ve bedrü't-tamâm adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1051; ayrıca bk. Suppl., I, 646). 2. el-Hidâye* (Kahire 1282; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1385/1966). Müellifin Bidâyetü'l-mübtedî üzerine yaptığı bir şerh olup Hanefî mezhebinin en tanınmış ve en çok güvenilen metinlerinden biridir. Üzerinde pek çok şerh, hâşiye ve ihtisar çalışması yapılan kitap çeşitli dillere çevrilmiştir. 3. Muḫtârât (muḫtâr)ü'n-nevâzil. Fıkha dair olan eserin ibadetlerle ilgili bölümü Mahmûd Muhammed İsmâil tarafından Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye külliyyetü'ş-şerîa'da yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1414/1994; eserin bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, Tüyatok, nr. 3604; Ayasofya, nr. 92, 1421, 1422, 1423; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 505; Çorlulu Ali Paşa, nr. 255; Esad Efendi, nr. 970). 4. et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ. Klasik fıkıh kitaplarının sistematiğine sahip, vâkıât türü hacimli bir eserdir (bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 587; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 194; Şehid Ali Paşa, nr. 913; Damad İbrâhim Paşa, nr. 680, 681; Lâleli, nr. 832). 5. Kitâb fi'l-ferâʾiż (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 380, vr. 89b-90a; Kayseri Râşid Efendi Ktp., Râşid Efendi, nr. 26170). 6. Kitâbü'l-Ḥac (Menâsikü'l-

ḥac). Kaynaklarda Mergīnânî'nin hacca dair bir eserinden söz edilmekte olup çeşitli fıkıh kitaplarının hacla ilgili bölümlerini bir araya getiren bir mecmuanın içerisinde bu adla yer alan metnin (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 942, vr. 21b-54b), yapılan karşılaştırmada hac konusunda müstakil bir kitap değil el-Hidâye'nin "Kitâbü'l-Hac" bölümünden ibaret olduğu

görülmüştür. 7. Kifâyetü'l-müntehî. Müellif, Bidâyetü'l-mübtedî'ye şerh olarak başladığı bu eserin yaklaşık seksen cüzlük bir hacme ulaşması ve çok dağınık olması sebebiyle okuyucuyu bıktıracağından endişe ederek çalışmasını tamamlamaktan vazgeçmiş ve daha kısa bir şerh olan el-Hidâye'yi kaleme almıştır. Mergīnânî, el-Hidâye'de ayrıntısına giremediği bazı meseleler için bu şerhe atıfta bulunur. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Âşir Efendi, nr. 129; İzmir, nr. 166; Yazma Bağışlar, nr. 3546) bu adla kayıtlı olan eserin gerçekte el-Hidâye olduğu tesbit edilmiştir. Kaynaklarda Mergīnânî'nin el-Mezîd fî fürûʿi'l-Ḥanefiyye, Münteḳa'l-merfûʿ, Neşrü'l-meẕheb ve Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr isimli kitaplarının olduğu da belirtilmektedir.

Bazı yeni araştırmalarda Mergīnânî'nin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nâfiz Paşa, nr. 302) Muḫtârü'l-fetâvâ adında bir eserinin bulunduğu söylenmekteyse de (Kavakcı, s. 134) söz konusu eser ona ait olmayıp Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî'nin el-Muḫtâr li'l-fetvâ isimli kitabıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 1-11; II, 27; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 101; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 232; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 627-629; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 148; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 263-266; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul, ts., s. 9, 101; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 141-144; M. Seyyid Bey, Usûl-i Fıkıh, İstanbul 1333, I, 59, 245; Brockelmann, GAL, I, 466-469; Suppl., I, 644-649; Ziriklî, el-Aʿlâm, V, 73;

Yusuf Ziya Kavakcı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra’ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 131-135; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 289; Hayreddin Karaman, İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul, ts. (İrfan Yayınevi), s. 135; Ali Rıza Karabulut, Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesindeki Türkçe-Farsça-Arapça Yazmalar Kataloğu, Kayseri 1982, s. 270; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 45-47, 55, 57-58, 63, 64, 68; Y. Meron, “The Development of Legal Thought in Hanafi Texts”, St.I, XXX (1969), s. 92-93; a.mlf., “Marghīnānī, His Method and His Legacy”, Islamic Law and Society, IX/3, Leiden 2002, s. 410-416; Hüseyin Kayapınar, “Merğinânî ve Eseri Hidâye”, Diyanet Dergisi, XXII/2, Ankara 1986, s. 36-41; Rahmi Yaran, “Hidâye Tercümeleri”, MÜİFD, sy. 16-17 (1998-99), s. 174-193; Murtaza Köse, “Ferganalı Bir Hukukçu Mergınani ve Hidaye Adlı Eseri”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 17, Erzurum 2001, s. 345-363; Heffening, “Merginânî”, İA, VII, 761-762; Murtazâ Dihkān, “Burhânüddîn Buḫârî Merġīnânî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1376, III, 282-283.

Ferhat Koca

MERHABA

(مرحبا)

Bolluk, rahatlık, huzur ve âfiyet temennisi içeren bir selâmlama sözü.

Sözlükte “genişlik, bolluk” anlamına gelen ruhb kökünden masdar olup mecazi olarak “rahatlık, ferahlık, huzur” mânasında da kullanılmaktadır. Lugat kitaplarında merhaba sözünün bir kimsenin misafiri karşılarken, “Buyur, evimiz senin için geniş ve rahat bir yer olacak, burada dostluk bulacaksın, kendini rahat hisset” anlamında bir selâmlama tabiri olduğu, ayrıca, “Allah sana bolluk ve rahatlık, huzur ve âfiyet versin” mânasında dua olarak da kullanıldığı belirtilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rḥb” md.). İbn Hacer el-Askalânî’nin kaydettiğine göre Ebû Hilâl el-Askerî, merhaba şeklindeki selâmlamayı ilk kullanan kişinin milâdî VI. yüzyılda yaşamış olan Himyerî hükümdar ailesinden Seyf b. Zûyezen olduğunu belirtmiştir (Fetḥu’l-bârî, I, 215).

Merhaba sözü Kur’ân-ı Kerîm’de Sâd sûresinin 59 ve 60. âyetlerinde, inkârcı ve saptırıcı önderlerle onların peşinden giden kitlelerin âhiretteki yargılanmaları sırasında aralarında geçecek çekişmeler ve karşılıklı suçlamalar anlatılırken geçmekte, burada önderlerin kendilerine tâbi olanlar aleyhinde “lâ-merhaben bihim” diyerek beddua edecekleri, yönetilenlerin ise kendilerini bu duruma düşürenlerin önderleri olduğunu söyleyerek onlara aynı beddua ile karşılık verecekleri bildirilmektedir. Bu âyetlerde merhaba tabirinin geçtiği ifadeler tefsirlerde “Cehennemde yerleri dar olsun, rahat yüzü görmesinler, rezil rüsvâ olsunlar” diye açıklanmaktadır (meselâ bk. Taberî, XXIII, 179-180; Şevkânî, IV, 506; M. Tâhir b. Âşûr, XXIII, 287-290).

Hadislerde de merhaba sözü sıkça geçmektedir. Hz. Peygamber’in, kızı Fâtıma’yı, amcası Ebû Tâlib’in kızı Ümmühânî’yi, müslüman olmak için huzuruna gelen Ebû Cehil’in oğlu İkrime’yi, diğer sahâbîleri, çeşitli ziyaretçilerini, yabancı heyetleri merhaba diyerek karşıladığına dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır (meselâ bk. Müsned, III, 139, 216, 425; VI,

282, 341; Buhârî, “Îmân”, 40, “ʿİlim”, 25, “Ṣalât”, 4, “Menâḳıb”, 25, “Edeb”, 97; Müslim, “Fezâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 98, 99). Resûlullah Ammâr b. Yâsir’i, “Merhaba, iyi olan ve iyiliğiyle tanınan kişi!” diyerek selâmlamış (Müsned, I, 126, 130), peygamber olmadan önceki dönemde kendisiyle ticaret ortaklığı yapan Sâib b. Ebü’s-Sâib’e de, “Merhaba kardeşim ve ortağım, dürüstlükten sapmayan, eğilip bükülmeyen kişi!” şeklinde iltifatta bulunmuştur (Müsned, III, 425; İbn Mâce, “Ticârât”, 63). Sâlih kişiler vefat ettiğinde mânevî âleme yükseltilen ruhlarının, “Merhaba, güzel ve temiz bedenden gelen güzel ve temiz ruh! Övülmüş olarak gir; müjdeler olsun sana!” sözleriyle karşılanacağı, kötülerin ruhları bedenlerinden ayrıldığında onlara da, “Çık git buradan ey kirli bedenden gelen kirli ruh! Sana merhaba yok” (rahat yüzü görmeyeceksin) denileceği bildirilir (Müsned, II, 364; VI, 140; İbn Mâce, “Zühd”, 31). Özellikle miʻrac olayını ayrıntılarıyla anlatan hadiste, Resûlullah’ın Cebrâil ile birlikte dünya semasından başlamak üzere yedi kat semanın her birine ulaştığında merhaba sözüyle karşılandığı; birinci semadaki Âdem, ikinci semadaki Îsâ ve Yahyâ ile diğer sema katlarındaki Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Mûsâ ve İbrâhim peygamberlerin kendisini, “Bir kardeş ve peygamber olarak merhaba sana!” sözüyle selâmladıkları bildirilmektedir (Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6; Nesâî, “Ṣalât”, 1). Bu hadisler dolayısıyla müslümanların birbirini merhaba diyerek selâmlamaları sünnet kabul edilmiş ve bu sözle merhabalaşma, “selâmün aleyküm” (es-selâmü aleyküm) ifadesiyle birlikte İslâm toplumlarında en sık kullanılan selâmlaşma şekli olarak bir gelenek halini almıştır (bk. SELÂM).

Muhtemelen miʻraca dair hadisten esinlenerek bilhassa İslâmî Türk edebiyatında naʻtlar, mevlidler, miʻrâciyyeler ve tevşîhlerde Hz. Peygamber’e tâzim olarak merhaba sözünün sıkça tekrarlandığı görülür. Bunların en güzel örneklerinden biri, Süleyman Çelebi’nin asıl ismi Vesîletü’n-necât olan Mevlid’indeki “Merhaba” bahridir. Ayrıca bazı ramazan ilâhîlerinin, “Merhabâ yâ merhabâ yâ merhabâ”, “Merhabâ merhabâ şehr-i ramazan merhabâ” şeklindeki mısralarla bezenmiş olması örneğinde görüldüğü gibi merhaba sözü önemli gün ve gecelerin kutlanmasında da tâzim ifadesi olarak kullanılmıştır. Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-meʿânî adlı eserinde Arap edebiyatında merhaba tabirinin kullanıldığı edebî metinlerden bazı örnekler vermektedir (II, 219-222).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥb” md.; Lisânü’l-ʿArab, “rḥb” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “rḥb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “rḥb” md.; Müsned, I, 126, 130; II, 364; III, 139, 216, 425; VI, 140, 282, 341; Buhârî, “Îmân”, 40, “ʿİlim”, 25, “Ṣalât”, 1, 4, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 6, “Enbiyâʾ”, 5, 22, 41, “Menâḳıb”, 25, “Edeb”, 97; Müslim, “Îmân”, 263, 264, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 98, 99; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 11, 22, “Ticârât”, 63, “Zühd”, 31; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 56, “Libâs”, 5, “İstiʾẕân”, 34; Nesâî, “Ṣalât”, 1, “Nikâḥ”, 12; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXIII, 179-180; Ebû Hilâl el-Askerî, Dîvânü’l-meʿânî (nşr. Hüsâmeddin el-Kudsî), Kahire 1352/1933, II, 219-222; Süleyman Çelebi, Vesîletü’n-necât: Mevlid (haz. Ahmed Ateş), Ankara 1954, neşredenin girişi, s. 66-81; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), I, 214-215; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, Beyrut 1412/1991, IV, 506; M. Tâhir b. Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr, Tunus 1984, XXIII, 287-290.

Mustafa Çağrıcı

MERHAMET

(المرحمة)

Sözlükte “acımak, şefkat göstermek” anlamında masdar, “acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lutuf” anlamında isim olarak kullanılan merhamet ve aynı mânadaki rahmet kelimeleri öncelikle Allah’ın bütün yaratılmışlara yönelik lutuf ve ihsanlarını ifade etmekte, bunun yanında insanlarda bulunan, onları hemcinslerinin ve diğer canlıların sıkıntıları karşısında duyarlı olmaya ve yardım etmeye sevkeden acıma duygusunu belirtmektedir. İslâmî kaynaklarda merhamet kavramı genellikle rahmet kelimesiyle ifade edilir. Ancak Türkçe’de merhamet hem Allah’a hem insanlara, rahmet ise özellikle Allah’a nisbet edilerek kullanılır. Kaynaklarda Allah’ın rahmân ve rahîm isimleri açıklanırken evrendeki bütün oluşlar gibi insanlardaki merhamet duygusunun da Allah’ın insanlığa lutfu olduğu belirtilir (meselâ bk. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 166-171; Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 119). Gazzâlî bir kimseye gerçek anlamda merhametli denilebilmesi, dolayısıyla acıma duygusunun ahlâkî bir değer taşıması için onun acıdığı kişinin ihtiyacını gücü ölçüsünde karşılaması, bunu da hür iradesiyle yapması gerektiğini belirtir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 38). Hemen bütün tariflerinde acıma, yufka yüreklilik (rikkatü’l-kalb), ilgi ve şefkat (teattuf, inʿitâf), elem duyma (teellüm) gibi kavramlarla psikolojik yönüne vurgu yapılan merhamet insanlar arasındaki duygu birliğinin, dayanışma ve paylaşmanın başta gelen âmillerinden sayılmaktadır. Evlât sevgisi, ana babaya saygı ve itaat, sıla-i rahim, yaşlılara, yoksullara, hastalara, sakatlara, yetimlere, kimsesizlere yardım etme gibi erdemlerin merhamet duygusunun yansımaları olduğu kabul edilmektedir.

Kaynaklarda rahmet / merhamet kavramına insanlara nisbet edildiğinde duygusal bir anlam yüklenirken Allah’a nisbet edildiğinde O’nun fiilî sıfatı olarak kabul edilmesi, dolayısıyla Allah hakkında duygusal mânada değil O’nun yarattıklarına inʿam ve ihsanı, af ve mağfireti olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilmekte, buna gerekçe olarak da duyguların değişkenliği ve bu yönüyle beşerî birer kusur sayılması gösterilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥm” md.; Tehânevî, I, 588; Gazzâlî, s.

38-39). Esasen şefkat ve merhamet gibi duygular Allah'ın insanların içine koyduğu birer iyilik aracı olup asıl amaç muhtaç ve çaresizlere yardım edip sıkıntılarını gidermektir. Bu açıdan bakıldığında bir kimseye acıyan kişi, eğer bu acımanın verdiği elemden kendisini kurtarmak ve rahatlamak için ona yardım ederse merhamette kemale ulaşmış sayılmaz; çünkü merhamette kemal, kişinin kendisini değil muhtaç ve çaresiz olanı rahata kavuşturmayı amaçlamasıdır (Gazzâlî, s. 39; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât, s. 119).

Kur'ân-ı Kerîm'de merhamet kelimesi bir âyette geçerken (el-Beled 90/17) rahmet 114 defa tekrar edilmiştir. Ayrıca 260 kadar âyette Allah'ın rahmân ve rahîm isimleriyle aynı kökten olan çeşitli fiil ve isimler yer almakta, bu âyetlerin büyük kısmında Cenâb-ı Hakk'ın müminlere, genel olarak insanlara ve diğer varlıklara yönelik lutuf ve ihsanlarından söz edilmektedir (bk. RAHMET). Bazı âyetlerde merhamet kavramı insanlar arasındaki acıma duygusunu ve bu duygudan kaynaklanan iyiliği ifade etmektedir. Meselâ Hz. Peygamber'in müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli olduğu (et-Tevbe 9/128), yine Resûlullah'ın ve müminlerin birbirlerine karşı merhametli, inkârcılara karşı sert ve tavizsiz oldukları (el-Feth 48/29), Allah'ın karı-koca arasına sevgi ve merhamet koyduğu (el-Hadîd 57/27) bildirilmekte, evlâtlara yaşlı ana babalarının üzerine merhamet kanatlarını germeleri emredilmektedir (el-İsrâ 17/24). Hadislerde de rahmet ve merhamet hem Allah'ın kullarına lutuf ve ihsanı hem de insanların birbirlerine ve diğer canlılara karşı şefkat, ilgi ve yardımları için kullanılmaktadır. Ayrıca gerek Kur'an'da gerekse hadislerde başka ifadelerle de insanlar birbirlerine ve diğer canlılara şefkat ve merhamet göstermeye teşvik edilmiştir. Özellikle Mekke döneminin ilk yıllarında zenginlik, asalet gibi maddî ve dünyevî imkânların en yüksek değer ölçüsü olarak kabul edildiği, âciz ve kimsesizlere karşı ilgisizlik ve acımasızlığın hüküm sürdüğü bir ortamda inen âyet ve sûrelerde ağırlıklı olarak Allah'ın birliği, kudreti ve lutufkârlığı ile âhiret konularının yanında nesep, servet ve sosyal statü farkı gözetmeden herkese karşı sevgi ve merhamet duygularıyla yaklaşmayı, bilhassa yoksulları ve kimsesizleri koruyup gözetmeyi, nihayet toplumda bir merhamet ve sevgi ahlâkı geliştirmeyi hedefleyen hükümler geniş yer tutar. Bu dönemde nâzil olan Beled sûresinde (90/5-17) Mekke'nin mağrur ve kibirli aristokratları eleştirilirken sahip oldukları şeylerin birer ilâhî lutuf olduğuna işaret edildikten sonra gerçek insanlık

değerini kazandıran iyiliklerin bazı örnekleri insanları esaret zincirinden kurtarmak (krş. Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, XXXI, 184-185; Elmalılı, VIII, 5842-5843), yetimi ve yoksulu doyurmak, iman edip birbirine sabrı ve merhameti tavsiye edenlerden olmak şeklinde sıralanmıştır. Pek çok âyette kimsesiz ve çaresizler karşısında ilgisiz kalanlar, acımasız davrananlar (meselâ bk. el-Fecr 89/17-26; el-Leyl 92/7-11; el-Mâun 107/1-7), haksız yollarla yetimlerin mallarını yiyenler (en-Nisâ 4/10), kız çocuklarından utanç duyanlar (en-Nahl 16/58-59) ve onları acımasızca öldürenler (et-Tekvîr 81/8-9), "Allah'ın doyurmadığını biz mi doyuracağız?" diyenler (Yâsîn 36/47) ağır şekilde eleştirilmiştir. Müminler için bir ahlâk örneği olarak gösterilen Hz. Peygamber'e özellikle çevresindeki yoksul ve kimsesizlere merhametli davranması, onları incitmekten sakınması, sıkıntılarını giderme imkânı bulamadığı durumlarda bile güzel sözle gönüllerini alması öğütlenmiş, aksine davranması halinde zalimlerden olacağı uyarısında bulunulmuştur (el-En'âm 6/52; el-İsrâ 17/28; el-Kehf 18/28; Abese 80/1-4). Resûl-i Ekrem'in müminlere karşı engin merhametini ve düşkünlüğünü özetleyen ifadeler (et-Tevbe 9/128) aynı zamanda müslümanlar için de bir ahlâk modeli ortaya koymaktadır. Resûlullah'ın insanlara karşı yumuşak davranması "Allah'tan bir rahmet" olarak değerlendirilmekte (Âl-i İmrân 3/159), gerek bollukta gerekse darlıkta

mallarından hayra harcayanlara, kin ve öfkelerini bastıranlara ve insanları affedenlere genişliği gökler ve yer kadar olan bir cennet vaad edilmektedir (Âl-i İmrân 3/133-134).

Hz. Peygamber'in, "İnsanlara merhamet etmeyenlere Allah da merhamet etmez" (Buhârî, "Tevḥîd", 2, "Edeb", 18; Müslim, "Feżâ᾿il", 66); "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Feżâ᾿il", 65) şeklindeki hadisleri İslâm ahlâkının karakteristik ifadelerindendir. Resûlullah müminleri birbirini sevmekte, birbirine acımakta, organlarından biri hastalandığında diğerlerinin de bu yüzden elem çekip uykusuz kaldığı vücuda benzetmiştir (Buhârî, "Edeb", 27; Müslim, "Birr", 66). Hiçbir zaman çocuklarını öpmediklerini söyleyenlere, "Allah kalplerinizden merhamet duygusunu çekip almışsa ben ne yapabilirim?" diyerek üzüntüsünü belirtmiş (Buhârî, "Edeb", 18; Müslim, "Feżâ᾿il", 164), müslümanların her alanda ilişkilerini sevgi, merhamet, yardımlaşma ve

dayanışma yönünde geliştirmelerini, sıkıntılarını paylaşmalarını emretmiştir (meselâ bk. Buhârî, “Îmân”, 7, “Meẓâlim”, 3, “Edeb”, 57; Müslim, “Ẕikir”, 38, “Birr”, 32, 58; Tirmizî, “Birr”, 18). Aynı duyarlılığı hayvanlar konusunda da göstererek zor durumdaki bir hayvanı kurtaran kişinin bu sayede cenneti hak ettiğini (Müsned, II, 375; Buhârî, “Meẓâlim”, 23, “Enbiyâʾ”, 54; Müslim, “Selâm”, 153-155), bir hayvanı ölüme terkedenin de cehennemlik olduğunu (Müsned, II, 159, 261, 317; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 16, “Enbiyâʾ”, 54; Müslim, “Küsûf”, 9, “Tevbe”, 25, “Selâm”, 151-152, “Birr”, 133-135) bildirmiş, atış tâlimi yaparken canlı hayvanı hedef alanları lânetlemiştir (Buhârî, “Ẕebâʾiḥ”, 25; Müslim, “Ṣayd”, 58, 60). Hadis mecmualarında ve diğer ilgili kaynaklarda yüzlerce örneği bulunan bu tür hadisler İslâmiyet’in bir merhamet dini olduğunu gösteren belgeler olup bu ahlâk anlayışı sonraki İslâmî kaynaklara da yansımıştır. Fahreddin er-Râzî, Beled sûresinin 17. âyetini açıklarken yoksullar ve mazlumlara yardım edip destek olmayı teşvik yanında kötülüğe yönelenlere acıyıp onların kötülük yapmalarını engelleme yönündeki çabaları da bu âyetteki “merhameti tavsiye” içinde değerlendirmiştir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXI, 186-187). Gazzâlî de esmâ-i hüsnânın şerhine dair eserinde Allah’ın rahmân isminin kula yansımasını Allah’ın gaflete dalmış kullarına dahi merhametle muamele etmek, şiddete başvurmadan, yumuşak bir üslûpla vaaz ve nasihat yaparak onları gafletten kurtarmak, isyankârlara eziyet etmek yerine merhamet nazarıyla bakmak; rahmet isminin yansımasını da kişinin gücü yettiğince malıyla, mevki ve itibariyle muhtaç durumdaki her insanın imdadına yetişmek, çevresinde ve memleketinde yetişebildiği her fakirin ihtiyacını karşılamak, bunlara gücü yetmiyorsa onun için dua edip üzüntüsünü izhar ederek sıkıntı ve ihtiyacına ortak olduğunu kendisine hissettirmek şeklinde açıklamıştır (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 39-40).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “rḥm” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 588; Müsned, II, 159, 261, 317, 375; Buhârî, “Îmân”, 7, “Tevḥîd”, 2, “Meẓâlim”, 3, 23, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 16, “Enbiyâʾ”, 54, “Ẕebâʾiḥ”, 25, “Edeb”, 18, 27, 57; Müslim, “Ẕikir”, 38, “Küsûf”, 9, “Tevbe”, 25, “Feżâʾil”, 65, 66, 164,

“Selâm”, 151-155, “Ṣayd”, 58, 60, “Birr”, 32, 58, 66, 133-135; Tirmizî, “Birr”, 18; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 38-40; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 166-171; XXXI, 184-187; a.mlf., Levâmiʿu’l-beyyinât, Kahire 1323, s. 116-127; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5842-5843.

Mustafa Çağrıcı

MER‘Î b. YÛSUF

(مرعي بن يوسف)

Zeynüddîn Mer‘î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî (ö. 1033/1624)

Hanbelî âlimi.

Filistin'de Nablus yakınlarında bulunan Tûrkerm (Tûlkerm) köyünde doğdu. İlk öğrenimini ve hıfzını burada tamamladı. İlim tahsili için önce Kudüs'e gitti, ardından Mısır'a geçerek Ezher'e girdi. Kudüs'te Muhammed b. Ahmed el-Merdâvî ve Kadı Yahyâ b. Mûsâ b. Ahmed el-Haccâvî'den fıkıh, Kahire'de Muhammed Hicâzî b. Muhammed b. Abdullah el-Vâiz el-Ekrâvî el-Kalkaşendî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Guneymî ve diğer birçok âlimden hadis, tefsir, fıkıh okuyarak icâzet aldı. Öğretim faaliyetine Kur'an ve tefsir dersleri verdiği Ezher Camii'nde başladıktan sonra İbn Tolun Camii'nde Hanbelî fıkhı okuttu ve Sultan Hasan Camii meşihatına tayin edildi. Son görevi sebebiyle halefi, tefsir ve Arap dili âlimi Burhâneddin İbrâhim b. Muhammed b. Îsâ el-Meymûnî eş-Şâfiî ile aralarında gerginlik yaşandığından Meymûnî görevine iade edildi. en-Nâdiretü'l-ġarîbe ve'l-vâḳıʿatü'l-ʿacîbe adlı risâlesini bu olay hakkında kaleme aldığı, Meymûnî'nin de Mer‘î hakkında risâle yazdığı söylenir.

Bundan sonra ömrünü fetva vermekle, ayrıca öğretim ve telifle geçiren Mer‘î b. Yûsuf'un eserleri daha kendisi hayatta iken uzak beldelere yayıldı. Eğitimde ön planda olmasına rağmen kaynaklarda öğrencilerinden açıkça söz edilmez; ancak biyografi kitaplarından yeğeni Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Yûsuf b. Ebû Bekir ile Mısır Kadısı Muhammed b. Mûsâ b. Muhammed el-Cemmâzî el-Mâlikî ve Dımaşk Hanbelî müftüsü Abdülbâkī b. Abdülkādir'in ona talebelik yaptığı anlaşılmaktadır.

Mer‘î b. Yûsuf koyu bir Hanbelî taraftarı olup fıkhî nakillere, hadisin inceliklerine vâkıftı ve başka ilimlere dair geniş bilgi sahibiydi. Ayrıca çok

verimli bir müellif ve ictihadî bakış açısı olan bir fakihti. Selef akîdesini ve usulünü benimser, bilhassa eserlerinden etkilendiği Takıyyüddin İbn Teymiyye'ye aşırı sevgi beslerdi. Bazı şiirleri ve hikmetli sözlerine Nefḥatü'r-reyḥâne'de yer verilmiştir (bk. bibl.). Rebîülevvel 1033'te (Ocak 1624) Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Müellifin, çoğu risâle türünde yetmişten fazla çalışmasından bazıları şunlardır: 1. Bedîʿu'l-inşâʾ ve'ṣ-ṣıfât fi'l-mükâtebât ve'l-mürâselât. İnşâʾü Merʿî diye tanınan eserin birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1242; Kahire 1275, 1297, 1298, 1301, 1305 [İnşâʾü'l-ʿAṭṭâr ile birlikte]; nşr. Şeyh Abdürrezzâk, Kahire 1299; İstanbul 1299). 2. Ġāyetü'l-müntehâ fi'l-cemʿ beyne'l-İḳnâʿ ve'l-Müntehâ (nşr. Muhammed Cemîl eş-Şattî - M. Züheyr eş-Şâvîş, I-III, Dımaşk 1378). Haccâvî'nin el-İḳnâʿı ile İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin Hanbelî fıkhına dair Müntehe'l-irâdât'ından geniş ölçüde istifade edilerek hazırlanmıştır. 1026 (1617) ve 1028'de (1619) yazılan iki versiyonundan biri Necid'e, diğeri Şam'a gönderilmiştir. İbnü'l-İmâd'ın "Kitâbü'l-Vekâle"ye, İsmâil b. Abdülkerîm el-Cirâî'nin "Kitâbü'l-Vekâle"den "Kitâbü'n-Nikâḥ"a kadar gelebildiği eksik şerhlerinden başka Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli'n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti'l-müntehâ adıyla eseri başından sonuna kadar şerhetmiş (nşr. M. Züheyr Şâviş, I-VI, baskı yeri yok, 1380/1961, 1415/1994), Hasan b. Ömer eş-Şattî de kitap üzerine Minḥatü mevle'l-fetḥ fî tecrîdi zevâʾidi'l-Ġāye ve'ş-Şerḥ isminde bir hâşiye yazmıştır (I-VI, baskı yeri yok, 1380/1961 [Meṭâlibü üli'n-nühâ ile birlikte], 1415/1994). 3. Delîlü'ṭ-ṭâlib li-neyli'l-meṭâlib. 1019 (1610) yılında tamamlanan eser,

İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin Müntehe'l-irâdât'ının muhtasarı mahiyetinde olup Suudi Arabistan'da yüksek öğretimde ders kitabı olarak okutulmaktadır (nşr. Muhammed b. Mâni', Dımaşk 1961; Kahire 1389/1969; nşr. Abdullah Ömer el-Bârûdî, Beyrut 1985). Eser üzerinde çeşitli şerh, hâşiye ve nazım çalışmaları yapılmış olup bunlar arasında İbn Ebû Tağlib ile (Neylü'l-meʾârib, I-II, Bulak 1288; Kahire 1324 [er-Ravżü'l-mürbiʿ ile birlikte], 1374; Küveyt 1397; nşr. Muhammed Süleyman Abdullah el-Eşkar, I-II, Küveyt 1403/1983) İbn Duveyyân'ın (Menârü's-sebîl, nşr. M. Züheyr eş-Şâvîş, I-II, Dımaşk 1378/1958, 1399/1979; nşr. İsâm Kal'acî, I-II, Dımaşk 1982; Riyad 1985) şerhleri anılabilir. İbn Duveyyân ve İbn Ebû Tağlib'in şerhlerini Ali Abdülhamîd Baltacî ve M.

Vehbî Süleyman el-Muʿtemed fî fıḳhi'l-İmâm Aḥmed adıyla bir araya getirmişlerdir (I-II, Beyrut 1412/1991). 4. el-Kevâkibü'd-dürriyye fî menâḳıbi'l-müctehid (eş-Şeyḫ) İbn Teymiyye. Şemseddin İbn Abdülhâdî, Ebû Hafs Sirâceddin Ömer b. Ali el-Bezzâr ve Ahmed b. Fazl'ın İbn Teymiyye hakkında yazdıkları menâkıbnâmelerden istifade edilerek 1027'de (1618) kaleme alınmıştır (Kahire 1329, el-Mecmûʿu'l-müştemil ʿale'd-düreri'l-âtiye içinde, s. 137-231; nşr. Abdullah el-Eşkar, I-II, Küveyt 1985; nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1406/1986). 5. el-Fevâʾidü'l-mevżûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa. Eserde 206 rivayete yer verilmiştir (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Riyad 1395/1975, 1418/1998; Beyrut 1397/1977). 6. Ḳalâʾidü'l-mercân fî (beyâni)'n-nâsiḫ ve'l-mensûḫ mine'l-Ḳurʾân (nşr. Sâmî Atâ Hasan, Küveyt 1400/1980; nşr. Muhammed er-Ruhayyil Garâyibe - Muhammed Ali ez-Zügūl, Amman 1421/2000). Eyüp Aslan tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (baskı yeri ve tarihi yok [Hak Yayınları]). 7. eş-Şehâdetü'z-zekiyye fî s̱enâʾi'l-eʾimmeti ʿalâ İbn Teymiyye (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Beyrut 1404/1983). 8. Eḳāvîlü's̱-s̱iḳāt fî teʾvîli'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât ve'l-âyâti'l-muḥkemât ve'l-müteşâbihât (nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut 1406/1985). 9. İrşâdü ẕevi'l-ʿirfân limâ fi'l-ʿumr mine'z-ziyâde ve'n-noḳṣân. Müellifin kendisine ait Behcetü'n-nâẓırîn ve Ervâḥu'l-eşbâḥ fi'l-kelâm ʿale'l-ervâḥ adlı eserlerinin muhtasarıdır (nşr. Meşhûr Hasan Mahmûd Selmân, Ürdün 1408/1988). 10. Mesbûkü'ẕ-ẕeheb fî fażli'l-ʿArab ve şerefi'l-ʿilm ʿalâ şerefi'n-neseb. Tahkik edilerek basılmıştır (Ürdün 1408/1988; Riyad 1411/1990). 11. Taḥḳīḳu'l-burhân fî is̱bâti ḥaḳīḳati'l-mîzân (nşr. Süleyman b. Sâlih el-Huzzî, Kahire 1409/1989; nşr. Meşhûr H. Mahmûd Selmân, Kahire 1990). 12. el-Lafẓü'l-muvaṭṭaʾ fî beyâni'ṣ-ṣalâti'l-vüsṭâ (nşr. Abdülazîz b. Mebrûk el-Ahmedî, Medine 1412/1991). 13. Tenvîrü beṣâʾiri'l-muḳallidîn fî menâḳıbi'l-eʾimmeti'l-müctehidîn (nşr. Ebû Yahyâ Abdullah el-Kündürî, Beyrut 1419/1998). 14. Behcetü'n-nâẓırîn ve âyâtü'l-müstedillîn (fî âyâti'l-müstedillîn). 1022'de (1613) tamamlanan ve çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunan (meselâ Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1416) eser hakkında Halîl İbrâhim Ahmed doktora tezi hazırlamıştır (el-Câmiatü'l-İslâmiyye kısmü'l-akīde). 15. Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân fî feżâʾili (mülûki) âli ʿOs̱mân. Osmanlı hânedanını yüceltmek için onun şerefli bir soya bağlama amacını güden eser 1031'de (1621) kaleme alınmış (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 1174; Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, nr. 2380; Musul, Mektebetü'l-evkāf, Mecmua, nr. 22/9; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.

2340; Nuruosmaniye Ktp., nr. 609; Viyana Millî Ktp., nr. 979; Bibliothèque Nationale, nr. 1624) ve Şa‘bân-ı Şifâî tarafından bazı ilâvelerle Türkçe’ye çevrilmiştir (tercüme üzerine yapılan iki tez çalışması için bk. İÜ Ktp., nr. 2551, 6121). 16. Taḥḳīḳu’l-burhân fî şeʾni’d-duḫân elleẕî yeşrabühü’n-nâsü’l-ân (nşr. Meşhûr Hasan, baskı yeri ve tarihi yok [Dârü Ammâr]). 17. Taḥḳīḳu’l-ḫilâf fî aṣḥâbi’l-aʿrâf. 10 varaklık bir risâledir (nşr. Meşhûr Hasan, baskı yeri ve tarihi yok [Dârü’s-sahâbe]). 18. el-Meserre (el-Maʿarre) ve’l-bişâre fî fażli’s-salṭana ve’l-vizâre. 1032’de (1623) yazılmış olup müellif nüshasından istinsah edilen bir kopyası günümüze ulaşmıştır (Washington, The Library of Congress, nr. 105). 19. el-Muḫtaṣar fî ʿilmi’ṣ-ṣarf (TSMK, nr. 180). 20. Nüzhetü’n-nâẓırîn fî (târîḫi) men veliye Mıṣra mine’l-ḫulefâʾ ve’s-selâṭîn. 1007’de (1598) telif edilen eser, fetih öncesinden Osmanlı dönemine (Ahmed Paşa devri) kadar muhtasar bir Mısır tarihi olup çeşitli kütüphanelerde on beş kadar nüshası mevcuttur (Mer‘î b. Yûsuf’un kardeşi tarafından yazılan ve 1035 [1625] yılına kadar gelen zeyliyle birlikte; yazma nüshaları için bk. Babinger, s. 176). Eseri Johann Jacob Reiske Almanca’ya (Büsching’s Magazin, V [Hamburg-Halle 1771], s. 366-454, bölüm bölüm), Sieur Philibert Deval (Münih Devlet Ktp., AY, nr. 295), Volney (Babinger, s. 176) ve Venture (Revue d’Egypte, Kahire 1896, I, 321-348, 385-399; III, 99-112, 143-183) Fransızca’ya çevirmiştir. 21. Taḥḳīḳu’ẓ-ẓunûn bi-aḫbâri’ṭ-ṭâʿûn. 1028’de (1619) kaleme alınan eserin İstanbul (Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 115), Riyad (Câmiatü’l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, nr. 1650) Berlin (Staatsbibliothek, nr. 6313) ve Paris’te (Bibliothèque Nationale, nr. 2026/2) yazma nüshaları mevcuttur. 22. Taḥsînü’ṭ-ṭuruḳ ve’l-vücûh fî ḳavlihî ʿaleyhi’s-selâm “Uṭlubü’l-ḫayra ʿinde ḥisâni’l-vücûh” (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 1985). 23. Tavżîḥu’l-burhân fi’l-farḳ beyne’l-İslâm ve’l-îmân (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 657/5). 24. Telḫîṣu evṣâfi’l-Muṣṭafâ ve ẕikru men baʿdehû mine’l-ḫulefâʾ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1861). 25. Teşvîḳu’l-enâm ilâ ḥacci Beyti’llâhi’l-ḥarâm (Patna Hudâbahş Ktp. nr. 290/1). 26. Tevḳīfü’l-ferîḳayn ʿalâ ḫulûdi ehli’d-dâreyn (Hudâbahş Ktp., nr. 2602/2; müellifin diğer eserleri için bk. Brockelmann, GAL, II, 484-485; Suppl., II, 496-497; Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî, sy. 52 [1418], s. 353-364; el-Fevâʾidü’l-mevżûʿa, neşredenin girişi, s. 28-35).

BİBLİYOGRAFYA

Mer‘î b. Yûsuf, Eḳāvîlü’s̱-s̱iḳāt (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1406/1985, neşredenin girişi, s. 29-43; a.mlf., Mesbûkü’ẕ-ẕeheb fî fażli’l-ʿArab (nşr. Necm Abdurrahman Halef), Riyad 1411/1990, neşredenin girişi, s. 13-22; a.mlf., el-Fevâʾidü’l-mevżûʿa (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1419/1998, neşredenin girişi, s. 16-35; Muhibbî, Ḫulâṣatü’l-es̱er, IV, 358-361; a.mlf., Nefḥatü’r-Reyḥâne, II, 244-250; İbn Ebû Tağlib, Neylü’l-meʾârib bi-şerḥi Delîli’ṭ-ṭâlib (nşr. M. Süleyman Abdullah el-Eşkar), Küveyt 1403/1983, neşredenin girişi, I, 11-16; Kemâleddin el-Gazzî, en-Naʿtü’l-ekmel (nşr. M. Mutî‘ el-Hâfız - Nizâr Abâza), Dımaşk 1402/1982; Mustafa es-Süyûtî, Meṭâlibü üli’n-nühâ fî şerḥi Ġāyeti’l-müntehâ (nşr. M. Züheyr Şâvîş), [baskı yeri yok] 1415/1994, neşredenin girişi, I, c-d; Osman b. Bişr en-Necdî, ʿUnvânü’l-mecd fî târîḫi Necd, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), I, 31-33; İbn Humeyd, es-Süḥubü’l-vâbile ʿalâ ḍarâʾiḥi’l-Ḥanâbile (nşr. Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd - Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Beyrut 1416/1996, III, 1118-1125; Abdülkādir Bedrân, el-Medḫal ilâ meẕhebi’l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1405/1985, s. 226-228; Serkîs, Muʿcem, II, 1162, 1290, 1737-1738, 1961; Brockelmann, GAL, II, 484-485; Suppl., II, 496-497; M. Nâsıruddin el-Elbânî, İrvâʾü’l-ġalîl fî taḫrîci eḥâdîs̱i Menâri’s-sebîl, Beyrut 1399/1979, I, 25; Babinger (Üçok), s. 175-177; Cl. Gilliot, “Textes arabes anciens étités en Egypte au cours des années 1990 à 1992”, MIDEO, XXI (1993), s. 485; Abdullah b. Süleyman el-Gufeylî, “el-ʿAllâme Merʿî b. Yûsuf el-Ḥanbelî âşâruhü’l-ʿilmiyye”, Mecelletü’l-buḥûs̱i’l-İslâmiyye, sy. 52, Riyad 1418, s. 337-365; L. A. Giffen, “Marʿī ibn Yūsuf”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 510.

Kasım Kırbıyık

ME’RİB

(مأرب)

Yemen’de tarihî bir şehir.

Tarihleri milâttan önce VIII. yüzyıla kadar inen Sebe kitâbelerinde Mryb (Mrb) şeklinde kaydedilen şehrin adı Arapça kaynaklarda Me’rib (Mârib) olarak geçmektedir. Me’rib kelimesi hakkında, Sebe krallarına verilen bir unvan veya Âd kabilesinin kollarından birinin adı olduğu yahut “sâhib, hâkim” anlamını taşıyan Himyerîce mârîden ya da Arapça “ihtiyaç” anlamındaki erebden geldiği yolunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Yâkūt, V, 41; İA, VII, 337).

Kimler tarafından ne zaman kurulduğu bilinmeyen Me’rib, milâttan önce I. binyılda Güney Arabistan’ın deniz ipek yolu üzerindeki en büyük merkezi ve Sebe Krallığı’nın başşehriydi. Arkeolojik kazı sonuçlarına göre antik şehir 1 km²’lik bir alanı kaplamaktaydı ve sekiz kapılı bir surla çevrilmişti. Me’rib’in en büyük ve en meşhur yapıları arasında saraylar ve mâbedler yer almaktaydı. Hemdânî Me’rib’de Selhîn, Hecer ve Kaşîb adlı saraylardan bahseder (el-İklîl, VIII, 55, 56, 60). Kitâbelerde de adı geçen Selhîn (Selhim) Sarayı kralların yönetim merkezi ve ikametgâhı olarak kullanılmakta, paralar da burada basılmaktaydı. En önemli tapınak, şehirden 5 km. mesafede ay tanrısı Almakah adına yapılan ve bugün Haremü (Mahremü) Belkīs denilen Evâm adlı hac merkeziydi. Diğer önemli bir tapınak da onun yakınındaki yine aynı tanrı adına inşa edilen ve günümüzde Amâid diye bilinen Ber’ân’dı. Halen beş sütunu ayakta duran bu binanın kalıntılarına, Kur’an’da büyük bir tahta (arş) sahip olduğu belirtilen Sebe melikesine izâfetle (en-Neml 27/23) Arşu Belkīs de denilmektedir. Zamanımızda Mescidü Süleyman adıyla cami olarak kullanılan sütunlu bina da eski bir mâbeddir. III. yüzyılda Himyerîler’in eline geçen Me’rib, başşehrin Zafâr’a taşınmasına rağmen ticaret ve hac merkezi niteliğiyle önemini korumaya devam etti; 525 yılında Habeşler’in Yemen’i işgalinden sonra buraya bir de kilise yapıldı. Şehrin kurak iklim kuşağında bulunması sebebiyle çevresindeki bütün ziraî faaliyetler suni sulamaya bağlıydı ve

bunun için birçok sulama tesisi yapılmıştı. Bunların en ünlüsü Kur'ân-ı Kerîm'de de bahsi geçen Me'rib, Sebe veya Arim Seddi denilen barajdı (bk. ARİM).

Şehrin sahip olduğu zengin ve kaliteli kaya tuzu yataklarından üretilen Me'rib tuzu çok meşhurdu. Hemdânî tuz yataklarının bulunduğu dağdan (Cebelülmilh) bahseder ve billûr gibi olan bu tuzun benzerinin bulunmadığını söyler (Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 221, 362). Hz. Peygamber'e elçi olarak gelen Ebyaz b. Hammâl el-Me'ribî (el-Mâzinî) İslâmiyet'i kabul ederek yılda yetmiş elbise göndereceğine söz vermiş ve isteği üzerine Me'rib yakınındaki tuz ocakları kendisine iktâ edilmişti. Resûl-i Ekrem'e tuzun akarsu gibi kamu malı sayıldığı hatırlatılınca onun da rızası alınarak tuz ocakları Cevf bölgesindeki bir araziyle değiştirilmişti (Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; İbn Sa'd, V, 523-524; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab, s. 362). Vali Bâzân'ın vefatından sonra Hz. Peygamber Yemen'in yönetimini bölgelere ayırmış ve bunlardan Me'rib'in başına Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi getirmiştir (Taberî, III, 228, 318).

IV. (X.) yüzyılda Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab'da (s. 220-221) Me'rib'i Yemen'in "mihlâf" adı verilen küçük idarî birimlerinden biri olarak zikreder; el-İklîl'de de (VIII, 52-53) buranın tarihî açıdan dikkat çekici şeylere sahip bulunduğunu, ancak sağında ve solundaki verimliliğiyle ünlü iki ovanın yıkılan barajın suları altında kaldığı için ziraata elverişsiz hale geldiğini, bununla birlikte su maksemlerinin ayakta durduğunu belirtir ve tarihî seddin kalıntılarından söz eder. Me'rib V. (XI.) yüzyıla ve sonrasına ait coğrafya kaynaklarında da küçük bir kasaba olarak anlatılır.

Yemen tarihine dair eserlerde Me'rib'den bazı siyasî hadiseler sebebiyle bahsedilir. V. (XI.) yüzyılın başlarında Nâıt'ta imamlık iddiasıyla ortaya çıkan bir kişi Me'rib'e giderek burada imamlığını ilân etmiş ve kendisine bağlı olanlarla birlikte San'a'ya ve Yemen'in diğer bazı bölgelerine girmeyi başarmışsa da bir süre sonra Ansîler tarafından öldürülmüştür (Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, s. 243-244). 599 (1202-1203) yılında Me'rib halkı zekâtlarını İmam Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh'ın görevlendirdiği âmil Ahmed b. Muhammed'e vermek istemeyince imam kardeşi İbrâhim b. Hamza'yı bir ordunun

başında şehre göndermiş ve itaati sağlandıktan sonra zekâtları toplatmıştır (a.g.e., s. 369). Osmanlılar'ın Yemen'den ayrılmasının ardından Me'rib'i, daha önce Osmanlılar'a karşı yürütülen mücadelelere aktif bir şekilde katılmış olan Şerîf Hüseyin b. Muhammed ele geçirdi (1050/1640) ve emîr unvanını alarak Me'rib'i bağımsız şekilde idare etti. Zamanla hâkimiyetini Cevf bölgesine de yayan Şerîf Hüseyin ölümünden önce topraklarını dört oğlu arasında paylaştırdı ve Me'rib bunlardan Hâlid'in yönetiminde kaldı. 1932'de İmam Yahyâ Hamîdüddin el-Mütevekkil-Alellah'a bağlı Abdullah el-Vezîr kumandasındaki birlikler Me'rib'e girdiler ve Emîr Muhammed b. Abdurrahman'ı tahtından indirip Şerîfler'in yönetimine son verdiler.

Me'rib 1962-1966 Yemen iç savaşında taraflar arasında birkaç defa el değiştirdi, ciddi bir şekilde hasar gördüğü, halkı civardaki yerleşim birimlerine göç ettiği için de nüfusu azalarak küçüldü. Günümüzde Yemen Cumhuriyeti'nin on sekiz idarî biriminden (muhafaza) birinin merkezi olduğu halde nüfusu 2000'i dahi bulmayan küçük bir yerleşim merkezi durumundadır. Yakınına bir havaalanı inşa edilen şehrin 135 km. kadar batısındaki başşehir San'a'ya ulaşımı yeni yapılan kara yoluyla sağlanmaktadır. 10 km. mesafeye 10.000 hektar alanı sulayabilecek şekilde yeni bir baraj inşa edilmiş ve eskiden olduğu gibi çevredeki ziraata elverişli alanlarda buğday, susam ve diğer tahıl ürünleriyle çeşitli sebze ve meyve üretimine başlanmıştır. Me'rib yakınlarında çıkarılan petrol, boru hattıyla Kızıldeniz sahiline kadar taşınmakta ve buradan ihraç edilmektedir. Yöredeki yer altı zenginlikleri arasında petrolden başka doğalgaz, gümüş ve kaya tuzu başta gelmektedir.

Me'rib çeşitli yönleriyle Yemen şairlerine ilham kaynağı olmuş ve bu şiirler çeşitli kaynaklarda yer almıştır. Abduh Osman ve Abdülazîz el-Mekâlih Meʾrib yetekellemü adlı eserde (Taiz 1971) bu şiirleri bir araya toplamışlardır. Bölgede XIX. yüzyıl sonlarında Th. J. Arnaud, J. Halevy ve özellikle Eduard Glaser ile XX. yüzyılda San'a Alman Arkeoloji Enstitüsü tarafından yapılan araştırmalar şehrin tarihinin aydınlatılması bakımından oldukça önem taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 523-524; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 105; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 138; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), III, 228, 318; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 63, 113-115; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 180, 183-192; a.mlf., et-Tenbîh, s. 202, 249; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, s. 220-221, 359, 362, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-İklîl (nşr. Anistâs el-Kermelî), Bağdad 1931, VIII, 52-53, 55-57, 60, 63, ayrıca bk. tür.yer.; Makdisî, Aḥsenü't-tekāsîm, s. 89; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Muʿcemü me'staʿcem (nşr. F. Wüstenfeld), Göttingen-Paris 1877 → (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, II, 501-502; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 153; Sem'ânî, el-Ensâb, XII, 17-18; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 41-45; İbnü'l-Mücâvir, Ṣıfatü bilâdi'l-Yemen ve Mekke ve baʿżi'l-Ḥicâz: Târîẖu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1951, s. 195-199; İbn Hacer, el-İṣâbe, I, 17-18; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 515-516; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aẖbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 243-244, 369; W. H. Ingrams, The Yemen: Imams, Rulers and Revolutions, London 1963; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 343-347; Muhammed b. Ahmed el-Hacerî, Mecmûʿu büldâni'l-Yemen ve ḳabâʾilihâ (nşr. İsmâil b. Ali el-Ekva'), San'a 1404/1984, III-IV, 683-687; Adnân Tersîsî, Bilâdü Sebeʾ ve ḥaḍârâtü'l-ʿArabi'l-ûlâ, Beyrut 1410/1990, s. 112-124; Yûsuf Muhammed Abdullah, "Mârib", el-Mevsûʿatü'l-Yemeniyye, Beyrut 1412/1992, II, 805-808; a.mlf., "Seddü Meʾrib ve'l-ḳararü't-târîẖî bi-iʿâdeti binâʾihî", el-İklîl, III/1, San'a 1985, s. 19-39; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü'l-büldân ve'l-kabâʾili'l-Yemeniyye, San'a 1422/2002, II, 1385-1387; M. Schneider, "Remarques au sujet des inscriptions arabes de Mārib", JA, CCLXXVIII (1990), s. 31-43; Adolf Grohmann, "Mârib", İA, VII, 322-340; W. W. Müller, "Mārib", EI² (İng.), VI, 559-567.

Casim Avcı

MERİÇ

Bulgaristan'ın iç kesimlerinden doğup Türkiye-Yunanistan sınırından Ege denizine ulaşan akarsu.

Meriç adı Bulgarca Maritsa'dan gelmektedir. İdrîsî de Grekler'in Hebros (bugün Evros) dedikleri akarsudan "nehru Mârisu" diye bahseder (Nüzhetü'l-müştâḳ, II, 796); ancak haritasında onu "nehru Ahilu" olarak gösterir (Miller, II, 122, 126).

Rodop dağlarının kuzeybatı kesimindeki Rila dağının Musallâ tepesinden doğan Meriç Balkan yarımadasının en büyük akarsuyudur (490 km.). Balkan ve Rodop dağları arasındaki batı-doğu doğrultulu tektonik kırıkları (fay hattı) izleyerek ilerleyen nehir Seymenli'den sonra güney-doğuya yönelir ve Cisr-i Mustafa Paşa ile (Svilengrad) Kapıkule arasında Yunanistan-Bulgaristan, Edirne civarında Arda ve Tunca ile birleşip kuzey-güney yönünde ilerleyerek Türkiye-Yunanistan sınırını teşkil eder; ancak Karaağaç kesimi Meriç yatağının batısında bulunmasına rağmen Lozan Antlaşması uyarınca Türkiye sınırları içinde kalmıştır. İpsala'nın kuzeyinde sol tarafından Ergene çayını da alan Meriç, İpsala hizalarından itibaren yatak eğimi çok azaldığı için yavaş bir akımla ve bunun sonucu olarak çevresinde bataklıklar meydana getirip deltasını yayarak Ege denizine ulaşır; denize ulaşmadan önce Çatal mevkiinde doğudaki sınırı izleyen batıdaki Yunanistan topraklarına yönelen iki kola ayrılır. Geniş bir saha kaplayan ve yarısı Türkiye'de, yarısı Yunanistan'da bulunan Meriç deltası, bugün denizden içeride yer alan Enez'in yakın çağlara kadar bir liman şehri oluşunun da ortaya koyduğu gibi jeolojik açıdan çok genç bir deltadır. Düzensiz bir rejim gösteren nehrin suları mayıs ayında kabarır, temmuz ve ağustos aylarında en düşük seviyeye iner. Bu ortalama durumun dışında kışın kar yağışının fazla, yağmurların da sağanak şeklinde olması halinde taşkınlar görülür. Meselâ 27 Ocak - 5 Şubat 1947 tarihleri arasında Edirne'nin Yıldırım, İmaret ve Saraçhane gibi alçakta bulunan semtleri, 18 Ocak 1958'de İpsala ovasında geniş bir çeltik üretim alanı sular altında kalmıştı.

Meriç'in tarihteki önemi kendisinin ve kollarının ana yollara güzergâh teşkil etmesinden gelmektedir. Osmanlı döneminin Rumeli'deki ünlü "orta yol"u Edirne'den ötede Meriç vadisini izliyor, daha ötede Morava vadisini boydan boya geçerek

başşehir İstanbul'u Avrupa'nın başlıca merkezlerine bağlıyordu. Karayolları vadinin tabii koridorlarını takip ederken nehrin kendisi de özellikle Edirne'nin güneyinde kalan kesimiyle Eskiçağ'da Ege denizi kıyısında kurulan Enez'e (Ainos) kadar yoğun bir nehir taşımacılığına sahne oluyordu. Enez bütün Doğu Trakya'nın en önemli liman şehriydi ve bunu her şeyden önce Meriç nehrine borçluydu. Çünkü Karadeniz kıyısında Miletoslu Grekler'in kurduğu Odessos kolonisinden güneye ilerleyen ticaret yolu yukarı Meriç vadisine ulaştıktan sonra ya nehri takip eden karayolundan ya da belli bir kesimden itibaren teknelerin seyrettiği nehrin üzerinden Ege denizine ulaşıyordu. Eskiçağ'da kısalığından dolayı Karadeniz'i Ege'ye bağlamak açısından Boğazlar yoluna tercih edilen Meriç su yolunun Ortaçağ'da da kullanıldığına dair bazı bilgiler bulunmaktadır; meselâ Aydınoğlu Umur Bey, 1343 yılında savaş gemilerini Meriç üzerinden Dimetoka'ya çıkarmayı başarmıştı (Enverî, s. 95, 101, 103, 109). Meriç çevresi Osmanlı topraklarına katıldıktan sonra ise bu nehir üzerindeki gemicilik teşvik edilmiştir. Dimetoka'nın Sülemiş ve Sofularmehmedi adlı köyleri, Meriç üzerinde gemicilik yapmak için Yıldırım Bayezid'den "ahkâm-ı şerife" almıştı ve bu hizmetlerine karşılık avârız vergisinden muaf tutuldukları gibi Yıldırım Bayezid vakfında da payları vardı (Gökbilgin, s. 181-182). Pîrî Reis'in Kitâb-ı Bahriyyesi'nden edinilen bilgilere göre XV ve XVI. yüzyıllarda Enez'de Meriç sayesinde gelişen ticarî faaliyetin devam ettiği anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Evliya Çelebi'den XVII ve Şemseddin Sâmi'den XIX. yüzyıla kadar Meriç'in su yolu olarak kullanılmaya devam ettiği öğrenilmektedir. Bu dönemlerde 300'den fazla küçük çaptaki gemi Meriç üzerinden Edirne'ye kadar gidip geliyor ve Trakya'nın tahıl ürünleri Edirne'den Enez'e kadar Meriç yolu, Enez'den İstanbul'a kadar da deniz yolu ile taşınıyordu.

Meriç havzası tarih boyunca bir nüfus toplanma alanı olmuş ve Enez'den başka nehrin kıyılarında ya da çok yakınında kurulan Tatarpazarcığı, Filibe, Dimetoka gibi şehirler Meriç su yolu ticarî faaliyeti sayesinde gelişmiştir. Kuruluş yerinin seçiminde Meriç ve kollarının etken olduğu en önemli şehir

Edirne'dir. Edirne, Tunca'nın Meriç'e kavuşmadan önce çizdiği yarım daire şekilli bir yayın içinde kurulmuş ve bu yay şeklindeki nehir mecrası tabii bir savunma hendeği görevi yapmıştır. Ayrıca Tunca ve Arda'nın Edirne önlerinde Meriç'e kavuşması bu üç vadiyi izleyen yolların da bu mevkide birleşmesini sağlamış, böylece şehri yolların önünde düğümlendiği bir merkez durumuna getirmiştir. Tabii olarak Meriç Tunca ile birlikte Edirne'nin mimarisini de etkilemiş ve âdeta buraya köprüler şehri dedirtecek kadar çok sayıda köprü yapılmasına yol açmıştır. Meriç ve kolları, bazı şehirlerin kuruluşuna ve gelişmesine sebep olduğu gibi bunlardan bazılarının üzerindeki tarihî değeri yüksek köprüler vasıtasıyla isimlerini de etkilemiştir. Meselâ Bulgaristan'ın Svilengrad şehri Osmanlı dönemindeki adını Meriç üzerine yapılan Cisr-i Mustafa Paşa'dan, yine aynı şekilde Cisr-i Ergene de hem Osmanlı dönemindeki hem bugünkü adını (Uzunköprü) Ergene üzerine yapılan 174 kemerli Osmanlı köprüsünden almıştır.

Meriç ve kollarının çevrelerindeki topraklar bu nehirlerin etkisiyle bölgenin en verimli tarım arazileri haline gelmiştir. Meriç vadisinin Bulgaristan ortalarındaki batıdoğu doğrultulu kesimi, Balkan dağları vasıtasıyla kuzeyin soğuk baskınlarından da korunduğu için ülkenin tarımsal ürünlerinin en bol olduğu kesimidir (hububat, tütün, pamuk, pirinç, çeşitli meyveler, üzüm bağları ...). Arda'nın çevresindeki topraklar ise en önemli tütün üretim alanlarıdır. Meriç vadisinin Türkiye'deki bölümünde de yine tarımsal çeşitlilik söz konusudur (şeker pancarı, sebze, yonca, ayçiçeği, kavun, karpuz). Vadinin İpsala civarındaki kesimi pirinç üretiminde önemli bir yere sahiptir. Günümüzdeki baldo gibi yeni tip pirinçler tanınmadan önce 1950 ve 1960'lı yılların ünlü "Kulaklı" pirinçlerinin başlıca yetişme alanı bu topraklardı. Meriç ve kollarında yapılan balıkçılık da her üç ülkenin ekonomisine önemli katkılarda bulunmaktadır. Meriç deltasındaki Gala gölü Türkiye'nin daha çok dış ticaretine konu olan yılan balığının üretim alanıdır.

Balkanlar'ın elden çıkmasından sonra yapılan bütün sınır anlaşmalarında Meriç adı muhakkak gündeme gelmiştir. 6 Eylül 1915'te Sofya'da imzalanan Osmanlı-Bulgar Antlaşması'nda Meriç'in sol kıyısındaki 2 km. genişliğinde bir şeridin Bulgaristan'a verilmesi (Enez Osmanlı topraklarında kalmak üzere) kararlaştırılmıştır. Mudanya Mütarekesi (11

Ekim 1922) görüşmeleri sırasında Yunanlılar'ın hangi çizginin gerisine çekileceği tartışılırken "Meriç'in batısına dek" gibi muğlak bir ifade kullanılmış ve sınırın tesbiti için nehrin neresinin esas alınacağı ancak Lozan Antlaşması'nda (24 Temmuz 1923) kesinlik kazanmıştır. Fakat sonuca ulaşıncaya kadar Batılılar'ın Meriç'in sol kıyısının sınır kabul edilmesinde direnmeleri sorun yaratmıştır. Sol kıyının sınır çizgisi kabul edilmesi halinde Meriç ırmağı tamamıyla Yunanistan'a ait oluyordu; bu takdirde Türkiye'nin nehirden herhangi bir şekilde faydalanması mümkün değildi. İsmet Paşa (İnönü), "Çağıran devletler" dışişleri bakanlarına gönderdiği 8 Mart 1923 tarihli mektubunda Meriç'in sol kıyısının değil "talveg hattı"nın (vadinin en derin noktalarını birleştiren çizgi) sınır olmasını istedi. Türkiye'nin bu isteği uzun süren görüşmeler sonucunda benimsendi ve talveg hattının batısında kalan Karaağaç kesimi de on beş sayılı protokol ile Türkiye'ye bırakıldı. Burada dikkat çeken bir nokta, sol kıyı-talveg hattı konusunun uzun tartışmalara sebep olmasına karşılık nehrin denize dökülmeden önce Çatal mevkiinde ayrıldığı iki koldan hangisinin sınıra esas teşkil edeceği hususunun hiç tartışılmamasıdır. Batı kolunun varlığı hiç dile getirilmeden (veya bilinmeden) doğrudan doğruya doğu kolunun sınır kabul edilmesi şaşırtıcıdır. O toplantıda eğer batı kolunun varlığı bilinse ya da görüşülüp bu kol sınır kabul edilseydi Türkiye 75 km² civarında fazla bir araziye ve bu arada bazı delta göllerine (Nimfos gölü gibi) sahip olacaktı. Sonraları Meriç'in yatak değiştirmeleriyle ilgili bazı sorunlar ortaya çıkmış ve bunlar 19 Ocak 1963 ve 7 Aralık 1971 (yürürlüğe girmesi 29 Mart 1979) tarihlerinde imzalanan protokollerle çözümlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Nâfia, nr. 696, 2190; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 796; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye, İstanbul 1935, s. 98; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, III, 1420-1421; Enverî, Düstûrnâme (Mélikoff), s. 95, 101, 103, 109; Ahmed Vâsıf, Mehâsinü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6013, vr. 272a; K. Miller, Mappae Arabicae: Arabische Weltund Länderkarten, Stuttgart 1927 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1994, II, 122, 126; Nahid

Sırrı, Bir Edirne Seyahatnamesi, Ankara 1941, s. 11, 12, 16, 20; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 12, 18, 181-182, 216, 242, 282, 294, 393, 501; Nihat Erim, Devletlerarası Hukuku ve Siyasî Tarih Metinleri, Ankara 1953, I, 459, 460-461; Ahmet Ardel, “Le delta du Meriç et la région côtières des environs d’Enez”, Inqua International Assocation on Quaternary Research VIth Congress, Warsaw 1961, s. 176; a.mlf., “Marmara Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 7, İstanbul 1956, s. 13, 14, 15; a.mlf., “Keşan-Enez Bölgesinde Coğrafî Müşahedeler”, a.e., sy. 10 (1959), s. 140-141, 142-143; a.mlf.,

“Edirne ile İpsala Arasında Meriç Vadisi, Taban ve Vadinin Batı Tarafında Kalan Kenar Bölgesi”, a.e., sy. 11 (1960), s. 118-121; Besim Darkot, “Edirne (Coğrafî Giriş)”, Edirne: Edirne’nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 3; a.mlf. - Metin Tuncel, Marmara Bölgesi Coğrafyası, İstanbul 1981, s. 2, 39, 45, 60, 76, 98, 108, 110-111; Lozan Barış Konferansı: Tutanaklar Belgeler (trc. Seha L. Meray), Ankara 1969-72, I/1, s. 20, 25, 26, 33, 34, 44, 45, 46, 48, 52, 91, 181; I/2, s. 54; IV/1, s. 22, 29; Kemal Göçmen, Aşağı Meriç Vadisi Taşkın Ovası ve Deltasının Alüviyal Jeomorfolojisi, İstanbul 1976, tür.yer.; a.mlf., “Enez Limanının Değişen Öneminde Meriç Deltasının Etkileri”, GDAAD, sy. 2-3 (1974), s. 253-266; Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1983, III/2, s. 478-480; İsmail Soysal, Türkiye’nin Siyasal Andlaşmaları: 1920-1945, Ankara 1983, I, 61, 73, 154; Afif Erzen, “Enez (Ainos) Araştırmaları”, GDAAD, sy. 1 (1972), s. 235, 236, 237; Acun Kurter, “Meriç Nehrinin Akım Özellikleri”, a.e., sy. 4-5 (1976), s. 285-294; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4270; S. Soucek, “Merič”, EI^2 (Fr.), VI, 1014-1015; Abdullah Uçman, “Edirne Üzerine”, İl İl Büyük Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, ts., I, 352; Şerafettin Turan, “Lozan Antlaşması”, DİA, XXVII, 216.

Metin Tuncel

MERİÇ, Cemil

(1916-1987)

Fikir adamı ve edebiyatçı.

Balkan savaşları sırasında 1912'de Meriç nehri yakınlarındaki Dimetoka'dan Antakya'ya göç eden bir ailenin çocuğu olarak Reyhaniye (şimdi Reyhanlı) ilçesinde doğdu (12 Aralık 1916). Tam adı Hüseyin Cemil'dir. Banka müdürlüğü de yapmış olan babası hâkim Mahmud Niyazi Bey'in görevi münasebetiyle yedi yaşına kadar Antakya'da kaldı. 1923'te Reyhaniye Rüşdiyesi'nde başladığı eğitimine 1928'de Antakya Sultânîsi'nde (Lycée d'Antioche) devam etti. 1935'te liseyi bitirmesi gerekirken Fransız mandası altındaki Antakya'da o yıl liseler on bir yıldan on iki yıla çıkarıldığı için mezun olamadı. Milliyetçi eğilimlerinin ağır bastığı lise son sınıfta hocalarına yönelttiği eleştirileri yüzünden bitirme imtihanlarına on beş gün kala okulu terketmek zorunda kaldı. 1936'da İstanbul'a gitti ve on ikinci sınıfa Pertevniyal Lisesi'nde devam etti. Bu sırada Nazım Hikmet ve Kerim Sadi başta olmak üzere dönemin solcu aydınlarıyla tanıştı.

Geçim sıkıntısı yüzünden 1936 Mayısında Antakya'ya döndü ve lise öğrenimini Fransız liselerine özgü programı uygulayan Antakya Sultânîsi'nde tamamladı. Dokuz ay kadar İskenderun'a bağlı bir köy okulunda öğretmenlik yaptıktan sonra İskenderun Tercüme Bürosu'nda başkan yardımcısı oldu. Kısa sürelerle Nahiye müdürlüğü, Türk Hava Kurumu'nda sekreterlik ve belediyede kâtiplik gibi görevlerde bulundu. Nisan 1939'da göz altına alınarak Antakya'ya götürüldü. 1938'de kurulan ve 1939'da Türkiye'ye iltihak eden bağımsız Hatay hükümetini devirmekle suçlandı; idam talebiyle yargılandı, ancak beraat etti.

1940'ta tekrar İstanbul'a gitti ve iki yıl Yabancı Diller Yüksek Okulu'na devam ederek 1942 Haziranında mezun oldu. Fransızca öğretmeni olarak tayin edildiği Elazığ Lisesi'nde iki yılı aşkın bir süre görev yaptıysa da özel hayatında ve işindeki çeşitli sıkıntılar yüzünden İstanbul'a dönmek zorunda

kaldı (1945). Aralık 1946'da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Fransızca okutmanı oldu. 1974'te emekli oluncaya kadar bu görevini sürdürdü. Bu arada Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne doktora öğrencisi olarak kaydoldu (1951), Işık Lisesi'nde Fransızca hocalığı yaptı (1952-1954) ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde dersler verdi.

Küçüklüğünden beri problemli olan görme duyusunun giderek zayıflaması üzerine 1954'te birkaç başarısız göz ameliyatı geçirdi. 1955'te gittiği Paris'te Quinze-Vingts Hastahanesi'nde geçirdiği bir dizi ameliyat da başarısızlıkla sonuçlanınca hayatının geri kalan kısmını gözlerini kaybetmiş olarak sürdürdü. Fikir hayatı ailesi, dostları ve sevenlerinin okuma ve söylediklerini dikte etme konusundaki yardımlarıyla devam etti. 1984'te beyin kanaması ve ona bağlı olarak felç geçirdi; ağır bir hastalık döneminin ardından 13 Haziran 1987'de İstanbul'da öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

İçine kapalı bir çocukluk dönemi geçiren Cemil Meriç'in kitapların dünyasına yönelmesi erken yaşlarda olmuştur. Antakya'da çıkan Yeni Gün gazetesindeki "Geç Kalmış Bir Muhasebe" başlıklı yazısıyla (23 Eylül 1933) yayın hayatına atılmış, Tarık Mümtaz'ın (Göztepe) çıkardığı Karagöz'de yazıları ve "Fırsat Yoksulu" mahlasıyla şiirleri yayımlanmıştır. İstanbul'a geldikten sonra "Honoré de Balzac" başlıklı ilk yazısı İnsan dergisinde neşredilmiş (1941), Ayın Bibliyografyası dergisinde tercüme tenkitleri yapmış (1942-1943), başında uzun bir Balzac incelemesinin de yer aldığı Altın Gözlü Kız çevirisi yayımlanan ilk eseri olmuştur (1943). 1944-1947 yılları arasında Yurt ve Dünya, Yücel, Gün, Amaç dergilerinde tercüme tenkitleri, Fransız edebiyat ve düşüncesi üzerine incelemeler neşretmiş, Balzac çevirilerini de sürdürmüştür. Maarif Vekâleti'nden tercüme teklifleri almış, yarım kalan Emile (J. J. Rousseau) çevirisinin ardından Hernani (V. Hugo) çevirisi "klasikler" dizisi arasında çıkmıştır (1956). 1955 yılında günlük tutmaya ve "Quinze-Vingts Geceleri" adlı bir roman yazmaya başlamışsa da devam etmemiştir. Aralıklarla yirmi yıl sürdüreceği günlüklere (jurnal) ise 1963'te başlayacaktır. 1960-1964 yıllarında mesaisinin neredeyse tamamını Hint edebiyatına vermiştir.

1953'ten sonra ara verdiği yazılarına Dönem ve Çığır dergilerinde yeniden başlayan Cemil Meriç (1965) bir yandan tercüme çalışmalarına devam

ederken bir yandan da Yeni İnsan ve Hisar dergilerinde yazılarını sürdürür; bu arada Saint-Simon İlk Sosyolog-İlk Sosyalist kitabı neşredilir (1967). Emekli olduktan sonraki on yıllık süre içinde kendisini daha geniş okuyucu kesimlerine tanıtacak olan olgunluk dönemi eserleri Bu Ülke'yle (1974) başlamak üzere yayımlanır. Türk Edebiyatı, Kubbealtı Akademi Mecmuası, Pınar, Köprü, Gerçek, Hareket, Millî Eğitim ve Kültür gibi dergilere, Orta Doğu, Yeni Devir gazetelerine yazılar, Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi'ne maddeler yazar. Türkiye Millî Kültür Vakfı (1974, 1980), Türkiye Yazarlar Birliği (1981), Kayseri Sanatçılar Derneği (1982) gibi kuruluşlar tarafından kendisine fikir ve inceleme dallarında ödül verilen Cemil Meriç'in Üsküdar Belediyesi'nin açtığı kültür merkezine de adı konmuştur (2004).

Cemil Meriç'in arayışlarla geçen fikir hayatı kendi yaptığı bir tasnife göre şu dönemlere ayrılır: 1917-1925: Koyu müslümanlık devri. 1925-1936: Şoven milliyetçilik devri (Meriç soyadından önce bir ara

Şaman ve Yılmaz soyadlarını kullanır). 1936-1938: Sosyalistlik devri. 1938-1960: "Âraf" dediği kuluçka devri. 1960-1964: Hint devri. 1964'ten sonra ise sadece Osmanlıdır (Göze, s. 7-8).

Eserlerinde Türkçe'nin hızla kan kaybetmesi ve mâzi ile aradaki çatlağın her geçen gün biraz daha büyümesi, bunun Türk toplumunun bugünü ve yarını üzerinde icra edeceği yıkıcı tesirler üzerinde durmuştur. Bir düşünce geleneğinden mahrum olmaları yüzünden Eflâtun'un ünlü istiaresinde geçtiği gibi "mağara"ya kapatılmış olan Türk aydınlarının kısa zaman aralıklarında hızla burçtan burca savrulmalarına işaret etmiştir. Gerçeğin kimsenin tekelinde bulunmadığını, dolayısıyla ona ancak ortak bir gayret ve açık bir zihinle ulaşılabileceğini, sağ-sol çatışması gibi Avrupa'dan ithal edilen suni kamplaşmaların Türk insanı ve aydınının zaten zayıf ve mecalsiz bırakılmış dinamiğini iyice körelteceğini, aydınların kendi kültür köklerini olduğu kadar dünya kültürünü, içine girmek için Tanzimat'tan beri çırpındığımız Avrupa'yı bile son derece yetersiz ve sığ bir şekilde tanıdığını belirtmiştir. Türk aydınının Batı karşısında içerisine düştüğü aşağılık kompleksinin zararlı neticelerini, insan beyninin iki yarım küresi olan Doğu ve Batı'nın gerçekte bir bütün oluşturduğunu, dar ve ön yargılı düşünmeyi bir kenara bırakmanın fikir hayatımıza zenginlik kazandıracağını ifade

etmiştir. Avrupa medeniyetine istihalenin ham bir hayal olduğu ve bir medeniyetin diğerine istihale edemeyeceği, ancak malzeme alabileceği, Türkiye'de kendi köklerine sahip yeni bir neslin yetişmesinin Osmanlıca, Arapça ve Farsça öğrenerek irfan hazinelerini, öte yandan bir Avrupa dili öğrenerek hür bir şekilde Batı'yı tanımakla mümkün olacağı vurgu yaptığı diğer görüşleri arasındadır.

Cumhuriyet dönemi aydınları içinde farklı bir yer tutmasında dürüstlük ve samimiyeti, kendi fikir ve kültür geleneklerini hakkıyla özümlemesi, farklı fikrî kanallara açık bağımsız bir zihin yapısına sahip olması ve Antakya gibi özel şartları bulunan bir ortamda Fransız mandası altında kısmen bir sömürge tecrübesi yaşamış bulunmasının ayrı ayrı payı vardır. O yıllarda Fransız eğitim sistemine göre öğretim yapmakta olan Antakya Sultânîsi'nde, tercüme eserleri basılmış Antuvan Efendi adlı bir Ermeni, Dârülmuallimîn-i Âliye mezunu Lâmi Bey ve "şair, muhibbi cemâl, kalender bir Osmanlı" dediği Ali İlmî Fânî, Mülkiye Mektebi mezunu Memduh Selim, Sorbonne doktoralı Mesud Fânî (Bilgili), Damad Ferid Paşa'nın başyaverliğini yapmış olan Tarık Mümtaz gibi isimlerin bulunuşu da bunlara eklenebilir. Mesud Fânî o yılları anlatırken tâlim ve terbiye kadrosunun milliyetlerindeki çeşitlilik sebebiyle Antakya Sultânîsi koridorlarını bir nevi "Cem'iyyet-i Akvâm" salonuna çevirdiğini söyler (Manda İdaresinde, s. 15). Kendini "hakikat arayıcısı" ve "hakikat âşığı" olarak nitelendiren, siyasî görüşlere ve düşünceyi daraltan ideolojilere mesafeli durmaya çalışan Cemil Meriç'e çeşitli fikir, siyaset ve ideoloji çevreleri kendilerine yakın buldukları görüşlerini öne çıkararak sahip çıkmışlardır.

Eserleri. Hind Edebiyatı (İstanbul 1964, genişletilmiş 2. baskı, Bir Dünyanın Eşiğinde, İstanbul 1976); Saint-Simon: İlk Sosyolog-İlk Sosyalist (İstanbul 1967); Bu Ülke (İstanbul 1974); Umrandan Uygarlığa (İstanbul 1974); Mağaradakiler (İstanbul 1978); Kırk Ambar (İstanbul 1980, İletişim Yayınları'nın bastığı külliyat içinde iki cilde bölünmüş ve I. cildi 1998'de Kırk Ambar: Rümuzül Edeb başlığıyla bazı ekleme ve çıkarmalarla yayımlanmıştır); Bir Facianın Hikâyesi (Ankara 1981); Işık Doğudan Gelir (İstanbul 1984); Kültürden İrfana (İstanbul 1985); Jurnal I-II (İstanbul 1992-1993); Sosyoloji Notları ve Konferanslar (haz. Ümit Meriç, İstanbul 1993).

Ayrıca Balzac'tan Altın Gözlü Kız (1943), Otuzunda Kadın (1945), Onüçlerin Romanı (1945), Kibar Fahişelerin İhtişam ve Sefaleti (1946); Victor Hugo'dan Hernani (1956); Uriel Heyd'den Ziya Gökalp: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri (1980); Maxime Rodinson'dan Batıyı Büyüleyen İslam (1983) adlı kitapları çevirmiş, Berke Vardar'la birlikte Antoine Meillet'den (kapakta belirtilmemesine rağmen iki bölümden oluşan kitabın 2. bölümü Michel Lejeune'e aittir) Dillerin Yapısı ve Gelişmesi'ni (1967) çevirip ilâvelerde bulunmuştur. Thornton Wilder'dan Köprüden Düşenler (1981, Lamia Çataloğlu ile birlikte), Victor Hugo'dan Marion de Lorme (1966, Mahmut Sait Kılıççı ile birlikte) yaptığı diğer çevirilerdir. Ferit Hakkı Saymen ve Louat ile beraber üniversite öğrencileri için hazırladığı Fransızca Yardımcı Metinler adlı kitapçığıyla (1951) Sosyalizm ve Sosyoloji Tarihinde Pierre Joseph Proudhon (İstanbul 1969), İdeoloji (1970) gibi yazılarının basımıyla ortaya çıkan risâleleri ve 1959'da Fransızca hocaları için hazırladığı basılmamış bir Fransızca grameri bulunmaktadır.

Cemil Meriç hakkında çıkan yayınlar: Mehmet Tekin, Cemil Meriç: Şair, Filozof, Yazar (Antakya 1991); Ümit Meriç Yazan, Cemil Meriç (Ankara 1993; 2. baskı Babam Cemil Meriç, İstanbul 1998); Ahmet Turan Alkan, Doğu ve Batı Arasında Cemil Meriç (Ankara 1993); Halil Açıkgöz, Cemil Meriç'le Sohbetler (İstanbul 1993); Necmettin Şahiner, Cemil Meriç'le Nur Sohbetleri (İstanbul 1994); Cemil Meriç ve Bu Ülkenin Çocukları (haz. Ergün Meriç - Ayşe Çavdar, İstanbul 1998); Mustafa Armağan, Düşüncenin Gökkuşağı: Cemil Meriç (İstanbul 2001); Cafer Vayni, Cemil Meriç (Ankara 2002); Mehmet Tekin, Cemil Meriç'in Konuşmaları (Konya 2003). Bunlardan başka Türk Edebiyatı dergisi Ağustos 1987 sayısını Cemil Meriç'e ayırmış, Gösteri dergisi Eylül 1989 tarihinde bir "Cemil Meriç eki" yayımlamış ve son olarak Kitap Haber dergisi Haziran-Temmuz 2004 tarihli 21. sayısında kapsamlı bir Cemil Meriç dosyasına yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cemil Meriç, Bu Ülke, İstanbul 1999 (haz. Mahmut Ali Meriç), hazırlayanın girişi, s. 7-70; Mesud Fânî Bilgili, Manda İdaresinde Hatay Kültür Hayatı, Antakya 1939, s. 15; Ergun Göze, İçimizden 30 Kişi, İstanbul 1975, s. 7-12; Mehmet Çınarlı, Sanatçı Dostlarım, İstanbul 1979, s. 172-189; Kemal Sülker, Savaş Yıllarında Bir Sürgün, İstanbul 1986, s. 92-100; Ümit Meriç Yazan, Babam Cemil Meriç, İstanbul 1998; Mustafa Armağan, Düşüncenin Gökkuşağı: Cemil Meriç, İstanbul 2001.

Mustafa Armağan

MERİÇ, Rıfkı Melûl

(1901-1964)

Şair, Türk-İslâm sanatı tarihi araştırmacısı.

15 Ekim 1901'de bugün Yunanistan'da kalmış bulunan Dedeağaç'a bağlı Ferecik'te doğdu. Asıl adı Süleyman Rıfkı'dır. Soyadı Coşkunmeriç olmakla beraber şiirdeki mahlası "Melûl" ile Rıfkı Melûl Meriç olarak tanınmıştır. Kadı, müderris ve müftü yetiştirmiş bir aileden gelir. Babası saatçi Hâfız Mehmed Ali Efendi, annesi Ayşe Sıdıka Hanım'dır. Öğrenimine Ferecik'te Vakıf İbtidâî Mektebi'nde başladı, daha sonra Ferecik Rüşdiyesi'ne devam etti. Balkan Savaşı esnasında ailesiyle birlikte göç ettiği Edirne'de, ardından İstanbul'da özel Menbaulirfan Mektebi'nde okuyarak idâdî tahsilini tamamladı.

1917'de girdiği Mektebi Tıbbiyye'yi beş yıl sonra, ardından girdiği Yüksek Ticaret Mektebi'ni de bir yıl sonra terkedip kaydolduğu İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nden 1927'de mezun oldu.

Ankara Etnografya Müzesi'nde bir yıl memur olarak çalışan Rıfkı Melûl sırasıyla Ankara Erkek Lisesi, Kütahya, Akşehir orta okulları, Adana Erkek Lisesi ve İstanbul'un çeşitli liselerinde Türkçe ve edebiyat öğretmenliği yaptı; ayrıca bazı yüksek okullarda ve üniversitelerde dersler verdi, çeşitli ilmî kurumlarda faaliyet gösterdi. Bunlar arasında İstanbul Bölgesi Kitâbeleri Derleme (Kurulu) başkanlığı (1940-1944), İstanbul Fetih Cemiyeti, Eski Eserleri Koruma Cemiyeti üyeliğiyle İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Osmanlı Türkçesi ve yazısı (1941-1945), Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde Türk-İslâm sanatları tarihi, klasik Türkçe dinî metinler ve paleografi hocalığı sayılabilir. 1952'den itibaren Türk sanatı tarihi dersleri okuttuğu Güzel Sanatlar Akademisi'nde 1962 yılından ölümüne kadar Türk Sanatı Enstitüsü müdürü ve öğretmeni olarak çalıştı. 22 Ocak 1964'te vefat etti ve Rumelihisarı Kabristanı'na defnedildi.

Çok yönlü bir fikir ve sanat adamı olan, kültür birikimini yazdıklarından

çok dersleri ve sohbetleriyle yayan Rıfkı Melûl Meriç pek azı yayımlanmış olan şiirleri ve özellikle rubâîleriyle tanınmıştır. Edirne'de iken başladığı ilk şiir denemelerinin bazılarını mahallî bir gazetede yayımlamış, daha sonraki şiirleri Serveti Fünûn, Düşünce, Şebab, Yarın, Hayat ve Mihrab gibi dergilerde çıkmıştır. Eski ve yeni tarzda pek çok nazım şeklini deneyen Rıfkı Melûl son dönemin en çok rubâî yazan şairlerindendir. Şiirleri geleneksel Türk şiirinin aşk ve hikmet temaları üzerine kurulmuş, tasavvufî, rindane ve çok defa kaderci bir düşünceyi yansıtan lirik parçalardır.

Meriç'in önemli bir cephesi de eski Türk sanatları ve eserleriyle ilgili, çoğu az bilinen veya hiç bilinmeyen belgelere dayanarak yaptığı araştırmalardır. Bu alanda yoğun çalışmalar yapan yazar Türk-İslâm sanatları üzerinde yazılı eserlere, âbidelere, kitâbelere, mezar taşlarına ve arşiv belgelerine dayanıp bu eserlerin korunması, tasvir ve tesbitlerinin yapılması, her yönüyle incelenmesinin millî bir görev olduğunu ifade ederek bunları düşüncesizce yok edenlere ve özellikle koruma görevi olanların kayıtsızlığına şiddetle hücum etmiştir.

Eserleri. 1. İnkıraz (Ankara 1928). 2. Rubâiyyât-ı Melûl I (İstanbul 1951; bu kitaplarına girmeyip dergilerde ve ellerde kalan şiirlerinden bazıları Muhtar Tevfikoğlu'nun kitap ve makalelerinde yayımlanmıştır, bk. bibl.). 3. Türk Tezyinî Sanatları ve Son Üstadlardan Altısı (İstanbul 1937). Eserin giriş kısmında Türk ve İslâm sanatları hakkında genel bilgi verilmiş ve İslâmiyet'te tasvir yasağı üzerinde durulmuş, "Yazı Sanatı" başlığı altında da hat sanatının gelişmesiyle ilgili mâlûmat verilmiştir. 4. Türk Nakış Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesikalar (Ankara 1953). Osmanlı nakış sanatına dair genel bilginin yer aldığı mukaddimeden sonra arşiv belgelerine dayanarak Osmanlı nakkaşlarının isimleri listeler halinde verilmiştir. 5. Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I: Vesikalar (Ankara 1954). Türk ciltçiliği ve mücellitleriyle ilgili yetmiş yedi belgeyi ihtiva etmektedir. 6. Mimar Sinan Hayatı, Eseri I (Ankara 1965). Sinan ve eserleri hakkında kaleme alınmış yazma halindeki eserlerden dördünün metnidir.

Rıfkı Melûl Meriç'in bunların dışında çeşitli dergilerde yayımlanmış araştırma ve inceleme yazılarından başlıcaları şunlardır: "Akşehir Türbe ve Mezarları" (TM, V [1936], 141-212;.yazarın öğretmenlikle bulunduğu Akşehir'de 1931-1934 yılları arasında yaptığı araştırmaların ürünüdür).

“Osmanlı Tabâbeti Tarihine Ait Vesikalar I, Cerrahlar, Kehhâller” (Tarih Vesikaları, sy. 16 [1955], s. 27-113); “Hicrî 1131 Tarihinde Enderunlu Şairler, Hattatlar ve Mûsiki Sanatkârları Tezkiresi (İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2 [1956], s. 139-168); “Beyazıd Câmii Mimarı” (AÜ İlâhiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatları Yıllık Araştırmalar Dergisi, II [1958], s. 5-77); “Edirne’nin Tarihî ve Mimarî Eserleri Hakkında” (Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, s. 439-536; bu araştırma müstakil bir kitap halinde yayımlanmıştır [İstanbul 1963]) (eserlerinin geniş bir tahlili ve tanıtımı için bk. Hâlenur Kâtipoğlu, “Rıfkı Melûl Meriç’in Hayatı ve Eserleri”, Sanat ve İnanç [haz. Banu Mahur - Hâlenur Kâtipoğlu], İstanbul 2004, I, 11-27).

BİBLİYOGRAFYA

Rıfkı Melûl Meriç - Hilmi Ziya Ülken, Rubâiyyât-ı Melûl, İstanbul 1951, s. 1-78; Hilmi Ziya Ülken, “Rıfkı Melûl Meriç (1901-1964)”, AÜİFD, XII (1964), s. 135-137; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1493-1495; Ahmet Hamdi Tanpınar, Edebiyat Üzerine Makaleler (haz. Zeynep Kerman), İstanbul 1977, s. 392-394; Muhtar Tevfikoğlu, Rıfkı Melûl Meriç, Ankara 1986; a.mlf., “Ölümünün 15. Yılında Rıfkı Melûl Meriç’in Şiirleri”, TK, XVII/196 (1979), s. 15-16; XVII/203-204 (1979), s. 34-51; Faruk K. Timurtaş, “Rıfkı Melûl Meriç İçin”, Hisar, sy. 2, Ankara 1964, s. 18-19; Abdullah Uçman - Mustafa Kutlu, “Meriç, Rıfkı Melûl”, TDEA, VI, 270-271; “Meriç, Rıfkı Melûl”, Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 564.

Turgut Akpınar

MERÎNÎLER

(بنو مرين)

Mağrib'de hüküm süren bir Berberî hânedanı (1196-1465).

Berberî Zenâte kabilesine mensup büyük bir sülâle olan Merînîler, Mağrib-i Aksâ'ya (Fas) yerleşmelerinden önce Kayrevan'ın güneyinden Sudan sahrasına uzanan geniş bir bölgede hiçbir hükümdara bağlı olmadan ve hiçbir devlete vergi vermeden göçebe hayatı yaşıyorlar; avcılık, hayvancılık ve yağmacılık yaparak geçimlerini sağlıyorlardı. Benî Hilâl yaşadıkları bölgeyi istilâ edince V. (XI.) yüzyıldan itibaren Cezayir'in kuzeybatısındaki yaylalara göç etmek zorunda kaldılar. Önce Tâhert tarafına, daha sonra Zâb bölgesine giden Merînîler, zamanla Mağrib-i Aksâ'nın doğu kesimlerine yerleşip bölgedeki askerî ve siyasî hareketlere katılmaya başladılar.

Murâbıtlar'ın son dönemlerinden itibaren reisleri Muhaddab b. Asker'in gayreti sayesinde büyük güç kazanan, ancak Muvahhidler tarafından üzerlerine gönderilen süvari birliği karşısında yenilip liderleri Muhaddab'ı kaybeden Merînîler (540/1145) bu yenilginin ardından Sudan sahrasına geri döndüler. 561 (1166) yılında liderleri Mahyû (Muhyû, Mahyo) b. Ebû Bekir zamanında Muvahhid Sultanı Ebû Yûsuf el-Mansûr'un ordusunda Endülüs'e geçip Erek (Alarcos) savaşında (591/1195) büyük yararlılıklar gösterdiler. Bu savaşta yaralanan Mahyû'nun ölümünden sonra liderlik hânedanın kurucusu olarak kabul

edilen oğlu Ebû Muhammed Abdülhakk'a geçti (592/1196). Muvahhidler'in Papa III. Innocent'in çağrısıyla oluşan Haçlı ordusu karşısında İspanya'da uğradıkları İkāb (Las Navas de Tolosa) mağlûbiyeti (609/1212-13) Endülüs ve Kuzey Afrika'daki hâkimiyetlerinin sarsılmasına yol açtı. Bu durum Merînîler'in Mağrib-i Aksâ'da yerleşmesini kolaylaştırırken Abdülvâdîler'in Mağrib-i Evsat'ı ve Hafsîler'in Tunus'u ele geçirmelerine zemin hazırladı.

Merînîler, bu dönemde öncelikle yıkılmaya yüz tutmuş Muvahhidler'le

uğraşmak yerine bölgede huzuru bozan bedevî Arap kabileleriyle mücadele edip kurtarıcı unsur olarak görünmeyi başardılar. 613 (1216) yılında üzerlerine gönderilen 20.000 kişilik Muvahhid ordusunu yenip Tâze'yi (Tâzâ) ele geçirdiler. Ebû Muhammed Abdülhakk'ın ölümünün ardından yerine geçen oğlu Ebû Saîd Osman, Muvahhidler'in kendilerine karşı tahrik ettiği Benî Riyâh'ı bozguna uğrattıktan sonra (614/1217) aralarındaki ihtilâfı gidererek bölgedeki çok sayıda kabileyi ve şehri hâkimiyeti altına aldı. 620'de (1223) Fâzâz'ı ele geçirdi. Böylece Merînîler Mağrib-i Aksâ'nın kuzeyine fiilen hâkim oldular. Ebû Saîd Osman'ın (ö. 637/1239-40) yerine geçen kardeşi Muhammed b. Abdülhak dönemi Muvahhidler'le mücadele içinde geçti. Muvahhidler karşısında bozguna uğrayan Merînîler'in bir kısmı dağlara çekildi, bir kısmı Tâze'de ikamet eden akrabaları Gıyâse kabilesine sığındı. Muhammed'in ölümü üzerine (642/1244-45) tahta geçen Ebû Yahyâ Ebû Bekir b. Abdülhak, Merînîler arasındaki ihtilâfları hallederek onları tek bir çatı altında toplamayı başardı. Ebû Yahyâ, İfrîkıye Hafsîleri'ni metbû tanıdığını açıklayıp Miknâs, Tâze, Fas, Selâ ve Ribâtülfeth'i ele geçirdi. 653 (1255) yılında 80.000 kişilik Muvahhid ordusunu Fas yakınlarında mağlûp etti. Muvahhidler ülkelerinin kuzey yarısında Merînî hâkimiyetini tanıdılar. Ebû Yahyâ aynı yıl iktisadî, ticarî ve stratejik açılardan önemli Vâdîder'a ve Sicilmâse'yi zaptetti. Böylece Muvahhidler güneydeki topraklarını da kaybettiler ve hâkimiyetleri Merâkeş bölgesiyle sınırlı kaldı.

Ebû Yahyâ Ebû Bekir ölünce (656/1258) yerine önce oğlu Ömer geçti. Ancak kabilenin ileri gelenleri Ebû Yahyâ'nın kardeşi Ebû Yûsuf Ya'kūb b. Abdülhakk'ın Merînî tahtına geçmesini istiyorlardı. Ebû Yûsuf Ya'kūb yeğenini bozguna uğratarak sultanlığı bırakmaya zorlayınca Ömer, Miknâs valiliğinin kendisine verilmesi şartıyla saltanattan feragat etti. Ebû Yûsuf Ya'kūb, Keldâmân civarında Abdülvâdîler ordusunu hezimete uğrattı. Merînî ailesi içinde çıkan ihtilâfları halletti. 658'de (1260) İspanyollar'ın eline geçen Selâ şehrini kurtardı. Ertesi yıl hıristiyan devletlere karşı Endülüs müslümanlarına yardım amacıyla gönderdiği birlikler Şerîş (Jerez) civarında Portekizliler'le çok çetin savaşlara girdi. Muvahhidler'le de mücadelesini sürdürerek 660'ta (1262) onları mağlûp eden Ebû Yûsuf, Tâmesnâ ve Rif'i topraklarına katıp hâkimiyetini Vâdîümmürrebî'ye kadar genişletti. Ardından büyük bir ordunun başında Muvahhidler'in başşehri Merakeş'i kuşattı (661/1263), ancak ele geçiremedi. 666'da (1268)

Muvahhidler’e yardım eden Abdülvâdîler’i Vâdîtelâğ’da bozguna uğrattıktan sonra Muvahhid Halifesi Ebû Debbûs’u Merakeş civarında mağlûp ederek şehre girdi ve Muvahhidler Devleti’ne son verdi (668/1270). Bu olay Merînîler tarihinin dönüm noktası oldu. Önceleri selefleri gibi “emîr” unvanını kullanan Ebû Yûsuf bundan sonra “emîrü’l-müslimîn” unvanını aldı.

Bölgedeki isyanları şiddetle bastıran Merînîler, 670 (1271-72) yılında Tâze Geçidi’nde Abdülvâdîler’e karşı büyük bir zafer kazandılar. Ebû Yûsuf 672’de (1273-74) önce Tanca’yı, ardından fakih Ebü’l-Kāsım el-Azefî’nin idaresindeki Sebte’yi (Ceuta) zaptederek Endülüs’e geçme imkânını elde etmiş oldu. Daha sonra Abdülvâdîler’in eline geçen Sicilmâse’yi geri alıp (673/1274-75) Mağrib-i Aksâ’nın her tarafına hâkim oldu. Mağrib’de barutun ilk defa Sicilmâse kuşatmasında kullanıldığı rivayet edilir.

Başşehir olarak Fas’ı seçen Merînîler seleflerinin bıraktığı sosyal ve idarî yapıyı devam ettirdiler. Bu dönemde şehirlerin İslâmlaşma ve Araplaşma süreci önemli gelişme kaydetti. Sultan Ebû Yûsuf Ya‘kūb, Fas’ın yakınında askerî ve idarî özelliği ağır basan önceleri Medînetülbeyzâ, daha sonra Fâsülcedîde adı verilen şehri inşa etmiş, Fâsülkadîme diye adlandırılan eski şehir ise ticaret ve ilim merkezi niteliğini sürdürmüştür.

Merînîler Devleti’nin kuruluşunu tamamlayan Sultan Ebû Yûsuf Ya‘kūb, Abdülvâdîler ile barış antlaşması imzaladıktan sonra hıristiyanlarla cihad etmek amacıyla Endülüs’e geçti (674/1275). Don Nuno de Lara kumandasındaki Kastilya ordusunu Kurtuba (Cordoba) yakınlarındaki İsticce (Ecija) savaşında mağlûp ederek çok sayıda esir ve ganimet elde etti (15 Rebîülevvel 674 / 8 Eylül 1275). Müslümanların Endülüs’te tutunmaları ve hıristiyan saldırılarını püskürtmeleri açısından önemli olan bu savaştan iki yıl sonra tekrar Endülüs’e geçen Sultan Ebû Yûsuf Ya‘kūb, İşbîliye (Sevilla) üzerine yürüyüp hıristiyan ordusunu yenilgiye uğrattı. Burada ordusuna karargâh olmak üzere yeni bir şehrin kurulmasını emretti. Nasrî Hükümdarı II. Muhammed el-Fakīh’in desteğiyle Kurtuba’ya hücum etti. Hıristiyanlar şehri savunurken Kastilya kralı barış istedi.

Sultan Ebû Yûsuf Ya‘kūb, oğlu IV. Sancho’ya kaptırdığı tahtını geri almak için kendisinden yardım talep eden Kastilya ve Leon Kralı X. Alphonso’ya

yardım maksadıyla 681'de (1282) üçüncü Endülüs seferine çıktı. Cezîretülhadrâ'da huzura kabul edilen X. Alphonso sultanın elini öperek tacını ona takdim etti. Kastilya topraklarını yağmalayıp aldığı ganimetlerle birlikte Mağrib'e dönen Sultan Ya'kūb en önemli Endülüs seferini 684 (1285) yılında gerçekleştirdi. Nasrî birliklerinin de katıldığı ordusuyla başta İşbîliye olmak üzere pek çok şehir üzerine akınlar düzenledi. Zor durumda kalan IV. Sancho, Gırnata'ya saldırmayacağını ve müslüman tüccarlara zarar vermeyeceğini söyleyerek barış talebinde bulundu. Ebû Yûsuf, hıristiyanların eline geçmiş olan ve on üç yük olduğu rivayet edilen Arapça kitapları bu sefer esnasında geri alıp Fas'a gönderdi.

Ebû Yûsuf Ya'kūb, Merînîler'in Endülüs'te başlattığı cihad geleneğini Nasrîler'le anlaşarak kurduğu ceyşülguzât teşkilâtıyla sürekli hale getirdi. Gırnata'da her an savaşa hazır bekleyen ceyşülguzâtı Merînî süvarilerden oluşan ve "meşîhatülguzât" adı verilen bir grup asker sevk ve idare ediyor, reislerine de "şeyhülguzât" deniliyordu. Mansûr lakabıyla anılan Ebû Yûsuf Ya'kūb ülkesinin imarına büyük önem vermiş, cami ve medreselerin yanında cüzzamlılar ve ruh hastaları için hastahaneler, düşkünler için bakımevleri yaptırmış, bunların ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla vakıflar kurmuştur.

Sultan Ebû Yûsuf'un Muharrem 685'te (Mart 1286) ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Ya'kūb Yûsuf en-Nâsır, Endülüs'te istikrarı sağlamak için öncelikle Nasrî sultanı ve Kastilya kralı ile antlaşmalar yaptı. Akrabalarından birinin Vâdîder'a'da çıkardığı isyanı bastırmak üzere gönderdiği kardeşi de âsilere katıldı. Sultan bu meseleyi halletmeye çalışırken Merakeş'e vali olarak gönderdiği oğlu Ebû Âmir'in isyanıyla karşılaştı. Ayrıca

Merînîler'in bir kolu olan Vattâsî ailesinden Ömer b. Yahyâ el-Vezîr'in isyanıyla yedi yıl uğraştı.

690 (1291) yılında Ebû Ya'kūb Kastilya ordusunun hücumlarını önlemek amacıyla Endülüs'e geçip Tarîf'te karaya çıktı. Şerîş ve İşbîliye şehirleri üzerine düzenlediği saldırılar sırasında Nasrî Sultanı Muhammed el-Fakīh, Kastilya Kralı IV. Sancho ile antlaşma yaptı. Ancak Kastilyalılar Tarîf'i işgal edince hatasını anlayıp Merînîler'le yeniden ittifak kurdu (692/1293).

Ebû Ya‘kūb, Abdülvâdîler’den Osman b. Yağmurasan’ın Nasrî Sultanı Muhammed el-Fakīh ve IV. Sancho ile kendisine karşı iş birliği yapmasını affetmedi ve Abdülvâdîler’e son vermeye karar verdi. Abdülvâdîler’in bazı şehirlerini işgal etti ve başşehir Tilimsân’ı sekiz yıl üç ay süreyle kuşattı. Ancak Tilimsân düşmek üzereyken hadımlarından biri tarafından suikast sonucu öldürüldü (706/1306-1307). Uzun yıllar devam eden muhasara sırasında Tilimsân civarında köşkler, binalar, hamamlar yaptıran, Mansûre şehrini kuran (698/1299) Ebû Ya‘kūb, zekâtın devlet eliyle toplanmasına son vererek bu işi mükelleflerin iradesine bıraktı, bazı vergileri de kaldırdı. Merînî Devleti’ni daha güçlü ve teşkilâtlı bir hale getirmeye çalıştı.

Sultan Ebû Ya‘kūb’un yerine torunu Ebû Sâbit Âmir geçti. Tilimsân kuşatmasını kaldırarak Abdülvâdîler’le barış imzalayan Ebû Sâbit, Evrebe emîrlerinin yanı sıra Merînî tahtında hak iddia eden akrabalarıyla uğraşmak zorunda kaldı. Âsilerden Şeyhülguzât Osman b. Ebü’l-Alâ el-Merînî Endülüs’ten Mağrib’e geçip Sebte, Gumâre ve Arâiş’i istilâ etti. Bu gelişmeler karşısında Ebû Sâbit Sebte üzerine yürüyerek şehri kuşattı (Zilhicce 707 / Haziran 1308). Kuşatma devam ederken vefat eden Ebû Sâbit’in yerine geçen kardeşi Ebü’r-Rebî‘ Süleyman muhasaraya son verip Fas’a döndü. Abdülvâdîler’le ve Gırnata sultanı ile dostluk antlaşmalarını yeniledi. Onun iki yıl süren dönemini sulh, sükûn ve refah günleri olarak niteleyen İbn Haldûn bu devirde umranın geliştiğini, ancak lüks ve israfın ortaya çıktığını belirtir.

Ebü’r-Rebî‘ Süleyman’ın ardından tahta geçen Ebû Saîd II. Osman halka yapılan haksızlıklara son verdi, meks gibi bazı vergileri kaldırdı. Öldürme veya şer‘î ceza yüzünden tutuklananların dışındaki mahkûmları affetti. Sahillerin daha iyi korunabilmesi için Selâ şehri tersanesinde yeni bir donanma inşa edilmesini istedi. Ancak oğlunun çıkardığı başta olmak üzere ülkede baş gösteren isyanlarla uğraşmaktan Endülüs’e zaman ayıramadı. İmar faaliyetlerine önem verdi; Fâsülcedîde, Sihrîc ve Attârîn medreselerini yaptırarak dil, edebiyat, Kur’an, tefsir ve hadis çalışmalarını destekledi.

Ebû Saîd’den sonra oğlu Ebü’l-Hasan Ali el-Mansûr tahta geçti (731/1331). Bu sırada Merînîler, Abdülvâdîler ve Hafsîler birbirleriyle geçinemiyordu. Hafsî sultanının kızıyla evlenerek Hafsîler’le akrabalık kuran Ebü’l-Hasan

Ali, Mağrib'deki bu üç müslüman devletin barış içinde yaşamasını sağlamaya çalıştı. Kendisine karşı Abdülvâdî sultanıyla ittifak kuran kardeşi Sicilmâse Emîri Ömer'i öldürttü. 732 (1332) yılında Tilimsân istikametine hareket ederek Bicâye'ye yönelik saldırıların ana üssü olan Tiklât'ı ele geçirdi. 735'te (1335) Tilimsân'ı kuşattı. Vecde (Vücde), Vehrân, Milyâne gibi Abdülvâdîler'e ait önemli merkezleri hâkimiyeti altına aldı. İki yıl süren kuşatmanın ardından Abdülvâdîler'in başşehri Tilimsân'a girdi (737/1337).

Ebü'l-Hasan, Nasrî Sultanı IV. Muhammed ile ittifak kurdu. Ebü'l-Hasan'ın gönderdiği kuvvetlerin desteğiyle IV. Muhammed, 709 (1309-10) yılından beri Kastilyalılar'ın istilâsı altında bulunan Cebelitârık'ı geri aldı (733/1333). Ebü'l-Hasan Ali dönemi Endülüs'te İslâm-hıristiyan mücadelesinin zirveye ulaştığı bir devir oldu. Oğlu Ebû Mâlik kumandasındaki birliklerin hıristiyanlara yenilerek oğlunun hayatını kaybetmesi üzerine (740/1339-40) bizzat kendisi 60.000 kişilik ordusuyla Endülüs'e geçti. Ancak Nasrî Sultanı Ebü'l-Haccâc I. Yûsuf kumandasındaki birliklerin kendisine katılmasına rağmen Tarîf civarında Kastilya Kralı XI. Alfonso ve Portekiz Kralı IV. Alfonso'nun birleşik kuvvetleri karşısında yenildi (8 Cemâziyelevvel 741 / 30 Ekim 1340). Endülüs tarihinin dönüm noktalarından biri olan bu hezimetten sonra Nasrî Sultanlığı Kastilya, Aragon ve Portekiz devletlerine karşı sürekli bir savunma siyaseti izlemeye mecbur kaldı. Mağrib'deki devletler de Endülüs'ü kendi kaderine terketti. Hıristiyanlar bu galibiyetin ardından pek çok müslüman beldesini tahrip edip Cezîretülhadrâ'yı işgal ettiler. Ebü'l-Hasan Ali ise Endülüs'ten ayrılarak faaliyetlerini taht mücadelesi içinde olan Hafsîler üzerine yöneltti. Bicâye ve Kostantîne emîrleri gibi pek çok Hafsî emîrinin kendisine katılmasıyla Tunus şehrine girdi (748/1347). Abdülvâdîler'in ardından Hafsîler'in de topraklarını ülkesine katan Ebü'l-Hasan Mağrib'in tamamını ele geçirdi. Ancak bir müddet sonra iktâ arazileri ellerinden alınan bedevî liderleri isyan ederek Ebü'l-Hasan Ali'yi zor durumda bıraktılar. Onun Benî Hilâl ve Benî Süleym kabileleriyle yaptığı savaşlarda öldüğüne dair gelen haberler üzerine oğlu Ebû İnân Fâris Merînî sultanı olarak biat aldı (749/1348) ve babasının sağ olduğunu öğrenmesine rağmen sultanlıktan vazgeçmeyip mücadelesini sürdürdü. Bu arada Abdülvâdîler de Tilimsân'ı geri alarak on yıl süren Merînî hâkimiyetinden kurtuldular (749/1348). Ebû İnân Ümmürrebî vadisinde

(Medgūsa) cereyan eden savaştan galip çıkarak Cebelülhintâte'ye sığınan babasını tahttan feragate mecbur etti (751/1350). Ebü'l-Hasan Ali kısa bir süre sonra öldü (752/1351). Merînî sultanlarının en büyüklerinden olan Ebü'l-Hasan Ali aynı zamanda edip, şair ve münşîdir. İbn Merzûk el-Hatîb, el-Müsnedü'ṣ-ṣaḥîḥu'l-ḥasen fî meḥâsini Mevlânâ Ebi'l-Ḥasen adlı eserinde onun hayatından bahseder. Çok sayıda cami, medrese ve bîmâristan yaptıran Ebü'l-Hasan Ali, Mağrib'i tek bir bayrak altında toplayıp birliği sağlamaya çalışmış, devlet yönetimini kendi elinde tutarak ilmî, adlî ve

malî alanlarda yeni düzenlemeler yapmıştır. Âlimleri teşvik etmiş, alkollü içkilerin zararları hakkında kitap yazan Ebû Zekeriyyâ el-Azefî'yi ve yaptığı usturlâbı kendisine sunan İbnü's-Sebîl et-Teâlimî'yi mükâfatlandırmıştır. Arap kabileleri onun ölümünün ardından Hafsîler'den Ebü'l-Abbas Ahmed el-Fazl'ın etrafında toplanıp bir süre sonra Kābis ve Cerbe'ye hâkim oldular.

Mütevekkil-Alellah unvanını alan Ebû İnân Fâris önce kardeşleri Ebû Sâlim ile Muhammed'i Gırnata'ya sürgüne gönderdi. 752'de (1351) Tilimsân'a girdi ve Abdülvâdîler'in kısa süren ikinci hükümranlığına son verdi. Sûs bölgesinde isyan eden kardeşi Ebü'l-Fazl'ı ortadan kaldırdı. 757-758 (1356-1357) yıllarında Portekiz sahillerine saldırması üzerine Portekiz kralı barış istemek zorunda kaldı. Aragon Krallığı ile iyi ilişkiler kuran Ebû İnân, Hafsîler'in elinde bulunan Kostantîne'yi zaptedip Tunus şehrine girdi. 758'de (1357) başşehir Fas'a döndükten kısa bir süre sonra boğularak öldürüldü (759/1358). Emîrü'l-mü'minîn (halife) unvanını kullanan ilk Merînî sultanı olan Ebû İnân iyi bir savaşçı, aynı zamanda fakih, edip ve şairdi. Mağrib-i Evsat'ı ve İfrîkıye'yi yeniden Merînî hâkimiyeti altına almış, ancak halefleri bu imkânı iyi değerlendirememiştir. İlim ve sanatın yanı sıra imar faaliyetlerinde de bulunan Ebû İnân birçok şehirde mescid, medrese, zâviye, sebil ve hamam yaptırmıştır. Onun inşa ettirdiği Tâliatü Fas adıyla meşhur Bû İnâniyye Medresesi görkemli bir eserdir.

Ebû İnân'dan sonra Merînîler'in gerileme ve çöküş dönemi başladı. Birçoğu çocuk yaşta tahta çıkan sultanlar Arap ve Berberî kabilelerinin isyanları ve iç çekişmeler yüzünden tahtta çok kısa sürelerle kalabildiler. Merkezî otoritenin zayıfladığı, taht kavgalarının arttığı ve iktidarın

vezirlerin eline geçtiği bu devirde Abdülvâdîler ve Hafsîler topraklarını Merînîler'den geri alıp devletlerini yeniden kurdular. Ebû İnân'ın ardından oğlu Ebû Zeyyân I. Muhammed tahta geçtiyse de hükümdarlığı çok kısa sürdü. Yerine henüz beş yaşında olan Ebû İnân'ın diğer oğlu Ebû Bekir es-Saîd sultan ilân edildi. Yönetime Vezir Hasan b. Ömer el-Fûdûdî hâkimdi. Bu durumu kabul etmeyen Merînî devlet adamları Ebû İnân'ın kardeşi Ebû Sâlim İbrâhim'e biat ettiler (760/1359).

Müstaîn-Billâh unvanını alan Ebû Sâlim, Nasrî tahtından indirilen V. Muhammed ve meşhur veziri Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'i ülkesine çağırdı (761/1360). Ebû Sâlim'in sır kâtibi olan İbn Haldûn ile Lisânüddin İbnü'l-Hatîb Merînî sarayında bir araya geldiler. Ebû Sâlim, 761 (1360) yılında Mağrib-i Evsat'ta gerçekleştirdiği harekâttan bir netice alamadı ve Abdülvâdîler'in toprakları Merînî hâkimiyetinden çıktı. Bu sırada Mağrib-i Aksâ'nın güneyi Merakeş'te yönetim Ömer el-Hintâtî'nin eline geçti. Sicilmâse bölgesi de Ma'kıl Arapları'nın desteğiyle bir Merînî emîrine itaat etti. Devletin zayıflığından faydalanan Vezir Ömer b. Abdullah el-Fûdûdî, Ebû Sâlim'den sonra Ebü'l-Hasan Ali'nin soyundan aklî dengesi bozuk Ebû Âmir Tâşfîn b. Ali el-Müvesves'i sultan ilân ettirdi (Zilkade 762 / Eylül 1361). Ancak ülkede isyanların çıkması üzerine Ebû Zeyyân II. Muhammed b. Ebû Abdurrahman'ı sultan yaptı. Ebû Zeyyân, bütün yetkileri elinde bulunduran vezirden kurtulmanın yollarını ararken daha çabuk davranan vezir sultanı boğdurdu ve on yedi yaşındaki Ebû Fâris Abdülazîz b. Ebü'l-Hasan'ı tahta çıkardı (767/1366). Ebû Fâris devlet işlerini yürütmesine tahammül edemeyip onu öldürttü. Ülkede birliği yeniden sağlamak ve devletine dış politikada saygınlık kazandırmak için harekete geçen Ebû Fâris, Nasrî ve Aragon hükümdarlarıyla barış ve dostluk antlaşması imzaladı (768/1367).

Bu dönemde Nasrî ordusu karadan, Merînî donanması denizden hareket ederek hıristiyanların eline geçmiş olan Cezîretülhadrâ'yı geri aldılar. Ebû Fâris daha sonra Tilimsân üzerine yürüdü ve 772 (1370-71) yılında şehre girip bölgede hâkimiyet kurdu. Merînîler'e yeniden güç kazandıran Ebû Fâris Fas'a dönerken yolda vefat etti (774/1372-73). Yerine çocuk yaştaki oğlu Ebû Zeyyân III. Muhammed Saîd sultan ilân edildi. Bu devirde ülkede istikrar tekrar bozuldu. Nasrî Sultanı V. Muhammed, Merînî ailesine mensup kumandanların idaresinde görev yapan ve Endülüs cihadlarında

büyük hizmetleri görülen şeyhülguzâtlık müessesesini ortadan kaldırdı. Gırnata'daki gaziler ve Mağribli gönüllülerden oluşan birlikleri dağıttı. Ayrıca Endülüs'te Merînîler'e ait Cebelitârık şehri Nasrî Sultanlığı'na devredilerek Merînîler'in Endülüs'teki varlığını kesin olarak sona erdirmiş oldu.

Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebû Sâlim İbrâhim (Müstansır-Billâh), Vezir Muhammed b. Osman'ın yardımıyla Merînî tahtına çıktığında (775/1373-74) Merînî toprakları fiilen iki hükümdar arasında paylaşılmış durumdaydı. Fas'ta Ebü'l-Abbas Ahmed, Merakeş'te Nasrî sultanının desteklediği Abdurrahman b. Ebû Yeflûsen (Yağlûsen) hüküm sürüyordu. 784 (1382) yılında Ebü'l-Abbas, Abdurrahman'ı ortadan kaldırıp ülkede tekrar birliği sağladı ve bu başarısını Tilimsân'ı ele geçirerek sürdürdü.

Bu sırada Nasrî sultanının desteğiyle Mûsâ b. Ebû İnân Merînî tahtına çıktı (786/1384). Fakat yönetim Vezir Mes'ûd b. Rahhû'nun elindeydi. Nitekim kısa bir süre sonra beş yaşındaki Ebû Zeyyân IV. Muhammed, Müntasır-Billâh unvanı verilerek sultan ilân edildi (788/1386). Ebû Zeyyân ancak kırk üç gün tahtta kalabildi.

Vezir Mes'ûd b. Rahhû, onun ardından daha kolaylıkla üzerinde nüfuz kurabileceği Ebû Zeyyân V. Muhammed b. Ebü'l-Fazl'ı sultan ilân ettiyse de bir müddet sonra Ebü'l-Abbas II. Ahmed b. I. Ahmed tahta geçti (789/1387). Ebü'l-Abbas, Vezir Mes'ûd b. Rahhû'yu öldürterek yönetimi kendi eline aldıktan sonra bölgede hâkimiyet alanını genişletmeye çalıştı. Abdülvâdîler arasındaki iç savaşta II. Ebû Tâşfîn'i destekledi. Onun desteğiyle Tilimsân'ı alan Ebû Tâşfîn, Merînî hâkimiyetini tanıyıp yıllık vergi ödemeyi kabul etti. Ülkesini vezirlerin istibdadından ve Sebte'yi terketmek durumunda kaldığı Gırnata Sultanlığı'nın baskısından kurtaran Ebü'l-Abbas devletinin çöküşünü geçici olarak durdurmayı başardı. Onun 796'da (1394) ölümü üzerine tahta çıkan oğlu Abdülazîz b. Ahmed Tilimsân ve civarını itaat altına aldı. Üç yıl süren saltanatının sonunda Fas'ta ölen Abdülazîz'in yerine kardeşi Ebû Âmir Abdullah geçti. Vezirlerin baskısından kurtulamayan Abdullah'ın vefatının (800/1398) ardından diğer kardeşi Ebû Saîd Osman'a biat edildi. On altı yaşında olan Ebû Saîd döneminde ülkenin sınırları korunamaz hale geldi. Tilimsân'ı istilâ eden Hafsî sultanı Fas üzerine yürüdü. Zor durumda kalan Ebû Saîd,

Hafsî hâkimiyetini kabul ettiğini bildirerek barış istedi (812/1409). Böylece Merînîler Hafsîler'e bağlanıp istiklâllerini kaybetmiş oldular. 818 (1415) yılında Sebte altın, köle ve baharat yolu ticaretini eline geçirmeyi hedefleyen Portekiz Kralı I. Jean tarafından işgal edildi. 823'te (1420) veziri tarafından öldürülen Ebû Saîd'in yerine geçen kardeşi Abdullah (Sîdî Abbû) kısa bir süre sonra çıkan isyan neticesinde ortadan kaldırıldı. Bunun üzerine Merînîler'in son sultanı olan Ebû Muhammed Abdülhak b. Ebû Saîd Osman tahta geçti.

Abdülhak devlet yönetimini hâcible vezirlerine bıraktı. Vezirlik Merînîler'in bir kolu olan Vattâsîler'e verildi. Bu vezirlerden Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Yahyâ b. Zeyyân el-Vattâsî yönetimi tamamıyla eline aldı ve önemli görevlere akrabalarını getirdi. Ebû Zekeriyyâ'nın iş başına gelmesiyle iç savaş ve karışıklıklar başladı. Ebû Zekeriyyâ, Şâviyye Arapları'nın başlattığı isyanı bastırmak amacıyla sefere çıktığında bir Arap tarafından öldürüldü (852/1448). Kasrüssagīr (Kasrımasmûde) şehri (862/1458) ve Tanca (869/1465) Portekizliler'in eline geçti. Bu şehirlerin halkı katliama tâbi tutuldu. Halkın kendisine olan kızgınlığının ve aynı zamanda Vattâsî ailesinin nüfuzunun gittikçe arttığını gören sultan bu ailenin liderlerini şiddetle cezalandırdı, Fas'ta bulunanların çoğunu öldürttü. Vattâsî ailesinden aldığı vezirlik görevine iki yahudiyi getirdi. Vezirliğin yahudilere verilmesinin ardından ülkedeki yahudiler fukaha ve eşraf üzerinde baskı uyguladılar. Bu durum halkın öfkesini iyice arttırdı. Rivayete göre yahudi vezirlerden birinin müslüman bir kadını dövmesi üzerine halk yahudileri öldürmeye başladı.

Merînîler'in son zamanlarında ülkenin sahillerine saldıran hıristiyanlara karşı direniş hareketlerine destek sağlayan tasavvuf çevreleri ve zâviyeler önem kazandı. Ülkede şeriflere de saygı gösterilmekteydi. Neticede halk İdrîsîler'den Şerîf Ebû Abdullah Ali el-Hafîd'e sultan olarak biat etti. Merînî Sultanı Abdülhak, Ebû Abdullah el-Hafîd'in emriyle Faslı bir grup asker tarafından öldürüldü. Böylece Merînîler Devleti şeriflerin idaresindeki halkın isyanıyla son buldu (869/1465). Ancak Ebû Abdullah el-Hafîd'in saltanatı fazla sürmedi. Vattâsî ailesinden Muhammed b. Yahyâ eş-Şeyh yaklaşık yedi yıl sonra iktidarı onun elinden aldı ve bölgeye Merînîler'in devamı olan Vattâsîler hâkim oldu (876/1471-72).

Merînîler Mağrib'in tamamında hâkimiyet kurmayı, özellikle askerî alanda güçlenerek Endülüs'teki cihad harekâtında varlık göstermeyi amaçlamışlar, bunu gerçekleştirmek için başta sınır komşuları olmak üzere pek çok devletle siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkiler kurmuşlardır. Memlük Sultanlığı ile kurulan münasebetler hac kafileleri sayesinde gelişmiş, ilk hac kafilesi 703 (1303-1304) yılında yola çıkmıştır. İki ülke arasındaki kültürel ilişkiler siyasî ve iktisadî münasebetlere göre daha canlıydı. Doğu İslâm dünyasından Fas'a gelen âlimler olduğu gibi Merînî âlimleri de başta Mısır ve Suriye olmak üzere diğer İslâm muhitlerine giderek zamanın âlimlerinden istifade etmişlerdir.

Ebü'l-Hasan döneminde Merînîler Batı Sudan'da hüküm süren Mali Devleti ile de dostane ilişkiler kurmuş, uzun süre devam eden bu ilişkiler ayrıca kültürel ve ticarî hayata yansımıştır. Merînîler'in Nasrîler'le olan münasebetleri bazan gergin bir hal almıştır. İki ülke arasındaki ticarî, siyasî ve kültürel münasebetler son derece canlı olmakla birlikte Nasrî Sultanlığı'nın Merînîler'e karşı hıristiyanlara yardım ettiği ve onlara stratejik önemi haiz yerleri verdiği, hatta bazan Merînîler'in saltanat kavgalarına müdahale ettiği görülmektedir. Merînîler Kastilya ve Portekiz ile mücadele ederken Aragon Krallığı Merînîler'le dostluğa önem veriyordu. Ebû Yûsuf Ya'kūb, Sebte'de çıkan isyanı bastırmak için 673 (1274-75) yılında Aragon'dan yardım istemiş, Ebû İnân el-Merînî döneminde 758'de (1357) Aragon Krallığı arasında bağlılık antlaşması imzalanmıştır.

Merînîler Endülüs hıristiyanlarıyla savaşmakla birlikte onlarla ticarî, siyasî ve kültürel ilişkileri de sürdürmüşlerdir. Nitekim İspanya ve Güney Avrupa'dan gelen öğrencilerin Fas'ta eğitim gördükleri bilinmektedir. Mağrib'de Muvahhidler'den sonra kurulan Merînîler, Abdülvâdîler ve Hafsîler'in kendi hâkimiyet alanlarını geliştirmeye çalışmaları ve bunun için birbirleriyle sürekli mücadele içinde olmaları hıristiyanların Mağrib üzerinde hazırladıkları planlarını uygulamalarını kolaylaştırmıştır.

Merînî toplumunu sultanların mensup olduğu Zenâte kabileleri başta olmak üzere Berberî asıllı kimseler, Cüşem, Ma'kıl ve Riyâh kabilelerine mensup Araplar, Endülüs muhacirleri, hıristiyanlar ve yahudiler oluşturmaktaydı. Bu dönemde Endülüs'ten göç ederek Merînî ülkesine gelenler ülkenin dinî,

sosyal ve kültürel hayatında etkili oldular. Tüccar, papaz ya da asker olan hıristiyan Rumlar Sebte, Tanca (Tanger), Fas, Vehrân (Oran), Tilimsân, Bicâye, Kostantîne ve Tunus gibi şehirlerde yerleştiler. Fâsülcedîde yakınındaki Mellâh mahallesi hıristiyanlara aitti. Ülkenin yerli unsurlardan olup İspanya'dan göç edenlerle kuvvet kazanan yahudiler ülkede her alanda varlıklarını göstermişler, vezirlik dahil önemli devlet görevlerine getirilmişlerdir. Yahudilerin büyük bir kısmı Fas'ta Rumlar'la aynı mahallede oturmaktaydı. Ayrıca Merakeş'te bir yahudi mahallesi bulunuyordu.

İki buçuk asır kadar hükümran olan Merînîler Devleti'nin yaklaşık son bir asrı vezirlerin nüfuzu altında geçti. Askerî meseleler, savaş ilânı, vergilerin toplanması, elçilerin görevlendirilmesi ve muahedelerin akdedilmesi, Merînî kabile liderlerinden oluşan bir mecliste tartışıldıktan sonra sultanın kararıyla gerçekleşiyordu. Veliahtlık Merînîler'de önemli görevlerden biriydi. Sultan başşehirden ayrılınca veliaht onun nâibi olur ve zaman zaman orduya kumanda ederdi. 759'dan (1358) itibaren devlet idaresinde vezirlerin etkisi arttı. Yönetimde sultanların rolü azaldığı gibi veliahtlık da önemini

yitirdi. Sultanla yapılacak görüşmeleri düzenleyen hâcibler de son dönemlerde vezirler gibi etkili oldular.

Resmî yazışmaların yürütüldüğü Dîvânü'l-inşâ ve'l-alâme ile birlikte Dîvânü'l-asker (Dîvânü'l-cünd), Dîvânü'l-harâc gibi divanlar yanında nezâretü'l-mâristan, nezâretü'l-mebânî, nezâretü'l-ahbâr ve'l-evkāf, emânetü dâri's-sikketi'l-Merîniyye ve nakîbüleşraflık devletin önemli kurumlarıydı. Ayrıca Muvahhidler'den sonra mahzen* uygulaması Merînîler tarafından da sürdürülmüştür.

Ülkeyi dokuz idarî bölgeye ayıran Merînîler ayrı bir statü uyguladıkları Sebte'nin idaresini uzun süre Azefî ailesinin yönetimine bıraktılar. Sultanlar adlî meselelerde "kādılcemâa" adı verilen başkadılarla istişareden sonra karar veriyor, askerlerle ilgili adlî konulara kazaskerler bakıyordu. En yüksek yargı organı olan mezâlim mahkemelerine sultan, vezir ya da vekâleten bir kadı başkanlık ediyordu.

Merînî sultanları savaş araç ve gereçlerinin imaline büyük önem verdiler. Muhtemelen barut Mağrib’de ilk defa Merînîler tarafından kullanılmıştır. Merînî ordusu Zenâte Berberîleri ana unsur olmak üzere Cüşem, Ma‘kıl, Benî Âmir, Benî Câbir, Hult, Süveyd, Benî Sâlim ve Riyâh Arap kabileleri, Endülüslü askerler, Murâbıtlar zamanından beri orduda görevlendirilen Türk (Oğuz) birlikleri, ayrıca karışıklıklar ve isyanların bastırılmasında kullanılan “hâmiyetü’l-ensâr” adı verilen hıristiyan Rum birliklerinden oluşuyordu.

Merînîler döneminde tarım ve ticaret alanında önemli ilerlemeler kaydedilmiştir. Zekât, cizye, maden gelirleri, gümrük ve ticaret vergileri, ganimet ve müsadere malları devletin başlıca gelir kaynaklarını oluşturmaktaydı. Sultanlar Mağrib topraklarını zekâta tâbi öşrî arazi kabul etmişler, tarım ürünlerinden öşür veya öşrün yarısı kadar vergi almışlardır. Tarımı geliştirmek amacıyla ekilebilir araziler vali, kumandan ve kadı gibi yüksek devlet adamlarına ve kabile reislerine iktâ olarak verilmiştir.

Fas şehrinde kumaş dokuma atölyeleri, zeytinyağı ve sabun üretim yerleri, deri tabakhâneleri, kuyumcu dükkânları, cam atölyeleri, fırınlar, kireç ocakları, tuğla ve kâğıt imalâthaneleri bulunuyordu. Zengin ormanlara sahip olan ülkede Sebte ve Selâ gibi sahil şehirlerinde büyük tersaneler inşa edilmişti.

Hıristiyan ülkeleriyle ticaret Sebte, Selâ, Asîle ve Enfâ gibi liman şehirlerinden yapılıyordu. Merînîler pamuk, karabiber, un, işlenmiş ipek, kâfur, tarçın, kumaş, yelken, gemi donanımı, halat, karanfil (baharat), maun, mücevher ithal ederken bakır, bal mumu, pamuklu bez, mercan, yün, tuz, deri, şeker, hububat ve özellikle buğday ihraç ediyordu. İhraç ürünleri arasında yer alan yünlü kumaşlar Avrupa’da “merinos” ismiyle meşhur olmuştu. Ayrıca ülkede deri işlemeciliği gelişmiş, deri ürünleri Avrupa’da Mağrib’e nisbetle “maroquinerie” (marokencilik-maroken) adıyla ün kazanmıştı. Bu dönemde Batı Sudan’a yünlü, pamuklu ve keten dokumalar, çanak çömlek ve cam kaplar taşıyan Merînî kervanları Sicilmâse’ye tuz, fildişi, deve kuşu tüyü, zamk, buhur, misk götürüyordu.

Ebû Yûsuf Ya‘kūb ilk defa Muvahhidî dinarından farklı şekilde sikke bastırdı. Merînî sikkeleri altın ve gümüştendi. Ayrıca bakır paralar da

mevcuttu. Ülke gümüş, bakır, demir gibi madenler bakımından zengindi. Altın Sudan'dan getiriliyordu. 1 altın dinar 60 dirhem değerindeydi. Azemmûr, Sebte, Sicilmâse, Fas, Merakeş, Bicâye ve Tunus'ta, ayrıca Endülüs'te Tarîf'te altın sikke basan darphâneler bulunmaktaydı.

Merînîler, Mağrib tarihinde ilk defa başşehir Fas'ı ve diğer şehirleri medreselerle donattılar. Sultanın ve devlet adamlarının kurduğu vakıflar sayesinde medreseler gelişti. Mâlikî fıkhı yaygınlaştırıldı. Karaviyyîn Camii bir ilim merkezi haline geldi. Endülüs'ten iltica eden âlimlere kucak açan Merînî sultanları ilim adamlarına büyük değer verdiler. Saraylarında ilim meclisleri toplayarak âlimlerden istifade ettiler. İbn Haldûn, Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, Ebü'l-Kāsım İbn Rıdvân, İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, İbn Merzûk el-Hatîb, İbnü'l-Ahmer ve İbn Cüzey gibi meşhur âlimleri önemli devlet görevlerine getirdiler. Ebü'l-Hasan'ın himayesindeki âlimlerin sayısı hakkında verilen rakamlar dikkat çekicidir. Onun Tunus'tan Fas'a dönerken geçirdiği deniz kazası sırasında yanında 400 âlimin bulunduğu kaydedilmektedir. Birçok âlim Merînîler'le ilgili eser yazmış veya hükümdarlar adına eser

kaleme almıştır. İbn Ebû Zer', Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Merzûk el-Hatîb ve İbnü'l-Ahmer bunlar arasında sayılabilir. Medreselerin yanında cami, tekke ve ribâtlar da inşa edilmiştir. Sultanların sarayındaki kütüphane ülkenin en büyük kütüphanesiydi.

Bu dönemde tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinde Muhammed b. Yûsuf b. İmrân, Muhammed b. Ali el-Abîd el-Ensârî, Muhammed b. Muhammed el-Harrâz, Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Ensârî el-Kurtubî, Meymûn el-Fahhâr, Abdülmüheymin el-Hadramî, Muhammed b. Abdürrâzık el-Cezûlî, Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Osman el-Endelüsî, Yahyâ b. Ahmed es-Serrâc, Muhammed b. Muhammed el-Makkarî, Ahmed b. Kāsım b. Abdurrahman el-Cüzâmî, İbn Mansûr el-Mağrâvî, İbnü'l-Hâc en-Nümeyrî, İbnü'l-Hâc el-Abderî, Muhammed b. Mûsâ el-Halfâvî, Abdurrahman b. Affân el-Cezûlî; lugat ve nahiv alanında İbnü'l-Bakkāl Muhammed b. Muhammed, Muhammed b. Mûsâ es-Selevî, Mekkûdî, Muhammed b. Ali es-Sebtî, İbnü'l-Murahhal ve nahiv çalışmalarının temeli sayılan el-Âcurrûmiyye'nin sahibi İbn Âcurrûm; tarih, coğrafya, astronomi ve matematik dallarında İbn Merzûk el-Hatîb, İbnü'l-

Ahmer, İbn Abdülmelik, el-Enîsü'l-muṭrib'in yazarı İbn Ebû Zer', el-Beyânü'l-muġrib'in müellifi İbn İzârî, Zehretü'l-âs fî binâʾi medîneti Fâs'ın sahibi Ebü'l-Hasan Ali el-Ceznâî, meşhur tarihçi ve sosyolog İbn Haldûn, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye adlı eserin müellifi Ali b. Muhammed el-Huzâî, Milʾü'l-ʿaybe'nin sahibi İbn Rüşeyd, er-Riḥletü'l-Maġribiyye'nin yazarı Ebû Muhammed el-Abderî, İslâm dünyasının büyük seyyahı İbn Battûtâ; vakit tayini, mevsimler ve güneşin durumu hakkında bazı keşiflerin sahibi İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî, yaptığı usturlabı Sultan Ebü'l-Hasan'a takdim eden ve usturlabı ağırlığınca altınla mükâfatlandırılan İbnü's-Sebîl et-Teâlimî, yine usturlap sahibi Abdurrahman b. Muhammed el-Câdirî, Ali b. Ali b. Ömer el-Merrâküşî, Ahmed b. Abdullah el-Attâr, Muhammed b. Abdullah et-Tâdilî en tanınmış âlimlerdendir. Ahmed b. Muhammed el-Ceznâî, Muhammed b. Yahyâ el-Azefî ve Kāsım el-Kureşî dönemin meşhur tabipleri arasında sayılabilir.

Merînîler devrinde yaygınlaşan tasavvuf hareketleri Fas'ın dinî hayatına yeni bir çehre kazandırmış, özellikle Medyeniyye ve Şâzeliyye tarikatları yaygınlık kazanmıştır. Şâzeliyye'nin kollarından Cezûliyye'nin kurucusu Şeyh Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî, Ebü'l-Abbas İbn Âşir ve İbn Abbâd er-Rundî gibi mutasavvıflar sosyal hayata aktif olarak katılmış ve cihad hareketinde önemli rol oynamışlardır. Ayrıca bu dönemde özellikle Fas şehrinde olmak üzere "dârü'l-fakīha" adı verilen kızlara ait medreselerin bulunduğu, buralardan Sâre bint Ahmed b. Osman, Ümmü Hânî el-Abdûse ve kız kardeşi Fâtıma ve Ümmü'l-Benîn gibi kadın âlimlerin yetiştiği kaydedilmektedir.

Mağrib'de Merînîler döneminde mimari faaliyetlerde büyük canlanma görülmüş, bilhassa Endülüs tarzı mimari ve süsleme sanatı yayılmaya başlamıştır. Merînîler kurdukları veya imar ettikleri Fâsülcedîde, Binye, Mansûre, Miknâs ve Tıtvân gibi şehirleri cami, medrese, kütüphane, zâviye, kale, köprü, su kemeri ve çeşmelerle donattılar. Fas'ta Saffârîn, Hulefâiyyîn, Beyzâ, Sihrîc, Attârîn, Misbâhiyye, Bû İnâniyye (Tâliatü Fas) ve Selâ'da Tâlia Tıp Medresesi bu devirde inşa edilen medreselerin başta gelenleridir. Camilerin en önemlileri ise Fas şehrinde Hamrâ, Lellâ Zehr ve Lellâ Garîbe, Tilimsân yakınlarında Mansûre Camii, Ubbâd (Sîdî Bû Medyen) Camii ile Sîdî el-Halvî Camii'dir. Çinileri, duvar ve tavan nakışları, muhteşem ahşap mihrabı ve çinili minaresiyle Ubbâd Camii bir

müzeye benzetilmektedir. Merînîler'in Fâsülcedîde'de yaptırdıkları surun Bâbüssemmârîn, Bâbüddekkâkîn ve Bâbülmahzen adlarını taşıyan kapıları günümüze kadar gelmiştir. Hükümdarların türbelerini ihtiva eden Şellâh Külliyesi de zamanımıza ulaşan eserler arasındadır (mimari için ayrıca bk. DİA, XXVII, 319-321).

BİBLİYOGRAFYA

İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, Tıtvân 1960, s. 111, 388; İbn Ebû Zer', el-Enîsü'l-muṭrib, Rabat 1973; eẕ-Ẕaḫîretü's-seniyye fî târîḫi'd-Devleti'l-Merîniyye, Rabat 1972; İbn Battûta, Tuḥfetü'n-nüẓẓâr, Mısır 1322, II, 177, 195-200, 281; İbn Haldûn, el-ʿİber, VII; a.mlf., Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 496-499, 690-691, 843-847, 856-857, 864; II, 1013-1015; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, I, 37-38, 48-49, 225-226, 239, 250, 282; İbnü'l-Ḳādî, Ceẕvetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 268-269, 299; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb (nşr. M. Abdülhamîd), Kahire 1949, VI, 106-112, 119; Ali el-Ceznâî, Zehretü'l-âs (nşr. A. Bel), Cezayir 1923, s. 26, 33, 39, 73; Mahmûd Makdîş, Nüzhetü'l-enẓâr fî ʿacâʾibi't-tevârîḫ ve'l-aḫbâr (nşr. Ali ez-Zevârî - Muhammed Mahfûz), Beyrut 1988, I, 521-532; Selâvî, el-İstiḳṣâ, III-IV; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, Selvetü'l-enfâs, Fas 1316, II, 114, 157-159; III, 149, 222, 259, 276, 285; H. Koehler, La pénétration chrétienne au Maroc la mission franciscaine à Meknès, Paris 1914, s. 919-924; E. Lévi-Provençal, Les historiens des Chorfa, Paris 1922, s. 223, 366, 397; a.mlf., Extraits des historiens arabes du Maroc, Paris 1948, s. 47; R. Montagne, Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930, s. 70-83; P. Champion, Le Maroc et ses villes d'art, Paris 1931, I-II; Aziz Samih İlter, Şimali Afrika'da Türkler, İstanbul 1936, I, 46-50; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris 1946, s. 233-235, 278-284, 291-304; a.mlf., L'art musulman, Paris 1962, s. 126-141; a.mlf., "Merînîler", İA, VII, 763-766; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950, I; H. W. Hazard, The Numismatic History of Late Medieval North Africa, New York 1952, s. 192-227, 275-278; Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du nord: Tunisie, Algérie, Maroc, Paris 1952, s. 118, 132-146, 154-198; a.mlf., Le Maroc face aux impérialismes (1415-1956), Paris 1978,

s. 19-21; Roger le Tourneau, Les débuts de la dynasties sa’dienne, Alger 1954, s. 10-12, 20-21; a.mlf., Fâs fî ʿaṣri Benî Merîn (trc. Nikola Ziyâde), Beyrut 1967; a.mlf., Fâs ḳable’l-ḥimâye (trc. ve nşr. Muhammed Haccî - Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1406/1986, s. 95-118; M. Abdullah İnân, ʿAṣrü’l-Murâbıṭîn ve’l-Muvaḥḥidîn fi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Kahire 1383/1964, s. 336, 570; a.mlf., Nihâyetü’l-Endelüs, Kahire 1408/1987, s. 127-128, 147-148; J. L. Miège, Le Maroc, Paris 1965, s. 28-31; M. Peyrouton, Histoire générale de Maghreb Maroc, Algérie, Tunusie des origines à nos jours,

Paris 1966, s. 102-105; J. Brignon v.dğr., Histoire du Maroc, Casablanca 1966, s. 133-174; Abdelhamid Benachenhou, Connaissance du Maghreb, Alger 1971, s. 85, 105, 138-140; Zambaur, Manuel, s. 79; Abdülhâdî et-Tâzî, Câmiʿu’l-Ḳaraviyyîn: el-Mescid ve’l-câmiʿa bi-medîneti Fâs, Beyrut 1973, II, 420-430, 437-448, 450-453; a.mlf., el-İlmâm bi-men vâfeḳa ḥükmühû li’l-Maġrib, Rabat 1402/1982, s. 25; a.mlf., el-Mûcez fî târîḫi’l-ʿalâḳāti’d-devliyye li’l-memleketi’l-Maġribiyye, Rabat 1404/1984, s. 61-77; R. Thoden, Abū’l-Ḥasan ʿAlī: Merinidenpolitik zwischen Nordafrika und Spanien in den Jahren 710-752/1310-1351, Freiburg 1973; Abdülvehhâb b. Mansûr, Aʿlâmü’l-Maġribi’l-ʿArabî, Rabat 1398/1978, s. 123-126, 242 vd.; Emîn Muhammed Avazullah, el-ʿAlâḳāt beyne’l-Maġribi’l-ʿAḳṣâ ve’s-Sûdâni’l-Ġarbî, Cidde 1399/1979, s. 36-37; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu’l-Cezâʾiri’l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, II, 98-127; Muhammed el-Menûnî, Varaḳāt ʿani’l-ḥaḍâreti’l-Maġribiyye fî ʿaṣri Benî Merîn, Rabat 1980; a.mlf., “Nüẓumü’d-Devleti’l-Merîniyye”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 2, Rabat 1964, s. 203-237; sy. 3, s. 251-259; sy. 4-5 (1965), s. 241-248; Seyyid Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü’l-kebîr fi’l-ʿaṣri’l-İslâmî, Beyrut 1981, II, 573, 781-785, 819-828, 867-880, 945; Muhammed el-Garbî, Bidâyetü’l-ḥükmi’l-Maġribî fi’s-Sûdâni’l-Ġarbî, Küveyt 1982, s. 46-52; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984-85, II, 5-162; III, 120, 172, 411, 500, 556-557, 564-566; a.mlf., “Medḫal ilâ târîḫi’l-ictimâʿî ve’l-ʿaskerî li-ʿahdi Benî Merîn”, el-Baḥs̱ü’l-ʿilmî, sy. 27 (1977), s. 91-100; M. Îsâ el-Harîrî, Târîḫu’l-Maġribi’l-İslâmî ve’l-Endelüs fi’l-ʿaṣri’l-Merînî, Küveyt 1405/1985; Muhammed b. Şakrûn, Meẓâhirü’s̱-s̱eḳāfeti’l-Maġribiyye dirâse fi’l-edebi’l-Maġribî fi’l-ʿaṣri’l-Merînî, Kazablanka 1985; A. L. de Premare, Sîdi Abder-Rahmân el-Mejdûb, Paris 1985, s. 21-23, 36, 43-44; Hasan es-

Sâih, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 253-284; Ali Hâmid el-Mâhî, el-Maġrib fî ʿahdi's-Sulṭân Ebî ʿİnân el-Merînî, Dârülbeyzâ 1986; Rıdvân b. Şakrûn, Şiʿrü's-selâṭîn ve'l-ümerâʾi'l-Merîniyyîn, Rabat 1986, s. 221-236; Ahmed Khaneboubi, Les premiers sultans mérinides, 1269-1331: Histoire politique et sociale, Paris 1987; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 103-118; Yûsuf el-Kettânî, Meʿâlim İslâmiyye, Rabat 1407/1987, s. 151-153; M. A. Manzano Rodríguez, La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica, Madrid 1992; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâratüh, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 5-72; Halima Ferhat, Sabta des origines au XIVe siècle, Rabat 1993, s. 225, 235, 240, 242, 259, 268, 269, 294, 295, 298, 302, 415, 417, 431; a.mlf. - Abdülahad es-Sebtî, el-Medeniyye fi'l-ʿaṣri'l-vasîṭ ḳażâyâ ve ves̱âʾiḳ min târîḫi'l-ġarbi'l-İslâmî, Dârülbeyzâ 1994, s. 63-66, 73-75, 83-91, 125-129; Şâkir Mustafa, Mevsûʿatü düveli'l-ʿâlemi'l-İslâmî ve ricâlihâ, Beyrut 1993, II, 1275-1297; Abdülfettâh Mukallid el-Guneymî, Mevsûʿatü târîḫi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Kahire 1414/1994, III/5, s. 204-345; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1995, IX, 153-279; Necîb Zebîb, el-Mevsûʿatü'l-ʿâmme li-târîḫi'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Beyrut 1415/1995, III, 55-102; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 41-42; Abdülkādir Zimâme, "Benû Merîn bi-Fâs", el-Baḥs̱ü'l-ʿilmî, XIV/27 (1977), s. 267-276; Muhammed Rezûk, "et-Tedeḫḫulü'l-Merînî bi'l-Endelüs, mülâḥazât evveliyye", Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 17, Tunus 1417/1997, s. 31-41; E. Lévi-Provençal - G. S. Colin, "Fas", İA, IV, 486-496, 504-507; P. de Cénival, "Merakeş", a.e., VII, 741; G. Yver, "al-Maghrib", EI² (Fr.), V, 1180; M. Shatzmiller, "Marīnides", a.e., VI, 556-559; Abdülkerim Özaydın, "Ebû İnân el-Merînî", DİA, X, 169; A. Engin Beksaç, "Mağrib", a.e., XXVII, 319-321; Muhammed el-Kablî, "Benî Merîn", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1413/1992, V, 1561-1562.

İsmail Ceran

MERÎSÎ

(bk. BİŞR b. GIYÂS).

MERÎSİYYE

(المريسيّة)

Cehmiyye ile Mürcie’nin görüşlerini benimseyen Bişr b. Gıyâs el-Merîsî’ye nisbet edilen fırka

(bk. BİŞR b. GIYÂS).

MERİYE

(المرية)

Endülüs’te müslümanlar tarafından kurulan bir şehir.

Günümüzde Almería adıyla anılmakta olup İspanya’nın güneydoğusunda, aynı ismi taşıyan körfeze hâkim bir tepenin yamaçlarından kıyıya doğru inen eğimli bir yüzey üzerinde kurulmuştur. Endülüs’ün doğusu fethedildiğinde (714-716) Meriye’nin üzerinde bulunduğu topraklarda önemli bir yerleşim merkezi mevcut değildi. Fetih ordusunda yer alan Araplar’dan bölgeye ilk defa Yemen kökenli Benî Sirâc kabilesi yerleşti. Bunlar Beccâne (Pechina) şehrini kurdular ve şehri korumak için Beccâne nehrinin denize döküldüğü yere yakın ve körfeze hâkim bir tepe üzerine Meriyyetü Beccâne denilen bir gözetleme kulesi diktiler. İlbîre (Elvira) Arapları ile Akdeniz’deki korsanların ve hıristiyan güçlerin dikkatlerini Beccâne’ye çevirmeleri, Fâtımîler’in de Endülüs’ü güneyden tehdit eder hale gelmeleri üzerine III. Abdurrahman 344 (955) yılında kulenin yerine bugün Alcazaba (el-Kasaba) denilen kaleyi yaptırdı; böylece kalenin etrafında zamanla gelişen Meriye şehrinin temelleri atılmış oldu. III. Abdurrahman ayrıca körfezde büyük bir tersane inşa ettirdi. X. yüzyılda Magrib-i Aksâ ve Endülüs’ü hâkimiyetleri altına almaya teşebbüs eden Fâtımîler’in geri püskürtülmesinde ve Normanlar’ın (Vikingler) sahillerden uzaklaştırılmasında Meriye Limanı ve donanması önemli rol oynamıştır..

399’da (1009) Âmirî ailesi iktidardan uzaklaştırılırken Kurtuba’dan kaçan Slav asıllı kumandanlardan Hayrân el-Âmirî ve ardından Züheyr’in Meriye’nin yönetimini ele geçirmelerinden sonra şehir büyümeye başladı. Züheyr’in Gırnata’yı zaptetmeye çalışırken ölmesi üzerine Meriyeliler, Belensiye’de (Valencia) hüküm süren Âmirî Hâcib Abdurrahman b. Ebû Âmir’in oğlu Abdülazîz’e bağlılıklarını bildirdiler. Abdülazîz’in Meriye’ye vali tayin ettiği Maan b. Sumâdıh et-Tücîbî kısa süre içinde bağımsızlığını ilân etti (433/1042) ve Lûrka (Lorca), Beyyâse (Baeza), Ceyyân’ı (Cáen) Meriye’ye bağladı. Böylece Meriye’de mülûkü’t-tavâiften Tücîbîler’in bir kolu olan Benî Sumâdıh dönemi (1042-1091) başlamış oldu.

Benî Sumâdıh devrinde Meriye mimari, ticaret, bilim ve kültür alanlarında en parlak günlerini yaşadı. Donanma üssü niteliğini sürdürmesinin yanında Endülüs'ün en işlek ticarî limanı olarak zenginleşen şehirde önemli imar faaliyetleri gerçekleştirildi. Benî Sumâdıh sarayı İbnü'l-Haddâd el-Vâdîâşî, İbn Ubâde ve İbn Şüheyd gibi Endülüs'ün âlim, şair ve ediplerinin akınına uğradı. Buna karşılık Benî Sumâdıh siyasî alanda fazla başarılı olamadı. Murâbıtlar Gırnata'yı aldıktan sonra Meriye'yi kuşattılar. Uzun süren kuşatma sırasında halkın bir bölümü şehri terketti. Benî Sumâdıh'tan Muizzüddevle bir süre el-Kasaba'da direndiyse de nihayet ailesiyle birlikte Akdeniz'deki Benî Mezğannâ adasına yerleşmek üzere şehirden ayrıldı; ayrılırken takip edilmesini önlemek için körfezdeki donanmayı ateşe verdi.

Murâbıtlar Meriye'yi idarî yönden Gırnata'ya bağladılar. Bununla birlikte şehir askerî ve ticarî liman olarak önemini korudu. Muizzüddevle tarafından yakılan gemilerin yerine çok güçlü yeni bir donanma inşa edildi. İdrîsî bu dönemde Şam'dan, İskenderiye'den ve başka birçok yerden ticaret gemilerinin Meriye'ye uğradığını, halkının zenginleştiğini, şehrin çok büyüdüğünü ve mâmur olduğunu belirtmektedir. Endülüs'teki en değerli kumaşların

imal edildiği iki şehirden biri Mâleka (Malaga), diğeri Meriye idi. Ayrıca bilim ve kültür hayatında büyük bir canlılık görüldü; burada Endülüs'te sûfî düşüncenin öncülerinden Ebü'l-Abbas İbnü'l-Arîf gibi şahsiyetler yetişti.

Meriye Murâbıtlar'ın ardından Muvahhidler'in hâkimiyetine geçti. 542'de (1147) müslümanların iç çatışmalarını fırsat bilen Kastilya Kralı VII. Alfonso şehri işgal ettiyse de Muvahhidler tarafından bir süre sonra geri alındı (552/1157). Arkasından önce Hûdîler'in (625/1228), daha sonra Nasrîler'in eline geçti (643/1245). Meriye, Nasrîler döneminde denizden gelmesi muhtemel saldırılara karşı Mâleka'dan sonra en önemli savunma merkezi ve donanma üssü idi. Aynı yıllardan itibaren hıristiyan hâkimiyeti altına giren Endülüs topraklarından göç edilen bir şehir haline geldi, buna bağlı olarak nüfusunda önemli bir artış görüldü. Bu arada korsanların ve merkezî yönetim muhaliflerinin burayı zaman zaman bir isyan merkezine dönüştürmesi, ticaret dahil olmak üzere şehrin genel hayatı üzerinde olumsuz etkiler meydana getirdi. 709 (1309) yılında Aragon Kralı VIII.

Jaime'nin şehri işgal teşebbüsü sonuçsuz kaldı.

XV. yüzyılın sonlarına doğru Nasrî topraklarını istilâya başlayan Kastilya ordusu Şubat 1490'da Meriye'ye girdi. Şehrin teslimi için yapılan anlaşmada Meriyeliler'e canlarına, mallarına ve dinlerine dokunulmayacağı taahhüt edilmekle birlikte işgalin hemen ardından başta Ulucami olmak üzere şehirdeki bütün mescidler kiliseye çevrildi. Hıristiyan işgalleri sırasında genelde yapıldığı üzere müslüman halk şehirden çıkarılarak civardaki küçük köy ve kasabalara yerleştirildi. 1499'da Kardinal Cisneros tarafından Gırnata'da başlatılan zorla hıristiyanlaştırma faaliyeti ertesi yıldan itibaren Meriye müslümanlarını da içine aldı. 1568 Gırnata isyanına destek veren Meriye Moriskoları isyan bastırıldığında (1570) Gırnatalılar'la birlikte kuzeydeki Kastilya topraklarına sürüldü.

Meriye, XVI. yüzyılda Akdeniz'de faaliyette bulunan Türk ve Kuzey Afrika'ya yerleşmiş Endülüs kökenli denizcilerin hedefi haline geldi. Bu yüzyılda fazla bir varlık gösteremeyen şehir XVIII. yüzyılda yeniden canlanmaya başladı. XIX ve özellikle XX. yüzyıllarda maden işleme, balık konserveciliği, petrol, kükürt ve kimyasal madde üretimi gelişti; nüfusu XX. yüzyılın ilk çeyreğinde 50.000 kadar iken (1930'da 51.330) 2003 yılında tahminlere göre 167.000'e ulaşmıştır. Meriye, günümüzde özellikle üzüm ve narenciye ihraç eden bir liman şehri ve önemli bir turizm merkezidir. İslâmî dönemden bugüne kalan eserler surları ve içindeki saray duvarları, su sarnıcı ile birlikte el-Kasaba, diğer mahalleleri kuşatan şehir surlarından bazı bölümlerle kiliseye çevrilmiş ve büyük ölçüde değiştirilmiş Ulucami'den ibarettir; ayrıca şehir müzesinde bazı mezar taşı örnekleri ve seramik eşya bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hayyân, el-Muḳtebes (nşr. P. Chalmeta v.dğr.), Madrid 1979, s. 65, 72, 185, 211-212, 218, 248, 308; Ebû Ubeyd el-Bekrî, Coġrâfiyyetü'l-Endelüs ve Ûrubbâ (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1387/1968, s. 124-125, 127-129; İbn Bessâm, eẕ-Ẕeḫîra (nşr. İhsan Abbas), Libya-Tunus 1981, I/1,

s. 629 vd., 656 vd., 691 vd.; II/1 s. 402-403; III/2, s. 809-810; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 562-564; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, Kahire 1966, I, 52-53, 60-61, 63-65, 67, 72, 74, 81, 94, 114, 130, 152, 171, 175, 191, 240, 274, 282, 287, 297, 317; II, 373, 393-394, 401, 403, 426, 470, 472, 495, 514; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 53, 368, 385, 395; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 119-120; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 200 vd.; Emîr Abdullah, et-Tibyân (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire 1955, s. 34-35, 44-46, 71-72; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 193 vd.; ayrıca bk. İndeks; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, bk. İndeks; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, bk. İndeks; Himyerî, Ṣıfatü cezîreti'l-Endelüs (nşr. E. Lévi-Provençal), Kahire, ts., s. 183-184; M. Abdullah İnân, Düvelü'ṭ-ṭavâʾif, Kahire 1969, s. 158-173; Seyyid Abdülaziz Sâlim, Târîḫu'l-medîneti'l-Meriyyeti'l-İslâmiyye, İskenderiye 1984; N. Cabrillana, Almería morisca, Granada 1989; E. Molina, "Almería en la etapa Nasrí siglos (XIII al XV). Estado de la cuestión, balance y perspectivas", Almería entre culturas, Almeria 1990, I, 15-65; M. Ahmed Ebü'l-Fazl, Târîḫu'l-medîneti'l-Meriyyeti'l-İslâmiyye, İskenderiye 1996; L. Torres Balbás, "Almería Islámica", al-Andalus, XXII (1957), s. 411-457; M. S. Martinez, "La cora de Ilbira (Granada y Almería) en los siglos X y XI según al-Udrî", Cuadernos de historia del Islam, VII, Granada 1976, s. 5-82; C. F. Seybold, "Almeria", İA, I, 379; J. B. Vilá, "al-Mariyya", EI² (İng.), VI, 575-577; M. Rıza Nâcî, "el-Meriyye", DMBİ, X, 87-89.

Mehmet Özdemir

MERKEZ EFENDİ

(ö. 959/1552)

Halvetî-Sünbülî şeyhi, âlim.

Muhtemelen 868 (1463-64) yılında Denizli'nin Sarı Mahmudlu köyünde (bugün Buldan kazasına bağlı Akçaköy) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda Uşak veya Manisa'da doğduğunun belirtilmesi (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 46; Hüseyin Vassâf, III, 268) adı geçen köyün bu şehirlerin sınırlarına yakınlığı sebebiyle olmalıdır. Asıl adı Mûsâ, künyesi Ebü't-Takī, lakabı Merkez Muslihuddin'dir. Merkez Efendi veya Merkez Halîfe diye tanınır. Babasının adı Mustafa, dedesinin adı Kılıç Bey'dir. Taşköprizâde, muhtemelen babasıyla karıştırdığı için adını Muslihuddin Mustafa şeklinde kaydetmiştir. Soyundan gelen Nurullah Kılıç'ın derlediği, babadan oğula intikal eden kaynakları değerlendiren M. Asım Çalıkoğlu, Merkez Efendi'nin ilk eğitimini memleketinde aldıktan sonra 883'te (1478) Bursa'ya giderek on beş yıl süren bir tahsilin ardından icâzet alıp 898'de (1493) İstanbul'a gittiğini söyler (Sünbül Efendi ve Merkez Efendi'nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri, s. 32). Kaynaklar onun hocasının kimliği konusunda ihtilâf etmiştir. Taşköprizâde, Hızır Bey'in oğlu Ahmed Paşa'dan okuduğunu söylerken (eş-Şeḳāʾiḳ, s. 541) Halvetî-Sünbülî şeyhlerinden Yûsuf b. Ya'kūb onun Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa'ya Bursa'da, Hulvî de İstanbul'da dânişmend olduğunu belirtmektedir (Menâkıb-ı Şerîf, s. 47; Lemezât-ı Hulviyye, vr. 220a). Merkez Efendi'nin Bursa'da bulunduğu tarihlerde Veliyyüddin oğlu Ahmed Paşa'nın bu şehirde müderris değil sancak beyi olarak görev yaptığı, Merkez Efendi İstanbul'a gittiğinde ise adı geçenin İstanbul'da olmadığı bilindiğine göre (DİA, II, 111) Taşköprizâde'nin verdiği bilgi daha doğrudur.

Tahsili sırasında bir ara tasavvuf yoluna girmeye karar veren Merkez Efendi, Hulvî'ye göre Karaman'a, Yûsuf b. Ya'kūb'a göre Amasya'ya giderek Halvetiyye şeyhlerinden Habib Karamânî'ye mürid olmak istemiş, ancak şeyh mânevî eğitiminin başkası eliyle olacağına işaret edip onun bu isteğini geri çevirmiş ve kendisine "Muslihuddin" lakabını vererek halka

vaaz etmesini tavsiye etmiştir. Dânişmendliği sırasında Ayasofya Camii'nde vaaz ettiği ve Beyzâvî tefsirinden nakillerde bulunduğu, ayrıca tefsir ve hadis dersleri verdiği de kaydedilen Merkez Efendi'nin İstanbul'da tanınmış şeyhlerin sohbetlerine katıldığı, ancak devranla zikir yaptırması ve vahdeti vücûd görüşünü benimsemesi sebebiyle Koca Mustafa Paşa Dergâhı şeyhi ve Halvetî-Sünbülî kolunun kurucusu Sinâneddin Yûsuf'tan (Sünbül Sinan) uzak durduğu belirtilir. Merkez Efendi bu dönemde Fâtih'te Mirza Baba, Etyemez ya da Karabıçak Velî adlarıyla anılan tekkenin şeyhi Mirza Baba'ya intisap etti ve onun kızıyla evlendi. Güvendiği

şeyhlerden hiçbirinin tam olarak tabir edemediği bir rüyasını bir başka rüyasında Sünbül Efendi'nin zorla odasına girip tabir ettiğini görmesi üzerine Sünbül Efendi'ye karşı olumsuz tutumunun yanlış olduğu kanaatine vardı ve dergâhına giderek şeyhe intisap etti. Onun Merkez Efendi lakabını bu olaydan sonra Sünbül Efendi'nin kendisine, "Sizler ... bu dairemizin merkezi olup ..." (Hulvî, vr. 221a) şeklinde devam eden iltifatı sebebiyle aldığı anlaşılmaktadır. Sonraki bazı kaynaklarda bu hususla ilgili daha başka görüşlere de yer verilmiştir. Evli olduğu için seyrü sülûkünü dergâhta kalmadan evinde tamamlayan Merkez Efendi, Sünbül Efendi'den hilâfet alması üzerine ilk olarak Aksaray'da Kovacı Dede (Sevindik Dede) adıyla anılan Halvetî Tekkesi'nde irşad faaliyetine başladı. Bir müddet burada faaliyet gösterdikten sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın annesi Hafsa Sultan, Manisa'da yaptırdığı külliyedeki hankah için Sünbül Efendi'den bir şeyh isteyince oraya gönderildi. Kanûnî bu sırada sancak beyi olarak Manisa'da bulunduğuna göre (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 53; Hulvî, vr. 221a) Merkez Efendi Manisa'ya onun tahta geçtiği 926 (1520) yılından önce gitmiş olmalıdır. Ancak Tahsin Yazıcı, Hafsa Sultan Külliyesi'ndeki caminin 929'da (1523) tamamlandığını dikkate alarak Merkez Efendi'nin bu tarihten sonra oraya gitmiş olabileceğini söylemektedir (İA, VII, 768).

Bazı çalışmalarda, Merkez Efendi'nin Manisa'daki külliyenin dârüşşifâsında tabip olarak görev yaptığına ve burada çeşitli baharatlardan hazırladığı macunu (mesir macunu, nevrûziye) her yıl nevruzda şifa için halka dağıttırdığına dair bilgiler yer almaktadır (Bayat, Manisa Mesir Bayramı ve Darüşşifası, s. 26). Merkez Efendi'nin çağdaşı olan müelliflerin bundan söz etmemesi ve dârüşşifânın onun Manisa'dan ayrılmasından çok sonra 946 (1539-40) yılında tamamlandığının bilinmesi bu bilginin doğru

olmadığını göstermektedir (Emecen, s. 96).

Sünbül Sinan Efendi'nin Muharrem 936'da (Eylül 1529) vefatı üzerine Merkez Efendi Manisa'dan İstanbul'a geldi. Sünbül Efendi'nin Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda yerine hangi halifesinin geçeceğini söylemediği, kim geçerse ona itaat edilmesini istediği, Merkez Efendi'nin şeyhin vefatından on gün sonra dergâha geldiği, önce kendisiyle kimsenin ilgilenmediği, ancak posta oturmaya en uygun halife olduğu anlaşılınca ona biat edildiği kaydedilmektedir (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 54-55; Hulvî, vr. 222a-b).

Merkez Efendi'nin soyundan gelen Emel Esin'in Latin harflerine aktararak yayımladığı, İstanbul'daki Merkez Efendi Külliyesi'nin hamam ve müştemilâtına ait 959 (1552) tarihli vakfiyeden anlaşıldığına göre (TM, XIX [1979], s. 84-85) Merkez Efendi, Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan ile evlenmiş ancak bu evlilik uzun sürmemiştir. Şah Sultan'ın ayrıca Lutfi Paşa ile evlenip boşandığı bilinmektedir. Onun Merkez Efendi ile evliliğinin Lutfi Paşa'dan önce mi yoksa sonra mı olduğu hususu açıklık kazanmamıştır. Emel Esin, bu evlilikten Ahmed Çelebi'nin doğmuş olması ve onun babasının ardından posta oturabilecek yaşta bulunması gibi hususları göz önüne alarak Şah Sultan'ın Merkez Efendi ile Lutfi Paşa'dan ayrıldıktan sonra evlenmesinin tarihen mümkün olamayacağını ileri sürmekte ve bu evliliğin 918-926 (1512-1520) yılları arasında Merkez Efendi Manisa'da iken gerçekleşmiş olması gerektiğini belirtmektedir. Yûsuf b. Ya'kūb ile (Menâkıb-ı Şerîf, s. 63) Hulvî'nin (Lemezât-ı Hulviyye, vr. 225a) kaydettiği olayların seyri dikkate alındığında ise Şah Sultan'ın şeyh ile Lutfi Paşa'dan ayrıldıktan sonra evlendiğinin kabul edilmesi icap etmektedir. Hüseyin Vassâf (Sefîne, III, 271) ve Çalıkoğlu da (Sünbül Efendi ve Merkez Efendi'nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri, s. 46) bu kanaattedir. Aralarındaki büyük yaş farkı sebebiyle bu evliliği mümkün görmeyenler de vardır (Bayat, TDA, LXV [1990], s. 124). Aynı vakfiyede Merkez Efendi'nin Derviş Çelebi ve Ali Çelebi adlı iki oğlunun daha bulunduğu görülmektedir. Vakfiyenin kaleme alındığı tarihte hayatta olmadıkları anlaşılan ve annelerinden de söz edilmeyen bu çocukları ile Ümmü Hatun adlı kızı (Şah Sultan Vakfiyesi'nde geçmektedir; bk. Esin, XIX [1979], s. 82) muhtemelen Merkez Efendi'nin ilk evliliğinden dünyaya gelmiştir. Osmanlı Müellifleri'nde Ahmed Çelebi'nin Receb isminde bir de

kardeşinin olduğu belirtilmiştir (I, 23). Çalıkoğlu ise Ahmed Çelebi'den söz etmeksizin Şah Sultan'dan doğan çocuğun Receb adını taşıdığına dair rivayetin bulunduğunu söylemektedir (Sünbül Efendi ve Merkez Efendi'nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri, s. 46).

Kanûnî Sultan Süleyman ile Merkez Efendi arasında Manisa'da başlayan yakın ilişki İstanbul'da da sürmüş, padişah 943'te (1537) Korfu seferine çıkarken bir hatt-ı hümâyunla onu ordu şeyhi olarak tayin etmiştir (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 53; Hulvî, vr. 223a). Sultanın kendisinden söz ederken "bizim Merkez" dediği nakledilir. Şah Sultan, mensup olduğu Halvetiyye tarikatının yaygınlaşması için birtakım maddî imkânlar sağlamış, Merkez Efendi'nin Mevlânâkapı dışında yaptırdığı zâviye ve camiye vakıflar tahsis etmiş (bugün Merkez Efendi'nin türbesinin bulunduğu yerde kurulan zâviyenin inşa tarihi 920 [1514] olarak kaydedilmiştir, bk. DBİst.A, V, 396), ayrıca Eyüp'te kendi arsası üzerine bir cami ve zâviye yaptırmıştır. 1533'ten veya 1537'den az sonra inşa edilen bu cami ve zâviyeye tevhidhâne olarak da kullanılmak üzere 963 (1556) yılında bir cami daha ilâve ettirmiştir. Lutfi Paşa 946'da (1539) sadrazam olduktan sonra Davutpaşa'daki sarayı yanında bir cami ve zâviye daha yaptırmıştır.

Merkez Efendi, Eyüp'teki tekkeye önce halifelerinden Gömleksiz Mehmed Efendi'yi, onun 951'de (1544) vefatı üzerine Seyyid Abdülhâlik Efendi'yi, Davutpaşa'daki zâviyeye Şah Sultan'ın arzusu üzerine Yanya'daki Yâkub Efendi'yi, kendi yaptırdığı Yenikapı dışındaki tekkeye de damadı Seyyid Muslihuddin'i tayin etmiştir. Merkez Efendi'nin ayrıca tarikat faaliyetleri için değişik yerlere yolladığı halifeleri de vardır. Bunlardan oğlu Ahmed Çelebi, Üsküdar Nakkaştepe'de bulunan Baba Nakkaş Tekkesi'ne, Köse Muhyiddin Efendi, İstinye'de Odabaşı Camii'nin yanında kendisinin yaptırdığı zâviyeye, Antalya Finikeli Abdi Efendi, önce İstanbul'dan İnceğiz'de (birçok yerin adı olan İnceğiz ile burada muhtemelen Çatalca bölgesindeki yer kastedilmiştir) Sultan Bayezid Camii'nin yanındaki zâviyeye, oradan Şehremini'ndeki Mimar Acem Tekkesi'ne, Karamanlı Ahmed Çelebi, Fâtih'te Tercüman Yûnus Zâviyesi'ne (Drağman Tekkesi), Uzun Şems diye tanınan Şemseddin Ahmed Efendi memleketi Tire'de kendisinin yaptırdığı tekkeye, Kütahyalı Ahmed Beşir Efendi köyü olan Garbalcı'da kurdurduğu tekkeye, Vizeli Bihiştî Ramazan Efendi de Çorlu'da yaptırdığı zâviyeye gönderilmiştir.

Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan 958 (1551) tarihli (nr. 2194/95811) Haseki Külliyesi Vakfiyesi'nden Merkez Efendi'nin, doğduğu Sarı Mahmudlu köyünde bir cami yaptırdığı ve burada bir şeyhin faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır (Bayat, TDA, LXV [1990], s. 124). Bunun yanı sıra adı geçen köyde bir çilehâne ile mektebin, Denizli'nin merkezinde bir

medrese ile ona ait bir çeşmenin halk tarafından Merkez Efendi'ye nisbet edildiği belirtilmektedir (Çalıkoğlu, s. 35). Tekkesinin yanındaki şifalı olduğuna inanılan suyun Merkez Efendi tarafından bulunduğu ve ardından buraya bir hamam yapıldığı, o sıralarda boş bir arazi olan bu mahallin çevresinin kısa sürede dolduğu ve halk arasında bölgenin "Merkez vilâyeti" diye anılmaya başlandığı nakledilir (Yûsuf b. Ya'kūb, s. 56).

959'da (1552) vefat eden Merkez Efendi, Mevlânâkapı dışında kendi adıyla anılan dergâhın yanına defnedilmiş, kabrinin üzerine daha sonra bir türbe inşa edilmiştir. Türbesi İstanbul'un en önemli ziyaretgâhlarından biridir (bk. MERKEZ EFENDİ KÜLLİYESİ). Halvetî-Sünbülî Şeyhi Yûsuf b. Ya'kūb'un verdiği bilgiye göre (Menâkıb-ı Şerîf, s. 56) cenaze namazı Fâtih Camii'nde Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi tarafından kıldırılmıştır. Ebüssuûd Efendi'nin onun için, "Dünyada riyâsız bir onu görmüştük" dediği nakledilir (a.g.e., a.y.; Hulvî, vr. 225b).

500'den fazla halifesi olduğu belirtilen Merkez Efendi'den sonra Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda yerine kimin geçtiği hususunda kaynaklar oğlu Ahmed Çelebi ile Yâkub Halîfe arasında ihtilâf etmişse de Nev'îzâde Atâî ve Hulvî'nin kayıtlarından posta önce Ahmed Çelebi'nin oturduğu, bir müddet sonra kendi isteğiyle makamından ayrılınca yerine Yâkub Halîfe'nin geçtiği anlaşılmaktadır (Zeyl-i Şekāik, s. 63; Lemezât-ı Hulviyye, vr. 225). Merkez Efendi'nin telif ettiği bir eser bulunmamakta, ancak kaynaklarda bazı ilâhilerine rastlanmaktadır. "Merkezî" mahlasını kullandığı bu ilâhilerden üçü ihtiva ettiği kavramların açıklamasıyla birlikte İsmail Yakıt tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 541-542; Yûsuf b. Ya‘kūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 46-64; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 523; Âlî Mustafa Efendi, Künhü’l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 379b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63, 156, 193, 203-205, 355, 360; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Halet Efendi, nr. 281, vr. 219b-230b; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 372; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 163, 230-232, 257-258; Osmanlı Müellifleri, I, 23, 42, 160-161; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 268-275, 343; M. Asım Çalıkoğlu, Sünbül Efendi ve Merkez Efendi’nin Resimli Hayatı ve Hüviyetleri, İstanbul 1960, s. 32-47; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 2, 4; Ali Haydar Bayat, Manisa Mesir Bayramı ve Darüşşifası, Manisa 1981, s. 26; a.mlf., “Yeni Kaynakların Işığında Merkez Efendi ve Hakkında Bazı Yanlışlıkların Düzeltilmesi”, TDA, LXV (1990), s. 121-131; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazası, Ankara 1989, s. 96; İsmail Yakıt, “Merkez Efendi ve Şiirlerindeki Tasavvuf Felsefesine Ait Kavramların Açıklanması”, Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu: Bildiriler, Denizli 1989, s. 124-129; Mefail Hızlı, XIV-XVI. Yüzyıllarda Bursa Medreseleri (doktora tezi, 1991), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 111; Nazif Velikâhyaoğlu, Sümbüliyye Tarikatı ve Kocamustafapaşa Külliyesi, İstanbul 1999, s. 180-191; Reşat Öngören, Osmanlılar’da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 60-77, 272-274, 318-319; Tahsin Yazıcı, “Fetihten Sonra Halvetiler”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 104-113; a.mlf., “Merkez Efendi”, İA, VII, 768-769; Emel Esin, “Merkez Efendi ile Şah Sultan Hakkında Bir Hâşiye”, TM, XIX (1979), s. 65-92; Abdülkadir Karahan, “Lâmiî”, İA, VII, 11; Fr. Babinger, “Merkez”, EI[2] (İng.), VI, 1023; Günay Kut, “Ahmed Paşa, Bursalı”, DİA, II, 111-112; Doğan Yavaş, “Hafsa Sultan Külliyesi”, a.e., XV, 123-124; Baha Tanman, “Merkez Efendi Külliyesi”, DBİst.A, V, 396; a.mlf., “Mirza Baba Tekkesi”, a.e., V, 474-475; a.mlf., “Şah Sultan Camii ve Tekkesi”, a.e., VII, 125.

Reşat Öngören

MERKEZ EFENDİ KÜLLİYESİ

İstanbul'da önemli bir ziyaretgâh olma özelliğini günümüzde de sürdüren XVI. yüzyıla ait bir tarikat külliyesi.

Topkapı civarındaki surların dışında, Osmanlı döneminde adı Mevlevîhâne Yenikapısı olan Mevlânâkapı'nın karşısında aynı adı taşıyan mahallede yer almaktadır. Külliyenin çekirdeğini oluşturan ve İstanbul'un en önemli tasavvuf merkezlerinden biri olan tekkenin kurucusu Halvetiyye'nin Sünbüliyye koluna mensup, döneminin ileri gelen sûfî ve hekimlerinden, Merkez Efendi lakaplı Şeyh Mûsâ Muslihuddin Efendi olup Sünbül Sinan Efendi'den hilâfet aldıktan bir müddet sonra 920'de (1514) tarikatın halvet geleneğine uygun bu münzevî tekkeyi tesis etmiştir. 1514-1520 yılları arasında, Yavuz Sultan Selim'in eşi Ayşe Hafsa Sultan'ın Manisa'daki külliyesine ait zâviyede şeyhlik yapan Merkez Efendi, şeyhi Sünbül Efendi'nin 936'da (1529) vefatı üzerine İstanbul'a gelerek Koca Mustafa Paşa Külliyesi'ndeki tekkenin meşihatını üstlenmiş, hayatının sonuna kadar bu görevi sürdürmüş, bu arada zaman zaman sur dışındaki tekkenin çilehânesinde halvete girmiş, muhtemelen bu tekkenin de şeyhliğini yürüterek vefatında (959/1552) buraya gömülmüştür.

Mütevazi bir zâviye niteliğinde olan ilk tekkeyi Merkez Efendi ile bazı mensupları kendi imkânlarıyla bizzat inşa etmişlerdi. 1533-1536 yılları civarında, eşi Lutfi Paşa'nın görevli olduğu Yanya'dan İstanbul'a gelerek Merkez Efendi'ye intisap eden Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan biri Eyüp'ün Bahariye kıyısında, diğeri sur içinde Davutpaşa'da olmak üzere iki tekke yaptırmış, sur dışındaki bu tekkeyi vakıflarla donatmış, yapılarını genişletmiş, Mimar Sinan eliyle camitevhidhâneyi yeniden inşa ettirmiştir. Nitekim Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndeki kayıtlarda tekkenin Merkez Efendi diye meşhur olmakla beraber Şah Sultan tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Merkez Efendi'nin vefatını müteakip kabrinin üzerine yine muhtemelen Şah Sultan tarafından bir türbe inşa ettirilmiş, böylece tekke tam teşekküllü bir tarikat tesisi haline gelmiştir. Âsitâne veya pîr makamı olmamasına rağmen halkın Merkez Efendi'ye hayatta iken gösterdiği sevgi ve saygının ölümünden sonra da devam etmesi sebebiyle

burası şehirdeki en itibarlı ziyaretgâhlardan biri olmuştur.

Binaları çeşitli tarihlerde onarılmış, yenilenmiş, birtakım ek yapılar inşasıyla geliştirilmiş olduğundan külliyenin zaman içinde geçirdiği bütün aşamaları tesbit etmek imkânsız olsa da şu önemli gelişmeler zikredilebilir: Tekkenin mensuplarından ya da muhiplerinden olduğu anlaşılan Defterdar Abdülbâki Paşa 1608'de burada bir dârülkurrâ inşa ettirmiş, 1812'de cümle kapısının yanına ufak bir çeşme konmuş, 1813'te türbe onarılmıştır. II. Mahmud 1836'da tekkeyi büyük bir yenilemeye tâbi tutmuş, bu arada camitevhidhâne, bâninin türbesi, cümle kapısıyla bunun yanındaki diğer türbe yeniden yaptırılmıştır. Ayrıca ahşap harem dairesinin XIX. yüzyılın ikinci yarısı içinde yeni baştan inşa edildiği belli olmaktadır.

Merkez Efendi Türbesi'ndeki birtakım bezemeler II. Abdülhamid dönemine (1876-1909) ait bir başka onarıma işaret etmektedir. Muhtemelen haremle birlikte selâmlık, derviş hücreleri, mutfak, taamhâne ve diğer bölümler bu sırada yenilenmiştir. Avludaki kuyu bileziğiyle şadırvan da bu dönemden kalmıştır.

Tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra camitevhidhâne pek çok benzerinde olduğu gibi cami olarak kullanılmak suretiyle varlığını sürdürmüş ve 1965'te yapılan bir onarımla günümüze ulaşabilmiştir. Türbelerle çilehâne de bakımlı olup özellikle ramazan ve kandillerde kalabalık kitlelerce ziyaret edilmektedir. Tekkenin harem kısmı, 1970'lere kadar son şeyh Nurullah Kılıç tarafından mesken olarak kullanılmış, bu arada birtakım tamirler geçirmişse de günümüzde (2004) harap durumdadır. Külliyenin Cumhuriyet döneminde kullanılmayan diğer bölümleri ortadan kalkmış, bunların yerini kısmen, yeni oluşan bir hazîre parçası ile küçük bir kız ve erkek Kur'an kursu binası işgal etmiş, bu arada zamanında Kur'an eğitimi için yapılmış olan dârülkurrâ kendi haline terkedilerek harap olmuştur.

Sünbül Efendi Tekkesi'nden sonra tarikatın en önemli merkezi olan dergâhta âyin günü perşembe idi. Dahiliye Nezâreti'nin 1885 (1301 r.) tarihli istatistik cetveline göre tekkede o sırada on bir erkekle dokuz kadından oluşan şeyh ailesinin yaşadığı tesbit edilmektedir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren şeyhlik görevinin Merkezzâdeler olarak anılan

ailenin tekeline geçtiği, Merkez Efendi’nin neslinden gelen bu ailenin Sünbül Efendi Tekkesi’nin şeyhliğini elinde tutan aileyle evlilik yoluyla akrabalık kurduğu bilinmektedir.

Külliyenin arsası kuzey-güney doğrultusunda uzanan Merkez Efendi caddesi tarafından ikiye ayrılmıştır. Bu caddenin devamı niteliğindeki meydancığın doğusunda tekkenin cümle kapısı, kapının sağında küçük bir çeşme, solunda üçüncü ve dördüncü postnişinlerin gömülü olduğu küçük türbe, meydancığın batısında (cümle kapısının karşısında) harem dairesi, kuzeyinde dârülkurrâ, bunların güneyinde cadde üzerinde hamam bulunmaktadır. Cümle kapısından girildiğinde sağda camitevhidhâne, tam karşıda Merkez Efendi Türbesi yer alır. Türbenin arkasındaki avluda şadırvan, kuyu ve çilehâne bulunmakta, buranın sınırında diğer tekke birimleri sıralanmaktaydı.

Cümle Kapısı ve Çeşme. Kesme küfeki taşıyla örülen cümle kapısının dış yüzü mermerle kaplanmış, kilit taşı çıkıntılı, yuvarlak kemeri yanlardan gömme ayaklarla kuşatılmıştır. Kemerin üzerinde ortada beyzî bir çelenk içinde II. Mahmud’un Mustafa Râkım imzalı tuğrası, yanlardaki dikdörtgen levhalar üzerinde ise Ahmed Sâdık Zîver Paşa’nın 1252 (1836) yılındaki tamire dair manzum tarih kitâbesi bulunur; kitâbeyi ta‘lik hatla Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi yazmıştır. Cümle kapısının sağına bitişik olan minyatür çeşme, hazîre duvarına gömülmüş bir ayna taşıyla bunun önündeki ufak bir tekneden ibarettir.

Küçük Türbe. Finikeli Şeyh Abdi Efendi ile oğlu Şeyh Mustafa Efendi’nin sandukalarının yer aldığı bu türbe dikdörtgen planlı (4,50 × 3,50 m.), kâgir duvarlı ve kırma çatılıdır. Doğu cephesindeki girişi avluya açılmakta, yanlardan gömme ayaklarla sınırlandırılmış olan batı cephesinde meydancığa bakan dikdörtgen bir ziyaret penceresi görülmektedir.

CamiTevhidhâne. Kapalı bir son cemaat yeriyle harim bölümünden meydana gelen dikdörtgen şeklindeki (17 × 16 m.) camitevhidhâne kâgir duvarlı ve kırma çatılıdır. Moloz taş ve tuğlayla örülen, üstleri sıvalı duvarları kesme küfeki taşından gömme ayaklarla takviye edilmiş, kapı ve pencereler de aynı türden sövelerle çerçevelenmiştir. Önünde bir sekinin uzandığı kuzey cephesinin ortasında esas giriş, yanlarda buna göre simetrik

konumda birer pencereyle birer kapı yer alır. Sağdaki kapı fevkanî müezzin mahfiline, soldaki ise aynı konumdaki kadınlar mahfiliyle hünkâr mahfiline geçit verir. Bu cephede olduğu gibi yapıdaki bütün kapı ve pencereler tuğladan yuvarlak kemerlerle geçilmiş, ancak cepheler dikdörtgen açıklıklı kesme küfekiden sövelerle çerçevelenmiştir. Son cemaat yerinin duvarları sağırdır. Fevkanî mahfillere ulaştıran merdivenlerin yanı sıra bu mekânın batı kesiminde zamanında muhtemelen meydan odası iken halen imam odası olan, ahşap perde duvarıyla oluşturulmuş küçük bir mekân vardır. Son cemaat yeriyle harimi ayıran duvar kare kesitli, dor başlıklı dört adet ahşap dikmenin arasına bağdâdî sıvalı duvar parçaları örülmesi suretiyle oluşturulmuştur. Bu duvardaki kapı ve pencereler de kuzey cephesindekilerin konumuna sahiptir. Harimdeki meydan, yanlardan zeminleri yüksek basit ahşap korkuluklarla çevrelenmiş

mahfillerle kuşatılmıştır. Güney duvarı ekseninde yarım daire planlı ve yuvarlak kemerli mihrap, bunun yanlarında birer pencere yer almaktadır. Son cemaat yerinin üstündeki mahfil katının harime bakan güney sınırında on iki adet ahşap dikme sıralanmakta, mahfilin doğu ve batı uçları birer çıkmayla donatılmış bulunmaktadır. “U” planlı bu asma kat kendi içinde ahşap perde duvarlarıyla üç bölüme ayrılmış, bunlardan doğudaki hünkâr mahfili, batıdaki müezzin mahfili, ortadaki kadınlar mahfili olarak değerlendirilmiştir. Hünkâr mahfilinin harime bakan açıklıkları barok üslûpta oymalı ve yaldızlı ahşap şebekelerle kapatılmış, bunların üzerine istiridye kabuğu ve kıvrımlı yapraklardan oluşan birer alınlık oturtulmuş, kadınlar mahfilinde sık dokulu ahşap kafesler kullanılmıştır. Harimin duvarlarında XIX. yüzyılın ünlü hattatlarına ait, çoğu siyah zemin üzerine ezme altınla yazılmış (zerendûd) levhalar dikkati çeker. Son cemaat yeriyle harimin sınırında yükselen minarenin dışa taşkın, kare tabanlı ve almaşık örgülü kaidesi yapının ilk inşa döneminden günümüze intikal eden yegâne unsurdur. II. Mahmud devrinde yenilenen tuğla örgülü, silindir biçimindeki gövde doğrudan bu kaideye oturmuştur.

Türbe ve Çeşme. Merkez Efendi’ye ait olan kare planlı (7,50 × 7,50 m.) asıl türbe ilk inşa edildiği haliyle zamanımıza kadar gelememiş ve muhtemelen duvar hizaları korunarak II. Mahmud döneminde yeniden yapılmıştır. Ayrıca yine bu dönemde 1836’da yapının kuzeyine, Merkez Efendi’den sonraki bazı şeyhlerle bunların aile fertlerinin sandukalarının yer aldığı

dikdörtgen planlı bir bölüm eklenmiş, bu arada asıl türbenin kuzey duvarı kaldırılarak bu açıklık, yanlarda mermer sütunlara oturan sepet kulpu biçiminde bir kemerle geçilmiştir. Her iki kesimin duvarları moloz taş ve tuğlayla örülmüş, cümle kapısının karşısına gelen batı cephesi baştan başa mermer kaplanmıştır. Esas türbe içeriden bağdâdî sıva, dışarıdan kurşun kaplı bir kubbeyle, ek bölüm ise kiremit kaplı kırma çatıyla örtülüdür. Yapının batı cephesinde kilit taşlı yuvarlak kemerleri olan üç adet pencere sıralanmakta, pencerelerin alt hizasından geçen bir silme cephe boyunca devam etmektedir. Cephenin kısa ahşap saçağı en sağdaki (güney) pencerenin hizasında ileriye doğru genişleyerek bir ziyaret saçağı niteliği kazanmıştır. Bunun altında, tekkelerin faal olduğu dönemde Merkez Efendi Tekkesi postnişini ve dervişleriyle yakındaki Yenikapı Mevlevîhânesi'nin bayram namazlarını burada eda etmeyi gelenek haline getiren şeyhi ve dedegânı arasında bir muâyede merasimi icra edildiği bilinmektedir. Tarikatlar arasındaki yakınlığın güzel bir örneğini temsil eden bu gelenek saçağın ayrıntılarına da yansımıştır. Saçağın ortasına Sünbülîliğin simgesi olan sümbül çiçekleriyle bezeli bir göbek konmuş, bunun çevresine Merkez Efendi'ye ithaf edilmiş, "Bes tevessül sana bu türbe-i iksîr-türâb / Bundadır sür yüzünü Merkezi kutbü'l-aktâb" beyti yazılmış, saçağın alemi ise Mevlevî tacı biçiminde şekillendirilmiştir. Türbenin girişi ek bölümün kuzey duvarındadır. Merkez Efendi'nin gömülü olduğu kesimin duvarları kubbe eteğine kadar XIX. yüzyıl Avrupa çinileriyle kaplıdır. Kubbenin içinde çinilerle aynı döneme ait, benzerine Yıldız Hamidiye Camii'nde ve Yıldız Sarayı Tiyatrosu'nda rastlanan yıldızlı gökyüzü görünümünde bir süsleme bulunur. Sandukaları kuşatan oymalı ahşap parmaklıklar içinde Merkez Efendi'ye ait olanı XVIII. yüzyıl üslûbunu yansıtan sedef ve bağa kaplamalıdır. Türbenin kuzeydoğu köşesindeki pahlı yüzeye yerleştirilmiş olan çeşmenin yuvarlak kemerli ayna taşında barok üslûpta bezemeler arasında sehpa üzerinde bir Sünbülî tacı kabartması vardır. Cümle kapısında ise camitevhidhânede ve türbelerde bir dinî yapıdan çok Tanzimat devrinin resmî yapılarını çağrıştıran, II. Mahmud döneminin empire üslûbu hâkimdir.

Çilehâne, Kuyu ve Şadırvan. Merkez Efendi'nin bizzat kullandığı rivayet edilen çilehâne, büyük ihtimalle Bizans döneminden kalma bir ayazmanın içine yerleştirilmek suretiyle önceye ait bir dinî mekânın İslâmî kisveye büründürülmesiyle oluşturulmuştur. Zemini avludan 7 m. kadar aşağıda

kalan su havuzu moloz taş örgülü ve parmaklıklı istinat duvarlarıyla kuşatılmış, güney yönüne ise çilehâne yerleştirilmiştir. Dar bir merdivenle inilen ve merdivenin çilehâne kotuna ulaştığı noktada başlayan 0,50 m. enindeki bir dehliz doğu yönüne ilerleyerek avludaki kuyuya ulaşır. Bu geçidin aslında ayazma havuzunda biriken suyun fazlasını kuyuya aktarmak amacıyla tasarlandığı anlaşılmaktadır. Zaman içinde bu kuyu, İstanbul'un dinî folklorunda önem kazanarak özellikle kadınların rağbet ettiği bir niyet kuyusu haline gelmiştir. Şadırvanın sekizgen prizma biçimindeki haznesi piramit şeklinde bir camekânla örtülmüş, tepesine mermerden bir Sünbülî tacı oturtulmuştur.

Harem. Eski İstanbullular'ın "konak yavrusu" dediği türde ahşap bir yapı olan harem dairesi kâgir bir bodruma oturan iki esas katla bir çatı katından oluşur. Orta sofalı plan tipinin uygulandığı bu binanın cepheleri çıkmalarla hareketlendirilmiş, dikdörtgen biçimindeki pencereleri kafeslerle donatılmıştır.

Dârülkurrâ. Klasik Osmanlı üslûbunu yansıtan kare planlı ve kubbeli yapının duvarları kesme küfeki taşıyla örülmüş, kuzey duvarının eksenindeki basık kemerli kapısıyla alt sırayı oluşturan dikdörtgen pencereler mermer sövelerle çerçevelenmiştir. Bu pencerelerin üzerinde sivri kemerli ve alçı revzenli tepe pencereleri vardır. Kubbeye geçişi sağlayan trompların etekleri mukarnaslıdır. Asıl dârülkurrâya geçmeden önce yer alan giriş bölümündeki enine dikdörtgen planlı türbede yapıyı inşa ettiren Abdülbâki Paşa ile Sultan Ahmed Camii kürsü şeyhi Mehmed Eşref Efendi'nin kabirleri bulunmaktadır. Girişin üzerindeki sülüs hatlı

levhada yapının inşa tarihi olarak 1017 (1608) yılı yazılıdır.

Hamam. Ufak boyutlardaki hamam kubbelerle örtülü dört halvetli bir sıcaklığa sahiptir. Merkez Efendi'nin bu hamamda tekkesini kurarken çıkardığı şifalı su ile "hummalılar"ı tedavi ettiği rivayet edilir. Ayazma-çilehânede olduğu gibi burada da muhtemelen kökleri Osmanlı öncesine dayanan bir şifalı suyun bir sûfî-tabip tarafından tedavi maksadıyla kullanılması söz konusudur.

Mutfak, Taamhâne, Derviş Hücreleri, Şeyh Dairesi ve Hünkâr Köşkü. Bu

bölümler, şadırvan avlusunun kuzey ve doğu sınırları boyunca uzanan “L” biçiminde bir alan içinde toplanmışlardı. Günümüze ulaşmayan bu kanadın tek katlı ahşap birimlerden meydana geldiği bilinmektedir. “L”nin batı ucunda mutfak, bundan sonra sırasıyla taamhâne, derviş hücreleri ve şeyh dairesi gelmektedir. “L”nin güney yönünde bağımsız küçük bir birim olan hünkâr köşkünün avluya bakan cephesi üçgen bir alınlıkla donatılmış, önüne basamaklı bir sahanlık konmuştu. Alınlığın içinde “Sultan Mahmud güneşi” tabir edilen bezeme bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 461-470, 476-477; Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 15; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 230-232; Âsitâne Tekkeleri, s. 15; Hâlâ Âsitâne-i Aliyyede ve Civarında Vâki Olan Dergâh ve Zevâyâ ve Mahalli Zikrullah, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin, nr. 1825; İstanbul’da Sur Dahilinde ve Haricinde Muhtelif Tarikatlara Ait Tekkelerin ve Yine Eyüp, Kasımpaşa, Sütlüce, Galata ve Boğaziçi’ndeki ve Üsküdar Havalisindeki Tekâyânın İsimleri, TSMA, nr. E. 1772, 3333; Melekpaşazâde Kadri Bey, Hankahnâme, Süleymaniye Ktp., Nuri Arlasez, nr. 36, vr. 7b; Mecmûa-i Cevâmi‘, I, 116-117; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyyat Mecmuası, İstanbul 1329, s. 21; Mehmed Ziyâ, İstanbul ve Boğaziçi, İstanbul 1336, I, 118 vd.; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 273; İbrahim Hakkı Konyalı, Mimar Koca Sinan’ın Eserleri, İstanbul 1950, s. 156, 159; M. Asım Çalıkoğlu, Sünbül Efendi ve Merkez Efendi, İstanbul 1960; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 166-167; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 373, 383; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 24, 256, 261, 287, 395; Günay Kut - Turgut Kut, “İstanbul Tekkelerine Ait Bir Kaynak: Dergehname”, Türkische Miszellen: Robert Anhegger Armağanı, İstanbul 1987, s. 234, nr. 60; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 103; Tahsin Yazıcı, “Fetih’ten Sonra İstanbul’da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemâleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi”, İstanbul Enstitüsü Dergisi, II, İstanbul 1956, s. 87-113; Emel Esin, “Merkez Efendi

(H. 870/1465 Sıraları-959/1551) ile Şah Sultan Hakkında Bir Hâşiye", TM, XIX (1980), s. 65-92; M. Baha Tanman, "Merkez Efendi Külliyesi", DBİst.A, V, 396-400; Ekrem Işın, "Sünbülîlik", a.e., VII, 107-112.

M. Baha Tanman

MERKEZÎ ANTLAŞMA TEŞKİLÂTI

1959'da Bağdat Paktı'nın devamı olarak kurulan bölgesel savunma ve ekonomik iş birliği ittifakı.

Soğuk savaş dönemi şartlarında doğan ve işlevini tamamladığı için daha sonra kapatılan bölgesel savunma iş birliği teşkilâtlarından biridir. II. Dünya Savaşı'nın ardından Sovyetler Birliği'nin yayılmacı tutumuna karşı Amerika Birleşik Devletleri tarafından geliştirilen güvenlik kuşağı oluşturma politikasına uygun biçimde hayata geçirilmiştir.

Pakistan, İngiltere, İran, Irak, Türkiye arasında kurulan ve başlıca amacı Sovyetler Birliği'nin Ortadoğu'ya yayılmasını önlemek olan Bağdat Paktı, Avrupa'daki NATO ve Güneydoğu Asya'daki SEATO ile beraber Sovyetler Birliği'ne karşı Kuzey Atlantik'ten Endonezya'ya kadar uzanan geniş bir güvenlik kuşağı oluşturuyordu. Irak'ın 14 Temmuz 1958 darbesinden sonra 24 Mart 1959 tarihinde ittifaktan ayrıldığını açıklaması üzerine diğer üyeler teşkilâtın adını, NATO ve SEATO bölgeleri arasında yer almasından dolayı Merkezî Antlaşma Teşkilâtı (Central Treaty Organization [CENTO]) olarak değiştirmeyi ve sekreteryasını da Ankara'ya nakletmeyi kararlaştırdılar (21 Ağustos 1959); böylece teşkilât Bağdat Paktı'nın Irak'sız devamı niteliğinde ortaya çıktı. Bağdat Paktı'nın kuruluşunda etkili olan Amerika Birleşik Devletleri bunun da kuruluşunda rol oynamış, fakat teşkilâta tam üye sıfatıyla katılmamıştır. Ancak üye devletlerle ikili düzeyde savunma antlaşmaları yaparak teşkilâtın askerî komitesinde etkisini sürdürmüş, ittifakın askerî planlama komitesi başkanlığında da Amerika Birleşik Devletleri'nden bir general görev yapmıştır. Bununla birlikte Merkezî Antlaşma Teşkilâtı hiçbir zaman askerî alanda önemli bir güç teşkil etmemiştir.

Teşkilâtın en yüksek karar organı üye devletlerin başbakan veya dışişleri bakanları düzeyinde yılda bir defa başşehirlerden birinde toplanarak askerî, siyasî ve ekonomik sorunları çözümlemeye çalışan Bakanlar Konseyi idi.

Dâimî temsilcilerden oluşan Temsilciler Konseyi genel sekreterliğin bulunduğu Ankara'da görev yapmaktaydı. Bakanlar Konseyi tarafından alınan kararların uygulanmasını sağlamak ve üyeler arasındaki ilişkileri geliştirmek gibi işlerle ilgilenen genel sekreter Bakanlar Konseyi tarafından üç yıllık bir süre için tayin ediliyordu. Genel sekreterlik yapısı içerisinde siyasî ve idarî, ekonomik, halkla ilişkiler, güvenlik bölümleri ve bunların yanında ekonomik, teknik, araştırma, sağlık, madencilik, tarım, kamu yönetimi, ulaştırma gibi alanlardan sorumlu özel komiteler faaliyet göstermekteydi.

Yaklaşık on yıl varlığını sürdüren Merkezî Antlaşma Teşkilâtı, üye ülkelerin karşılaştığı çeşitli bölgesel sorunların çözümünde rol oynamak istemişse de fazla bir katkıda bulunamamıştır. Özellikle üyelerin en önemli sorunlarını teşkil eden Hindistan-Pakistan anlaşmazlığı ile Kıbrıs konusunda etkili olamaması teşkilâta duyulan güveni sarsmıştır. 1965-1971 yılları arasında üye ülkelerin ekonomi, ulaştırma, alt yapı yatırımları, eğitim, bankacılık, sağlık, finansman, tarım, hayvancılık, teknik iş birliği, turizm, ticaret ve sanayi gibi alanlarda politikalarını birbirine yaklaştırmaya, yetkililerin katılımıyla seminer ve sempozyumlar düzenlemeye, bu alanlardaki tecrübelerini birbirlerine aktarmaya, bu yolla ortak politikalar ve çözümler oluşturmaya gayret gösteren teşkilâtın nisbeten daha başarılı olduğu söylenebilir. O yıllarda hazırlanan bir ekonomik kalkınma programı dahilinde Türkiye, İran ve Pakistan arasında özellikle kara ve demiryolu ulaşımı ile haberleşme alanlarında çeşitli projeler uygulamaya konulmuş, bunlardan Türkiye-İran-Pakistan demiryolu ve karayolu bağlantılarının

iyileştirilmesi, Trabzon ve İskenderun limanlarında kapasite arttırılması ve Karaçi-Kirman, Lasbela-Benderabbas karayolu projelerinin hayata geçirilmesi gibi bazıları başarılmış, ayrıca İslâmâbâd, Tahran ve Ankara'yı birbirine bağlayan dâimî nitelikte bir askerî haberleşme sistemi kurulmuştur.

Teşkilâtın üye ülkelerin siyasî meselelerinin çözümünde etkili olamamasının kendisine duyulan güveni tartışılır hale getirmesi, 1979 Ocağında İran'da gerçekleşen İslâm devriminin üyeler arasındaki iş birliği imkânlarını olumsuz yönde etkilemesi ve özellikle dünya genelinde giderek hız kazanan yumuşama ve silâhsızlanma hareketinin bölgesel ittifakların

etkinliğinin azalmasına yol açması gibi sebepler Merkezî Antlaşma Teşkilâtı'na duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmıştır. 12 Mart 1979 tarihinde Pakistan'ın, bir gün sonra da İran'ın ayrıldıklarını açıklamaları üzerine fiilen işlevsiz hale gelen teşkilâtın lağvedilmesi yoluna gidilmiş ve sekreteryasının tasfiyesi süreci eylül ayında tamamlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer E. Kürkçüoğlu, Türkiye'nin Arap Orta Doğusu'na Karşı Politikası: 1945-1970, Ankara 1972, s. 59-79; "Central Treaty Organization-CENTO", The Middle East and North Africa: 1978-79, London 1978, s. 146-148; Mahmut Dikerdem, Ortadoğu'da Devrim Yılları: Bir Büyükelçinin Anıları, İstanbul 1990, s. 161-163; Kâmuran Gürün, Fırtınalı Yıllar: Dışişleri Müsteşarlığı Anıları, İstanbul 1995, s. 35-154; Davut Dursun, İslam Dünyasında Entegrasyon Hareketleri ve İslam Konferansı Teşkilatı, İstanbul 1999, s. 106-109; a.mlf., "Bağdat Paktı", DİA, IV, 446-447; Ayşegül Şentürk, CENTO: Merkezi Antlaşma Teşkilatı: 1959-1979 (yüksek lisans tezi, 2001), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 54-79, 87-88; A. Jillani, "Pakistan and CENTO: An Historical Analysis", Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, XV/1, Villanova 1991, s. 40-53; Joseph A. Kechichian, "Central Treaty Organization", EIr., V, 258-260; Zachary Karabell, "Central Treaty Organization (CENTO)", Encyclopedia of the Modern Middle East (ed. R. S. Simon v.dğr.), New York 1996, I, 455-456.

Davut Dursun

MERKEZZÂDE AHMED EFENDİ

(ö. 963/1556 [?])

Halvetî-Sünbülî şeyhi, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'in ilk mütercimi.

Halvetî-Sünbülî şeyhi Merkez Efendi'nin oğludur. Babasından dolayı Merkezzâde, İbn Merkez, Merkezî diye tanınır. Ahmed Efendi'nin soyundan gelen Emel Esin'de mevcut olan İstanbul'daki Merkez Efendi Külliyesi'nin vakfiyesine göre annesi Yavuz Sultan Selim'in kızı Şah Sultan'dır. Merkez Efendi, Şah Sultan ile Manisa'da iken evlenmiş, Emel Esin'in tesbitlerine göre 918-926 (1512-1520) yılları arasında gerçekleşen bu evlilik uzun sürmemiş, Şah Sultan daha sonra Lutfi Paşa ile evlenmiştir. Merkez Efendi'nin daha önce Etyemez Zâviyesi şeyhi Mirza Baba'nın kızı ile evlendiği ve ondan Ahmed isminde bir oğlunun olduğu da kaydedilmektedir (Kurdoğlu, s. 90). Bu evlilik diğer bazı kaynaklar tarafından da doğrulanmakla birlikte Ahmed'in bu evlilikten olduğu ifade edilmemektedir (Hulvî, s. 462; Yûsuf b. Ya'kūb, s. 46). Bir başka kayda göre Merkez Efendi, Şah Sultan'la Manisa'da bulunduğu 930-936 (1524-1529) yılları arasında evlenmiş, oğlu Ahmed de burada dünyaya gelmiştir. Ancak Ahmed Efendi'nin 951'de (1544) şeyh olması ve ölüm tarihi bu ihtimali zayıflatmaktadır. Merkez Efendi ile Şah Sultan arasındaki aşırı yaş farkı sebebiyle bu evliliği mümkün görmeyip Ahmed Efendi'nin Şah Sultan'ın mânevî evlâdı olabileceği yorumunu yapanlar da mevcuttur (Bayat, s. 52).

Ahmed Efendi Arapça'yı ve dinî ilimleri babasından öğrendi. Merkez Efendi'nin, oğlunun ilimde kendisini aştığını söylediği kaydedilmektedir. Seyrü sülûkünü babasının yanında tamamlayan, bir yandan da ilimle meşgul olmaya devam eden Ahmed Efendi, Arap dilinin en önemli sözlüklerinden biri olan Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ adlı eserinin ilk Türkçe tercümesi el-Bâbûs'ü 950'de (1543) tamamladı. Ertesi yıl babasının emriyle Üsküdar Nakkaştepe'de bulunan Baba Nakkaş Zâviyesi'nde irşad faaliyetine başladı. Bir süre sonra memleketi Denizli'ye yerleşti. Babasının 959'da (1552) vefatı üzerine İstanbul'a giderek onun yerine geçti. Halvetî-

Sünbülî tarikatının âsitanesi olan Koca Mustafa Paşa Dergâhı'nda iki yıl kadar şeyhlik yaptı ve görevi babasının halifelerinden Yâkub Efendi'ye bıraktı. Ardından Denizli'ye dönüp vefatına kadar burada ilim ve irşadla meşgul oldu (Hulvî, s. 469). Yâkub Efendi'nin oğlu Yûsuf Sinan Sünbülî'nin ifadelerinden, Yanya'dan İstanbul'a gelen Yâkub Efendi'nin Koca Mustafa Paşa Dergâhı postuna 964 (1557) yılında oturduğu anlaşılmaktadır. Bu bilgi doğru ise Ahmed Efendi bu tarihten itibaren İstanbul'dan ayrılmış olmalıdır. Öte yandan bazı kaynaklarda (Zâkir Şükrü, s. 2) Merkez Efendi'den sonra Yâkub Efendi'nin adı geçmekte,

Ahmed Efendi'ye silsilede yer verilmemektedir. Ahmed Efendi'nin ölüm tarihini Taşköprizâde Cemâleddin 963 (1556), Hulvî 970 (1562-63) olarak kaydeder. Bunlardan Ahmed Efendi'nin çağdaşı olan Taşköprizâde'nin verdiği tarih doğru olmalıdır.

Eserleri. 1. el-Bâbûs fî tercemeti'l-Kāmûs (el-Bâbûsü'l-vasît fî tercemeti'l-Kāmûsi'l-muhît). Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥiṭ'inin Türkçe'ye yapılan ilk tercümesidir. Ulemâ nezdinde büyük rağbet gördüğü kaydedilen sözlükte bilhassa tıp, eczacılık ve baytarlıkla ilgili kelime ve terimlerin Türkçe karşılıklarının bulunmasına özen gösterilmiştir. Karşılıklar genellikle Denizli yöresi ağzından seçilmiştir. Türkçe kelimeler içinde imlâsı güç olanlar harekelenmiştir. "Müfredât" (kelimeler) ve "mürekkebât" (terkipler) olarak iki bölüme ayrılan eserin müfredler bölümünde kelimeler köklerinin son harfine göre alfabe sırasıyla dizilmiştir. Kökün son harfi "bab", ilk harfi "fasıl" şeklinde adlandırılıp alfabetik olarak dizilmiş, türemişler ilgili köklerin altında verilmiştir. Mürekkebler bölümünde terkipler fasıl adı verilen ilk harflerine göre alfabe sırasına göre dizilmiştir. Sözlüğün 950 (1543) tarihli müellif nüshası İstanbul'da Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 2692), eserin ayrıca çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 626, Esad Efendi, nr. 3196, Hamidiye, nr. 1362, 1363, Yazma Bağışlar, nr. 154; TSMK, Hazine, nr. 1169, III. Ahmed, nr. A2703; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1224). 2. Dürrü'l-eflâk fi'l-muḳanṭarât (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2063/2). Astronomiye dair otuz bir bölümden meydana gelen eserin girişinde müellif, konuyla ilgili olarak daha önce yazılmış eserlerdeki gereksiz bilgileri ayıklayıp bazı ilâveler yaptığını belirtmektedir. Merkezzâde Ahmed Efendi'nin kaynaklarda ʿİṣmetü'l-enbiyâʾ ve tuḥfetü'l-

aṣfiyâ᾿ adlı telif, Ensâbü's-Sem'ânî adlı muhtemelen tercüme iki eserinin daha olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, s. 541-542, 549-550; Yûsuf b. Yaʿkūb, Menâkıb-ı Şerîf ve Tarîkatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-i Tarîkat-ı Aliyye-i Halvetiyye, İstanbul 1290, s. 46, 48, 49, 56, 57, 63; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 435, 522-523; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 63, 205; Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye (haz. M. Serhan Tayşi), İstanbul 1993, s. 462, 469-470; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmiʿ, I, 230-232; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 145a; Osmanlı Müellifleri, I, 23; Veli Behçet Kurdoğlu, Merkez Efendi, İstanbul 1967, s. 88-91; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 2; Ali Haydar Bayat, "Merkez Efendi ve Tıbbi Folklorumuzdaki Yeri", Merkez Efendi Sempozyumu, Manisa, ts. (Şafak Basım-Yayım), s. 49-61; Ali Uğur, "Merkez Efendizâde Ahmed Efendi Hakkında Bazı Önemli Bilgiler", Türk Kültür Tarihinde Denizli Sempozyumu, Bildiriler, Denizli 1989, s. 299-307; Ali Eren, İstanbul Evliyalarından Sünbül Efendi ve Merkez Efendi Hazretleri, İstanbul, ts., s. 132; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, I, 136; Reşat Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf, İstanbul 2000, s. 42, 60-61, 66-67, 73-77, 273, 352; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra Halvetiler", İstanbul Enstitüsü Dergisi, sy. 2, İstanbul 1956, s. 106; a.mlf., "Merkez Efendi", İA, VII, 769; Emel Esin, "Merkez Efendi ile Şâh Sultan Hakkında Bir Hâşiye", TM, XIX (1980), s. 65-92; Cemal Muhtar, "İslamda Sözlük Çalışmaları", MÜİFD, sy. 4 (1986), s. 345.

İsmail Durmuş

MERKŪNİYYE

(المرقونيّة)

Milâdî II. yüzyılda ortaya çıkan ve günümüzde müntesibi bulunmayan ilk heretik hıristiyan mezhebi.

Marcion tarafından kurulan bu mezhep Batı kaynaklarında ona izâfetle Marcionita (Marcion'a tâbi olanlar), Marcionite, Marcionista (Lat.) ve Marcionites (İng.), İslâm kaynaklarında Merkūniyye veya Merkıyûniyye olarak adlandırılmaktadır.

Marcion milâdî I. yüzyılın sonlarında Sinop'ta doğdu. Babası Sinop piskoposu olan Marcion'un gençliğinde ruhban hayatı yaşadığına dair bilgiler bulunmakla birlikte onun yaklaşık 140 yılında Roma'ya yaptığı yolculuk (New Catholic Encyclopedia, IX, 193-194) esnasında hıristiyan olduğu da ileri sürülmektedir. Marcion orada piskopos seviyesinde bir din adamı olmuş, yüklü miktarda bağış yaparak kendini Katolik kilisesine kabul ettirmiştir (Tertullian, The Prescription, III, 257).

Marcion, Roma'da Katolik doktrinlerine aykırı öğretilerini yaymaya çalışan Cerdo adlı Suriyeli bir gnostik hıristiyanın itikadî yorumlarını benimsemiş, Cerdo'nun fikirlerini etrafındakilere anlatmanın yanında, Îsâ'nın mesajı karşısında Ahd-i Atîk'in durumunun tartışılacağı bir toplantı teklif edince bu talebi kabul edilmemiş, ayrıca görüşleri hıristiyan dogmalarına aykırı bulunduğundan bağışladığı parası da kendisine iade edilmek suretiyle Roma kilisesi tarafından yaklaşık 144 yılında aforoz edilmiştir. Marcion bir süre kilise çevresinden kendisine destek aramış ve Tertullian'a göre pişman olduğunu bildirip kiliseyle uzlaşmaya çalışmışsa da beklediği karşılığı bulamamış (a.g.e., III, 257), bunun üzerine taraftar kitlesini genişletmek için Roma'yı terketmiştir. Kilise babalarından Irenaeus onu "şeytanın ağzıyla konuşan kişi" (Against Heresies, I, 352), Justin "şeytanlar tarafından öne sürülen bir sapık" (The First Apology, I, 182) olarak nitelemiş, Tertullian ise onun hakkında, "Pontus'ta hiçbir şey Marcion'un orada doğmuş olmasından daha üzücü değildir" ifadesini kullanmıştır (The

Five Books, III, 271-272).

II. yüzyılın sonlarına doğru Roma İmparatorluğu'nun özellikle Ege, Akdeniz ve Mezopotamya gibi doğu bölgelerinde Marcion'a bağlı bazı kilise toplulukları ortaya çıkmış, III. yüzyılın başlarında ise bu mezhep Roma kilisesinin rakibi konumuna gelmiştir. Merkūniyye sonraki dönemlerde Batı'da varlığını sürdüremezken Doğu'da bir müddet daha devam etmiştir. Kilise babalarından Theodoret mektuplarında V. yüzyılda yaşayan Merkūnîler'den bahsetmekte ve onlardan 1000'den fazla kişiyi ihtidâ ettirdiğini bildirmektedir (The Ecclesiastical History, III, 291-292). Aynı yüzyılda Ermeni piskoposu Eznik'in de bu mezhep taraftarlarına karşı reddiye yazdığı bilinmektedir (ERE, VIII, 409).

Hıristiyanlık tarihindeki en önemli heretik hareketlerden biri olan ve V. yüzyılın ortalarına kadar Roma İmparatorluğu sınırları içinde yaygınlık kazanan Merkūniyye mezhebinin zamanla Maniheizm'in içinde eridiği tahmin edilmektedir. Marcion'dan daha açık bir gnostik düalizmi ve zühd hayatını savunan Mani'nin öğretilerinin Merkūnîler tarafından kendilerine yakın görülmüş olması muhtemeldir. Öte yandan Marcion'un bazı öğretileriyle Mani'yi etkilediği de bilinmektedir (Gündüz, s. 132-137).

Marcion, ferdin kurtuluşunu Îsâ Mesîh'e iman etmeye bağlamasına rağmen inançlarında düalizmi esas alması ve zühd hayatına önem vermesi sebebiyle kilise babaları tarafından gnostik bir heretik olarak nitelendirilmiştir (Tertullian, The Five Books, III, 277). Düalist karakteriyle Marcion'un teolojisi Roma kilisesinin inanç esaslarına karşı bir antitez teşkil etmekteydi. Onun günümüze kadar gelmemiş olan, ancak bazı bölümleri kilise babalarının kendisine karşı yazdıkları reddiyelerde aktarılan Antitez adlı bir risâlesi vardı. Marcion'un tanrı anlayışında iki ilâhî prensip söz konusudur. Birincisi Ahd-i Atîk'te tasvir edilen ve evrenin yaratıcısı (Demiurgos) olan tanrıdır. Onun en belirgin özelliği doğruluk ve katı bir adalet sahibi

olmasıdır. Marcion kötülüklerin de yaratıcısı olan bu tanrının savaştan zevk aldığını ve kötü niyetli olduğunu iddia eder (Irenaeus, I, 352). Marcion'un kabul ettiği diğer ilâhî varlık yaratıcı tanrıdan daha üstün, merhametli, bağışlayıcı ve mutlak iyi olan tanrıdır. O her zaman var olmasına rağmen

tanınmamış, fakat insanoğluna kendini oğul Îsâ'da bilinir hale getirmiştir (Tertullian, The Five Books, III, 284-285, 440-442). Mesîh Îsâ'nın "Baba" dediği tanrı yaratıcı tanrı değil mutlak iyi olan tanrıdır. Bu iyi tanrı insanların kurtuluşunu sağlayan Ahd-i Cedîd'in tanrısıdır (Gündüz, s. 140).

Marcion'un Mesîh anlayışı da düalist bir keyfiyete sahiptir. Ahd-i Atîk'te geleceği belirtilen Mesîh yaratıcı tanrı tarafından gönderilecek olan İsrâiloğulları'nın Mesîh'i olup onun Îsâ Mesîh'le hiçbir alâkası yoktur. İsrâiloğulları'nın Mesîh'i onu gönderen tanrı gibi hukuk ve adaletin katı bir takipçisi olacakken iyilik tanrısının Mesîh'i merhametli bir kurtarıcıdır (Tertullian, The Five Books, III, 323).

Araştırmacılar, Marcion'un birbirine zıt sıfatlara sahip bulunan iki tanrı anlayışının temelde Pavlus'un şeriat ve Mesîh'in mesajı (İncil) tasavvurunun aşırı bir yorumu olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Pavlus'un Mektupları'nda şeriat-İncil, ruhbeden ve ışık-karanlık zıtlığına işaret eden yaklaşımlara rastlanmaktadır (Galatyalılar'a Mektup, 4/22-31; 5/16-22; Romalılar'a Mektup, 8/6-7; Korintoslular'a İkinci Mektup, 5/6-8; ayrıca bk. Gündüz, s. 143).

Marcion, Ahd-i Atîk'i yaratıcı tanrının mesajı olarak görür ve onun yerine iyilik tanrısının mesajını (İncil) koyar. Marcion, Pavlus'un geleneğine dayalı Hıristiyanlığı Ahd-i Atîk'in etkisinden kurtarma gayretiyle Luka İncili'nin bir versiyonu ile Pavlus'un on mektubundan oluşan bir Marcion İncili derlemiştir. Ancak bu metinleri oluştururken kendi anlayışına göre Îsâ Mesîh'in öğretilerine uygun düşmeyen ya da Ahd-i Atîk'e ait gördüğü kısımları çıkarmıştır (Tertullian, The Five Books, III, 351-354). Bugün elde mevcut dört İncil'in, Pavlus'un mektuplarının ve hatta Ahd-i Atîk metinlerinin Ahd-i Cedîd metinleriyle birlikte kutsal kitap olarak kabul edilmesi anlayışının büyük ölçüde Marcion'un kutsal metinle ilgili farklı yaklaşımlarından sonra geliştiği bilinmektedir.

Yaratıcı gibi yaratılan âlemin de eksik ve olumsuz özellikler taşıdığı ve mükemmel olmadığı anlayışından hareketle Marcion zühde dayalı bir hayat tarzını esas almış, evlenmemeyi ve et yememeyi benimsemiştir. Nitekim Pavlus da kurtuluş için cinsel hayattan uzak durulmasını emretmiş ve ancak zina tehlikesine karşı evliliğe izin vermiştir (Korintoslular'a Birinci

Mektup, 7/1-8).

Günümüzde hıristiyanlar arasında yeni bir Marcionist eğilimin ortaya çıktığı, özellikle Protestan Baptist mezhebinin Marcionist geleneğin bir uzantısı olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlantı Baptistler'i XVI. yüzyılda Kuzey Avrupa'daki Lutheran Anabaptistler'e, onları XIV. yüzyılda Güney Fransa'daki Albijens düalist hıristiyanlarına, Albijensler'i de IX. yüzyıldaki Armenia'da bulunan Pavlikanlar'a bağlamak, Pavlikanlar'ın da Merkūnî geleneğin içinde yer aldığını iddia etmek suretiyle kurulmaktadır. Ancak günümüzde Baptistler bu bağlantı iddiasını çoğunlukla reddetmektedir.

Merkūniyye, bir hıristiyan mezhebi olmasına rağmen İslâm kaynaklarında daha çok düalist inanç sistemine sahip bulunan mezhepler arasında sayılmış, bazı kaynaklarda Hıristiyanlık'la ilişkisi üzerinde de durulmuştur. Câhiz Merkūniyye'yi sapkın bir hıristiyan mezhebi olarak tanımlamış (el-Muḫtâr, s. 66), Mâtürîdî, Merkūniyye'ye göre evrenin yukarıda nur, aşağıda zulmet olmak üzere iki kadîm asıl ile ikisi arasındaki sonlu insandan oluştuğu, tabiatları birbirinden tamamen ayrı olan iki sonsuz unsurun insanda birleşmeyi meydana getirdiği şeklindeki âlem anlayışını aktardıktan sonra bu birleşmenin kimin tercihiyle ve nasıl meydana geldiğini sorgulamış, iki sonsuz varlık anlayışının çelişik olduğunu ve her şeyin yaratıcı ve idare edicisinin tek Tanrı olması gerektiğini vurgulamıştır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 260-262). Mes'ûdî, düalist inanç sistemine sahip bulunan mezhepler arasında saydığı Merkūnîler'in Harran bölgesinde de bulunduğunu kaydetmektedir (et-Tenbîh, s. 127). İbnü'n-Nedîm ise IV. (X.) yüzyılda Horasan'da Merkūniyye'nin çok sayıda müntesibi bulunduğunu, bunların kendilerini Hıristiyanlık adı altında gizlediklerini, fakat düalist inanç sistemlerine daha yakın olduklarını belirtirse de onları bir hıristiyan mezhebi olarak tanımlar. İbnü'n-Nedîm ayrıca, Merkūnîler'in kendilerine ait bir İnciller'inin ve dinî kaynaklarını kaleme aldıkları bir yazı sistemlerinin bulunduğunu söyler (el-Fihrist, s. 402). Bîrûnî, Merkūniyye'yi Îsâ ile Zerdüşt'ün öğretilerinin sentezinden oluşturulmuş bir mezhep olarak tanımlamak suretiyle bu mezhebin inanç sisteminin kaynaklarına işaret etmiş, inançlarının ve İnciller'indeki farklılıkların onları Hıristiyanlık kapsamından çıkarmayacak ölçüde olduğunu belirtir (el-Âs̱ârü'l-bâḳıye, s. 23, 207). Şehristânî, Merkūniyye'nin iki kadîm aslın yanında evrendeki imtizacın sebebi olan birleştirici bir asla daha inandığını aktardıktan sonra

bu üçüncü aslın aydınlığın altında, karanlığın ise üstünde bir derecede bulunduğunu, onun gerçekleştirdiği birleşme ve imtizaç sayesinde evrenin meydana geldiğini iddia ettiklerini söyler. Onlardan bir kısmının birleşmenin zulmet ve üçüncü unsur arasında gerçekleştiğini, nurun ise bu karışımdan meydana gelen âleme Mesîhî ruhu yani oğlunu gönderdiğine ve ona uyanların kurtuluşa ereceğine inandıklarını kaydeder (el-Milel, I, 252).

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Muḫtâr fi’r-red ʿale’n-naṣârâ (nşr. M. Abdullah eş-Şerkāvî), Beyrut 1411/1991, s. 66; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 260-262; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 101, 127, 135; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 402; Bîrûnî, el-Âs̱ârü’l-bâḳıye (nşr. E. Sachau), Leipzig 1923, s. 23, 207; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 252; Irenaeus, Against Heresies (The Ante-Nicene Fathers the Writings of the Fathers down to A.D. 325: The Apostolic Fathers-Justin MartyrIrenaeus içinde, ed. A. Roberts - J. Donaldson), Edinburgh 1996, I, 352; Justin, The First Apology of Justin (a.e. içinde), I, 182; Tertullian, The Five Books Against Marcion (The Ante-Nicene Fathers the Writings of the Fathers down to A.D. 325: Latin Christianity its Founder, Tertullian. I. Apologetic; II. Anti-Marcion; III. Ethical içinde, ed. A. Roberts - J. Donaldson), Edinburgh 1993, III, 271-272, 277, 284-285, 323, 351-354, 440-442; a.mlf., The Prescription Against Heretics (a.e. içinde), III, 257; Theodoret, The Ecclesiastical History, Dialogues and Letters of Theodoret (trc. B. Jackson, Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church: Theodoret, Jerome, Gennadius, Rufinus içinde, ed. P. Schaff - H. Wace), Edinburgh 1989, III, 291-292; E. C. Blackman, Marcion and his Influence, London 1948, s. 66, 103; W. Bauer, Orthodoxy and Heresy in Early Christianity, Philadelphia 1971, s. 21-33, 127-129, 154-157, 214-217, 221-227, 230-233; R. J. Hoffmann, Marcion on the Restitution of Christianity, Chicago 1984, s. 1-30; Stephen G. Wilson, Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C. E., Minneapolis 1995, s. 207-221; H. Räisänen, Marcion, Muhammad and the Mahatma, London 1997, s. 64-80; G. Vallée, The Shaping of Christianity-Formative Years (100-108), New York 1999, s.

77-99; G. W. Trompf, Early Christian Historiography, New York 2000, s. 109-158; Şinasi Gündüz, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, Hoşgörü Yılı ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu, Isparta 2001, s. 131-147; A. A. Stephenson, “Marcion”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IX, 193-194; N. McLean, “Marcionism”, ERE, VIII, 407-409.

Bülent Şenay

MERRÂKÜŞÎ, Abdülvâhid b. Ali

(bk. ABDÜLVÂHİD el-MERRÂKÜŞÎ).

MERRÂKÜŞÎ, Hasan b. Ali

(الحسن بن علي المرّاكشي)

Ebû Alî el-Hasen b. Alî b. Ömer el-Merrâküşî (ö. 680/1281’den sonra)

Astronomi âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Adı Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan şeklinde de kaydedilir. Nisbesinden Merakeş’te doğduğu veya yetiştiği anlaşılmaktadır. Kahire’de bulunduğu ve burada astronomiye dair çalışmalar yaptığı bilinir. Câmiʿu’l-mebâdiʾ ve’l-ġāyât fî ʿilmi’l-mîḳāt adlı eserinde yer alan 680 (1281) yılına ait güneş ve yıldızlarla ilgili tablolar onun bu tarihte hayatta olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bazı modern kaynakların ölüm tarihi olarak verdiği 660 (1262) yılı (meselâ bk. Brockelmann, GAL, I, 625) doğru değildir.

Matematik, coğrafya, tıp ve astronomiyle uğraşan Merrâküşî astronomi alanındaki üstün başarılarıyla tanınmıştır. Câmiʿu’l-mebâdiʾ incelendiğinde onun kendinden önceki ilmî birikime hakkıyla vâkıf olduğu anlaşılmakta ve Batlamyus, Hârizmî, Fergānî, Bettânî, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, Bîrûnî, Zerkālî, Câbir b. Eflah gibi bilginlerin matematik ve astronomiye dair çalışmalarından yararlandığı ve onlardan çeşitli nakillerde bulunduğu görülmektedir. Merrâküşî’yi asıl başarılı kılan husus, astronomiye dair problemlerin çözümünde kullandığı ve geliştirdiği yöntemler, bu sahayla ilgili kendi gözlemleri ve hesaplama sonuçları ile çeşitli gözlem aletlerinin düzenlenmesine ve kullanımına dair verdiği önemli bilgilerdir. Onun özellikle gözlem aletlerinin tarihi konusunda en değerli kaynak olma vasfını taşıyan Câmiʿu’l-mebâdiʾ adlı eseri için Kâtib Çelebi “bu sahada yazılanların en büyüğü” ifadesini kullanmıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 572). Kitap hisâbiyyât, gözlem aletleri, bunların kullanımı ve astronomiyle ilgili ortaya atılmış çeşitli meselelere verilen cevaplar olmak üzere dört bölümden (fen) meydana gelmiştir. Bu alanda çalışma yapacak öğrencilerin de göz önünde bulundurularak hazırlandığı anlaşılan eserin girişinde müellif telif amacını yaygınlaşmış birtakım yanlış görüşlerin ıslahı, uzun bir

şekilde ele alınan konuların ihtisarı, eksik kalan kısımların tamamlanması ve bunların yanında kendisinin ulaştığı sonuçların ortaya konulması şeklinde ifade etmektedir.

Resûlîler döneminin Yemen'i, Memlükler devrinin Mısır ve Suriye'si ile Osmanlı dünyasındaki İslâm astronomisinde çok etkili olan Câmiʿu'l-mebâdiʾnin günümüze ulaşmış pek çok nüshası vardır; bunlardan Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (III. Ahmed, nr. 3343) Fuat Sezgin tarafından tıpkıbasımı yapılarak neşredilmiştir (I-II, Frankfurt 1984). XIX. yüzyılın başında şarkiyatçıların ilgisini çeken kitabı Jean-Jacques Sédillot Fransızca'ya çevirmeye başlamış, fakat ömrü çalışmasını bitirmeye yetmemiştir. Ardından oğlu Louis-Amelie Sédillot tercümeyi tamamlayarak Traité des instruments astronomiques des arabes adıyla iki cilt halinde yayımlamış (Paris 1834-1835; tıpkıbasım Fuat Sezgin, Frankfurt 1984), ayrıca eser üzerine Mémoire sur les instruments astronomiques des arabes başlığını taşıyan bir de geniş çalışma gerçekleştirmiştir (Paris 1844; tıpkıbasım Fuat Sezgin, Islamic Mathematics and Astronomy serisi içinde, c. XLII, Frankfurt 1998).

Merrâküşî'nin günümüze ulaşan diğer bir eserinin de Union State National Library of Medicine'de (Bethesda/Maryland) kayıtlı bulunan (HMD Collection, A 85, vr. 52b-72b) ʿAlâmâtü's-saʿâde fi'l-aġẕiyeti'l-muʿtâde adlı çalışma olduğu anlaşılmaktadır. Başka bir nüshası bilinmeyen kitapta yazarın adı Ebü'l-Hasen Ali b. Hasan el-Merrâküşî şeklinde kaydedilmiştir (vr. 52b, str. 3). Manzum tarzda kaleme alınmış olan eser diyet ve yiyeceklerin sağlıkla ilişkisi konusundadır.

Fuat Sezgin, Câmiʿu'l-mebâdiʾ neşrinin girişinde Merrâküşî'nin eserlerine, yazma nüshaları bugüne ulaşan el-Muḫtaṣar fî keyfiyyeti'l-ʿamel bi'l-vechi'l-ceybî min vecheyi rubʿi'd-düstûr (Ankara İsmail Saib Ktp., nr. 5111), Risâle fi'l-ʿamel bi'ṣ-ṣafîḥati'z-Zerḳāliyye (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 874, vr. 59-64) ve Risâle fî keyfiyyeti'l-ʿamel bi'l-küre (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3643, vr. 113-135) adlı üç çalışma daha eklemekteyse de son ikisinin yazmaları incelenince bunların Câmiʿu'l-mebâdiʾden derlenen parçalar olduğu anlaşılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan b. Ali el-Merrâküşî, Câmiʿu'l-mebâdiʾ ve'l-ġāyât fî ʿilmi'l-mîḳāt, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 838, vr. 1b; a.e. (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1405/1984, neşredenin girişi; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 572; Suter, Die Mathematiker, s. 144-145; Brockelmann, GAL, I, 625; Suppl., I, 866; Sarton, Indroduction, II/2, s. 621-622; Sezgin, GAS, VI, 4, 268; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden 1972, s. 308-309; Muhammed es-Süveysî, "Mebâdiʾü'l-Ḥasan b. ʿAlî el-Merrâküşî el-ʿilmiyye ve'l-muḳārane beyne netâʾicihî ve netâʾici'l-Bettânî", Ebḥâsü'l-müʾtemeri's-senevî et-tâsîʿ li-târîḫi'l-ʿulûm ʿinde'l-ʿArab, Halep 1988, s. 49-58; a.mlf., "Min Aʿlâmi'l-felek fi'l-Maġrib: İbnü'l-Bennâʾ ve'l-Ḥasan el-Merrâküşî", Muḥâḍaratü müʾtemeri'ṣ-ṣûfî ve İbni'n-Nefîs (nşr. Abdurrahîm Bedr), Dımaşk 1991, s. 243-258; a.mlf., "Taḳdîm ve taḥlîl li-kitâbi Câmiʿi'l-mebâdiʾ ve'l-ġāyât", MMMA (Küveyt), XXVI/1 (1982), s. 63-71; D. A. King, "al-Marrākus̲h̲ī", EI² (İng.), VI, 598.

Ömer Mahir Alper

MERRÂKÜŞÎ, İbn Abdülmelik

(bk. İBN ABDÜLMELİK).

MERRÂKÜŞÎ, İbn Mûsâ

(ابن موسى المرّاكشي)

bü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ b. Alî el-Merrâküşî el-Mekkî (ö. 823/1421)

Hadis âlimi.

3 Ramazan 787'de (8 Ekim 1385) Mekke'de doğdu. Aslen Merakeşli olup Mirʾâtü'l-cenân müellifi Yâfiî'nin torunudur. Küçük yaşta Kur'an'ı ezberledi, Mekke ve Medine'de İslâmî ilimlerle ilgili temel bilgileri aldı. Hadis, fıkıh, fıkıh usulü, hesap, Arapça, aruz, meânî ve beyân ilimlerini öğrenerek edebiyatın hem nazım hem nesir türlerinde başarı sağladı. Bilhassa hadis ilmindeki bilgisiyle tanındı. İlelü'l-hadîs ve ricâlü'l-hadîs konularındaki derin bilgisi, âlî ve nâzil rivayetleri diğerlerinden ayırmadaki ustalığıyla Hicaz bölgesinde tanınmış bir âlim ve hadis hâfızı oldu. 814'te (1411) seyahate çıkarak Medine, Kahire, İskenderiye, Kudüs, Şam, Halep, Hama, Humus, Ba'lebek, Gazze, Nablus ve Remle gibi ilim merkezlerini dolaştı. Cemâleddin Muhammed b. Abdullah İbn Zahîre, İbnü'l-Irâkī, Takıyyüddin el-Fâsî, Sıbt İbnü'l-Acemî, Selâhaddin el-Akfehsî gibi âlimlerden hadis ve fıkıh, babalığı Mâlikî fakihi Halîl b. Hârûn es-Sanhâcî el-Cezâirî'den Arapça öğrendi. Kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî ve Fîrûzâbâdî'den faydalandı. İbn Hacer el-Askalânî'nin belirttiğine göre 814-815 (1411-1412) yıllarında ondan Nuḫbetü'l-fiker ile şerhi Nüzhetü'n-naẓar'ı yazdı (el-Mecmaʿu'l-müʾesses, III, 342). Zeynüddin el-Irâkī, Nûreddin el-Heysemî, İbn Haldûn gibi âlimlerden mektupla icâzet aldı.

İbn Hacer el-Askalânî ve diğer biyografi yazarlarının belirttiğine göre Merrâküşî az konuşması, aza kanaat etmesi, kazancını ve ilmini Allah yolunda sarfetmesi, kitaplarını başkalarının istifadesine sunması, zamanını değersiz şeylerle geçirmemesi gibi meziyetleri yanında sözü yerli yerinde kullanmada ve maksadını güzelce ifade etmede de başarılı idi. Defalarca gittiği Yemen'e yerleşerek 820 (1417) yılından itibaren Zebîd'deki el-Medresetü't-Tâciyye'de ders vermeye başladı. Şöhretini duyup ona ilgi

gösteren Yemen Hükümdarı en-Nâsır Ahmed'e bir kaside yazarak teşekkür etti. Orada kaldığı süre içinde her yıl hacca gitti. 823 (1420) yılında Yemen'den hac için kara yoluyla yaptığı çetin yolculuk sonunda rahatsızlanarak 28 Zilhicce 823'te (3 Ocak 1421) Mekke'de vefat etti ve Cennetü'l-muallâ'ya defnedildi. Onun ölümü üzerine yazılıp mezarı başında okunan uzunca bir mersiye Laḥẓü'l-elḥâẓ'da bulunmaktadır (Takıyyüddin İbn Fehd, s. 277-279).

Eserleri. 1. Taḫrîcü meşyeḫati Ebî Bekir b. Ḥüseyin b. ʿÖmer el-Ḳureşî el-Merâġī. Merrâküşî sekiz cüzden meydana gelen bu eserini, hocası Merâġī'nin seksen küsur yıllık öğrenim ve öğretim hayatında birçok âlimden semâ yoluyla elde ettiği rivayetlerinden derlemiş olup eserin onun hayatında istinsah edilen bir nüshası Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de kayıtlıdır (Mustalah, nr. 97). 2. Taḫrîcü meşyeḫati Ṭaḳıyyiddîn el-Fâsî. Müellif eserine hocasının Muhammed adlı şeyhleriyle başlamış olup müellifin bu adı taşıyan âlimlere dair birkaç "kürrâse" yazdığı belirtilmektedir. 3. Taḫrîcü meşyeḫati'l-Fîrûzâbâdî. Takıyyüddin İbn Fehd bu eseri Fîrûzâbâdî'den okumak için Yemen'e gittiğini ve onu kıraat yoluyla okuduğunu söylemektedir (a.g.e., s. 275). 4. Erbaʿûne ḥadîs̱en mütebâyinetü'l-isnâd ve'l-mütûn. Kütüb-i Sitte musanniflerine ulüvv-i nisbî yoluyla muvafakat eden hadislerden meydana gelen eseri müellifin temize çekemediği belirtilmekte, ayrıca bir başka kırk hadisinin bulunduğu kaydedilmektir.

Merrâküşî'nin bunlardan başka hadis usulüne dair Muḫtaṣar adlı bir eseri, İbnü'l-Cevzî tarzında kaleme aldığı Mevżûʿât'ı, yarım kalmış bir Târîḫu'l-Medîne'si bulunduğu, ders aldığı hocalarını ayrı bir meşyehada topladığı, Nuḫbetü'l-fiker'i şerhetmeye başladığı, fakat bu çalışmalarını tamamlayamadığı bildirilmektedir. Müellif kendi eserleri dahil olmak üzere çok sayıda kitabını Zebîd'e nakletmiş, ancak Mekke'de âni vefatı üzerine bunlar kaybolmuştur. Onun ayrıca pek çok manzumesinden söz edilmiş, İbnü'l-Cezerî'den istediği manzum icâzet talebiyle İbnü'l-Cezerî'nin ona gönderdiği manzum cevabı bazı kaynaklarda yer almıştır (a.g.e., s. 280-281).

BİBLİYOGRAFYA

Fâsî, el-ʿİḳdü’s̱-s̱emîn, II, 364-371; İbn Hacer, İnbâʾü’l-ġumr, VII, 401-403; a.mlf., el-Mecmaʿu’l-müʾesses li’l-muʿcemi’l-müfehres (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1415/1994, III, 341-343; Necmeddin İbn Fehd, Muʿcemü’ş-şüyûḫ (nşr. Muhammed ez-Zâhî), Riyad 1402/1982, s. 135-136, ayrıca bk. İndeks; Abdülvehhâb b. Abdurrahman el-Büreyhî, Ṭabaḳātü ṣuleḥâʾi’l-Yemen (nşr. Abdullah Muhammed el-Habeşî), Beyrut 1403/1983, s. 124, 344-345; Takıyyüddin İbn Fehd, Laḥẓü’l-elḥâẓ (Ẕeylü Teẕkireti’l-ḥuffâẓ li’ẕ-Ẕehebî içinde, nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 272-282; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, X, 56-58; Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye: Fihristü’l-maḫṭûṭât I: Muṣṭalaḥu’l-ḥadîs̱, Kahire 1375/1956, I, 293-294; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, V, 34-35; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 323; VII, 118-119; M. Habîb el-Hîle, et-Târîḫ ve’l-müʾerriḫûn bi-Mekke, Mekke 1994, s. 97-99.

İsmail Hakkı Ünal

MERRÛZÎ

(المرّوذي)

Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-Merrûzî (ö. 275/888)

Ahmed b. Hanbel'in talebesi, muhaddis ve fakih.

200 (815-16) yılı dolaylarında doğdu. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babası Hârizmli, annesi Merverrûzludur. Horasan bölgesinde Murgāb nehrinin yukarı kısmında küçük bir şehir olan bu yer Merrûz şeklinde de söylendiğinden Merrûzî nisbesiyle anılmıştır. İlk eğitimini muhtemelen memleketinde ve çevre şehirlerde alan Merrûzî daha sonra Bağdat'a gitti. Burada uzun süre Ahmed b. Hanbel'den ders aldı ve önde gelen talebelerinden biri oldu. Ayrıca Hârûn b. Ma'rûf, Muhammed b. Minhâl ed-Darîr, Kavârîrî, Süreyc b. Yûnus, Osman b. Ebû Şeybe'den ve başkalarından hadis dinledi. Merrûzî'den ders alanlar arasında Ebû Bekir el-Hallâl, Muhammed b. Mahled el-Attâr, Hasan b. Ali el-Berbehârî, Ebü'l-Kāsım el-Hırakī ve babası Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah el-Hırakī, Ahmed b. Abdullah el-Hazzâ gibi âlimler bulunmaktadır. Ebû Ali el-Hırakī hocasına yakınlığı sebebiyle Merrûzî'nin halifesi diye anılmış ve ona sorduğu sorulara aldığı cevapları derleyerek Ḳaṣaṣu men hecerehû Aḥmed adlı bir eser kaleme almıştır. Kaynaklarda ilim ve takvâsından övgüyle söz edilen, güvenirliliğinde şüphe bulunmayan biri olarak anılan Merrûzî 6 Cemâziyelevvel 275 (16 Eylül 888) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel'in mezarı yanında defnedildi.

Ebû Bekir el-Hallâl, Merrûzî'nin Ahmed b. Hanbel'in en önde gelen öğrencisi olduğunu ve kendisinden çok sayıda mesele rivayet ettiğini, öldüğünde hocasının cenazesini yıkadığını belirtir. Hallâl, es-Sünne adlı eserindeki rivayetlerin çoğunu hocası Merrûzî vasıtasıyla naklettiği gibi Hanbelî fıkhının ilk temel kitabı sayılan el-Câmiʿ de de hocasından birçok rivayete yer vermiştir. Sünnet bilgisi yanında

sünneti yaşamada da son derece titiz olan Merrûzî halkın büyük saygısını kazanmıştı. Yine Hallâl, Bağdat'tan gazâya çıkarken Sâmerrâ'ya kadar yaklaşık 50.000 kişinin ona refakat ettiğini söyler.

Merrûzî, dönemin ilmî ve fikrî tartışmaları çerçevesinde hocası Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini savundu ve bu çerçevede başta halku'l-Kur'ân olmak üzere çeşitli itikadî konulardaki yaklaşımları sebebiyle mutasavvıf Hâris el-Muhâsibî, Şâfiî Hüseyin b. Ali el-Kerâbîsî, Mu'tezilî Bişr b. Gıyâs ve İbnü'l-Allâf gibi âlimlere karşı çıktı. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ahmed b. Hanbel'in vefatından sonra kendi mensuplarından Muhammed b. Dâvûd el-Masîsî ve başkalarının Kur'an'ı telaffuz etmenin mahlûk olmadığını ileri sürerek bu görüşü ona isnat ettiklerini, önde gelen talebesi Merrûzî'nin ise bu iddiaya karşı çıkıp konuyla ilgili bir kitap (mektup ?) kaleme aldığını Hallâl'den naklen belirtir (Muhammed b. el-Mevsılî, s. 531; krş. Ebû Bekir el-Hallâl, s. 231, 265-266).

Merrûzî dinî, ahlâkî ve hukukî çeşitli meseleleri ihtiva eden Kitâbü'l-Veraʿı Ahmed b. Hanbel'e sorduğu sorulara onun verdiği cevaplarla ondan ve başkalarından naklettiği bazı rivayetleri derlemek suretiyle telif etmiştir (Kahire 1340; nşr. Zeyneb İbrâhim el-Kārût, Beyrut 1403/1983; nşr. Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrut 1986; nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Riyad 1418/1997). Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayetlerin ağırlıkta olması sebebiyle Zeyneb İbrâhim el-Kārût ve Muhammed Saîd Besyûnî neşirlerinde eser ona nisbet edilmiştir. Ebû Bekir el-Hallâl'in, Merrûzî'nin kendilerine Kitâbü'l-Maḳāmi'l-maḥmûd'u bir defa okuduğunu, bu kitaba bakmadığını ve onu almadığını, Kirman'a gidip döndüğünde ise hocasının öldüğünü belirtmesinden (es-Sünne, s. 217) Merrûzî'nin bu adla bir eseri olduğu anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Bekir el-Hallâl, es-Sünne (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 217, 231, 265-266, ayrıca bk. İndeks; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 423-424; İbn Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile, I, 56-63; İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü'l-

İmâm Aḥmed b. Ḥanbel (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Ali M. Ömer), Kahire 1399/1979, s. 611; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 131, 132; Muhammed b. el-Mevsılî, Muḫtaṣarü'ṣ-Ṣavâʾiḳı'l-mürsele (nşr. Zekeriyyâ Ali Yûsuf), Kahire 1981, s. 531; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 173-176; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 631-633; Safedî, el-Vâfî, VII, 393; Burhâneddin İbn Müflih, el-Maḳṣadü'l-erşed (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, I, 156-158; Ebü'l-Yümn el-Uleymî, el-Menhecü'l-aḥmed fî terâcimi aṣḥâbi'l-İmâm Aḥmed (nşr. Abdülkādir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût), Beyrut 1997, I, 272-274; M. Ahmed Ali Mahmûd, el-Ḥanâbile fî Baġdâd, Beyrut 1406/1986, s. 150, 159, 173; Ahmed Bekir Mahmûd, İshâm fî târîḫi'l-meẕhebi'l-Ḥanbelî, Dımaşk 1411/1990, s. 21; Ferhat Koca, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 54, 58, 138, 139, 164, 166, 220.

Ahmet Özel

MERSAFÎ

(المرصفي)

Hüseyn b. Ahmed b. Hüseyn el-Mersafî (ö. 1307/1890)

Mısırlı Arap dili ve edebiyatı âlimi.

1230’da (1815) Mısır’ın Kalyûbiye vilâyetinde (muhafaza) Benhâ yakınındaki Mersafâ’da doğdu. Üç yaşında görme duyusunu kaybetti. Kur’an’ı ezberledikten sonra Ezher’e girdi. 1256-1261 (1840-1845) yıllarında öğrenimini tamamlayarak Ezher’de ders vermeye başladı. Bu arada Arap dili ve edebiyatı konusunda uzmanlaştı. Kendisini geliştirmeye önem veren Mersafî körler okuluna gidip kabartma yazı tekniğini belledikten sonra Fransızca öğrendi. 1288 Saferinde (Mayıs 1871) Maarif Vekili Ali Paşa Mübârek tarafından öğretmen yetiştirmek üzere açılan Kahire Dârülulûmu’na Arap edebiyatı öğretmenliğine tayin edildi ve bu okulun kuruluş aşamasında önemli hizmetler ifa etti. Aynı zamanda körler okulunda Arap edebiyatı dersleri vermeye başladı. 1298’de (1881) Ali Paşa Mübârek başkanlığında Mısırlı ve yabancı üyelerden oluşan Yüksek Öğretim Komisyonu’na üye seçildi. Mısır’ın içinde bulunduğu kriz ortamı bütün çağdaşları gibi Mersafî’nin de siyasî konularla ilgilenmesini gerektirdi. 1299’da (1882) Hidiv Tevfik Paşa’nın, İngilizler’le iş birliği yaptığı gerekçesiyle bir grup Ezher ulemâsı tarafından Mısır’ı yönetemeyeceğine dair hazırlanan bir fetvayı Mersafî de imzaladı. 1305’te (1888) dârülulûmdaki görevinden ayrılan Mersafî 4 Cemâziyelâhir 1307’de (26 Ocak 1890) Kahire’de vefat etti.

Mısır’ın en hareketli bir döneminde yaşayan Mersafî edebiyatı hayatının merkezine yerleştirmiştir. Ona göre edebiyat sadece dille yapılan bir faaliyet olmayıp güzel ahlâk ve terbiyeyi de beraberinde getirir, böylece çeşitli toplumsal problemlere çözüm bulma imkânı sağlar. Mersafî’den etkilenenler arasında dönemin önde gelen birçok siyasetçi ve edebiyatçısı bulunmaktadır. Mahmud Sâmi Paşa el-Bârûdî, Muhammed Hifnî Nâsif, Ahmed Miftâh, Ahmed el-İskenderî, Ahmed Şevkī, Muhammed Diyâb,

Muhammed Sâlih, Mustafa Tammûm, Mahmûd Ömer, Sultan Muhammed, Ahmed Hamlâvî ve Abdullah Fikrî bunlardan bazılarıdır.

Eserleri. 1. el-Vesîletü'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye (I-II, Kahire 1289-1292). Kahire Dârülulûmu'nda verdiği derslerle ilgili notlardan oluşan eser önce Ravżatü'l-medârisi'l-Mıṣriyye dergisinde yayımlanmış, kitabın tahkikli neşri Abdülazîz ed-Desûkī tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1982, 1991). I. ciltte dil ve edebiyatla bunların kapsamına giren ilimlerin tanımları, akıl-mâkul ilişkisi ve çeşitleriyle Arap ilimlerinin doğuşunu hazırlayan sebeplerin açıklandığı giriş kısmından sonra fıkhü'l-luga, nahiv ve sarf konuları işlenir. II. ciltte belâgat, aruz ve kafiye ilimleri geniş bir şekilde ele alınır. İşlenen konular, Hz. Peygamber devrinden başlayarak Emevîler ve Abbâsîler dönemini de içine alacak şekilde arkadaşı Abdullah Fikrî'ye kadar geniş bir alanı kapsayan nesir örnekleri, eski şairlerden itibaren Mahmud Sâmi Paşa el-Bârûdî'ye kadar birçok şairin şiirlerinden seçilmiş zengin misallerle açıklanmıştır. Mahmûd Sa'd, Mersafî'nin bu eserinde yer alan dinî düşüncelerini inceleyen bir eser kaleme almıştır (bk. bibl.). 2. Risâletü'l-kelimi'ṡ-ṡemân li't-terbiyeti'ṣ-ṣaḥîḥa ve ḥaḳīḳati'l-elfâẓi'l-ʿâmme ed-dâʾire ʿalâ elsüni'ş-şübbân (Kahire 1298). Mersafî bu eserinde, yaşadığı dönemde siyasî alanda sıkça kullanılan ve yeni anlamlar yüklenmeye başlanan ümmet, vatan, hükümet, adalet, zulüm, siyaset, hürriyet ve terbiye kavramlarıyla bunlara bağlı olarak ortaya çıkan düşünceleri ele alır; rastgele kullanılmasından endişe duyduğu bu kavramları kendi döneminde verilmeye çalışılan mânalardan ziyade Kur'an'dan, ashaptan ve İslâm tarihinden örnekler getirerek açıklar. 3. er-Risâle fi'ṣ-ṣarf. Ahmed Mâhir el-Bakarî tarafından Risâletân fî ʿilmi'ṣ-ṣarf li's-Sinbâtî ve'l-Merṣafî adlı eserin içinde neşredilmiştir (İskenderiye 1409/1988). Basılmamış eserleri arasında Delîlü'l-müsterşid fî fenni'l-inşâʾ (üç cilt) ve Zehretü'r-Resâʾil bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mersafî, el-Vesîletü'l-edebiyye ile'l-ʿulûmi'l-ʿArabiyye (nşr. Abdülazîz ed-Desûkī), Kahire 1982, neşredenin girişi, I, 7-26; Serkīs, Muʿcem, II, 1835-

1836; M. Reşîd Rızâ, Târîẖu'l-üstâẕi'l-İmâm eş-Şeyẖ Muḥammed ʿAbduh, Kahire

1350/1931, I, 137, 141-142; M. Abdülganî Hasan, Aʿlâm mine'ş-şarḳ ve'l-ġarb, Kahire 1949, s. 67-81; a.mlf., "eş-Şeyẖ Ḥüseyin el-Merṣafî", el-Kitâb, VII/2, Kahire 1949, s. 253-260; Muhammed Abdülcevâd, eş-Şeyẖ el-Ḥüseyin b. Aḥmed el-Merṣafî el-üstâẕü'l-evvel li'l-ʿulûmi'l-edebiyye bi-Dâri'l-ʿulûm, Kahire 1952, tür.yer.; Muhammed Mendûr, en-Naḳd ve'n-nuḳḳādü'l-muʿâṣırûn, Kahire 1964, s. 7-24; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1972, III/2, s. 1188-1190; Tâhâ Hüseyin, Min Târîẖi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1980, III, 365 vd.; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, II, 357-379; a.mlf., "L'épître des huit mots du cheikh Husayn al-Marsafī", AIsl., V (1963), s. 1-29; a.mlf., "al-Marṣafī", EI² (İng.), VI, 602; Mahmûd Sa'd, el-Fikrü'd-dînî ʿinde'l-Merṣafî, İskenderiye 1991, tür.yer.

Phılıp Charles Sadgrove

MERSED b. EBÛ MERSED

(مرثد بن أبي مرثد)

(ö. 3/625)

Muhâcirînden Enes b. Ebû Mersed’in babası olan sahâbî

(bk. ENES b. EBÛ MERSED).

MERSİN

Akdeniz bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Akdeniz kıyısında aynı adı taşıyan körfezin kenarında yer alır. Çevresinin tarihi çok eski dönemlere kadar inmekle birlikte Mersin XIX. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan ve şaşırtıcı bir hızla büyüyen yeni şehirlerden biridir. Yöredeki yerleşmelerin en eskisi, 1936 yılından beri Yümüktepe höyüğünde yapılan kazılar sonucunda ortaya çıkarılan ve Kalkolitik döneme ait katları da bulunan yerdir. Bu prehistorik kazı alanı günümüzden kırkelli yıl önceki yayınlarda bile Mersin'in 3,5 km. kadar kuzeybatısında gösterilirken (İA, VII, 769) bugün şehrin mahalleleri arasında (Demirtaş mahallesinin Alsancak mahallesine komşu olan kesiminde) kalmıştır.

Yümüktepe'deki kadar eski olmasa da civardaki başka bir yerleşim yeri olarak halkın Viranşehir adını verdiği, Mersin'in 7 km. kadar güneybatısında bulunan mevkide Roma-Bizans kalıntılarına rastlanılan Soloi (Pompeipolis) şehrinden, nihayet bugünkü Mersin'in bulunduğu yerde kurulmuş olan antik Zephrium şehrinden söz edilebilir. Fakat bunların hiçbiri eski Mersin olarak addedilemez veya Mersin onların devamı olarak gösterilemez. Zira günümüzdeki Mersin, bu antik şehirlerin çeşitli sebeplerle tarih sahnesinden silinmesinden çok sonra bir köy olarak (Beaufort, s. 263) yeni bir yerleşme yeri şeklinde ortaya çıkmıştır. Buranın ne zaman kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur, adına ilk defa Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinde rastlanır. Evliya Çelebi, 1082'de (1671) bu yöreden geçerken şimdiki Mersin'in güneybatısında Mersinoğlu adlı bir Türkmen köyünde gecelediğini kaydeder (Seyahatnâme, IX, 327). Onun bahsettiği köy Mersin'in yerinde olmamakla beraber köyün adını koruyarak yer değiştirmiş olması mümkündür. Daha sonraki kaynakların (meselâ bk. Texier, s. 727-728) bugünkü Mersin şehrinin yerinde Mersin adlı köyden söz etmesi yer değiştirme ihtimalini kuvvetlendirir. Gerek Evliya Çelebi'nin Mersinoğlu adlı köyden bahsetmesi gerekse bunun bir boy ve oymak adı olarak kaynaklarda geçmesi (Orhonlu, s. 36), Mersin adının Akdeniz ikliminin simgesi haline gelmiş olan ve bu yörede çok yetişen mersin ağacıyla (myrtus) ilgili olduğu yolundaki görüşü doğrulamaz.

XIX. yüzyılın birinci yarısı ortalarında yapılan ilk nüfus sayımında Tarsus'a bağlı birçok küçük yerin nüfusu verildiği halde Mersin'in adı geçmez. Bu durum henüz bu yıllarda Mersin'in kayda değer bir yer olmadığını gösterir. Buna karşılık 1836'ya doğru burayı ziyaret eden Charles Texier Mersin köyünün Tarsus'un iskelesi haline geldiğini söyler. Bundan sonra Mersin bir iskele yeri olarak önem kazandı ve gelişmeye başladı. XIX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Mersin artık sadece Tarsus'un değil bütün Adana ovasının başlıca iskelesi durumuna gelmişti. Eskiden Tarsus'un nehir limanı Adana ovasının iskelesi rolünü oynarken bu limanın önünün Tarsus (Berdan) çayının alüvyonlarıyla dolması sonucunda XIX. yüzyılın başlarına kadar gemiler Tarsus çayı ağzının batısında sığ bir koy kenarındaki Yeniköy önünde demirliyordu. Bunun dışında Adana ovasının ürünlerini gemilere yüklemek için Mersin'in 14 km. kadar doğusundaki Kazanlı köyü ile bunun biraz batısındaki Karaduvar (Eskiçağ'daki Anchiale, günümüzde Mersin Büyükşehir Belediyesi sınırları içine alınmış olan Karaduvar mahallesi) iskeleleri de kullanıldı. Fakat önlerindeki suları sığ olan bu iskele yerlerinin hepsi de buharlı gemiler devreye girince kullanılamaz hale geldi. Bu sebeple akarsuların taşıdığı alüvyonlardan uzakta önündeki deniz alanı derin olan Mersin köyü iskele yeri olarak tercih edildi. Önceleri Mersin, Adana eyaletinin Tarsus kazasına bağlı bir köy durumundaydı ve bu köy iskelesinin başlıca etkinliği, Toros dağlarından hayvan sırtında getirilip yelkenli gemilere yüklenen odun ve kereste ticaretinden ibaretti. Zamanla Adana ovasında tarımsal üretimin artmasıyla orantılı biçimde Mersin'de liman faaliyeti gelişti ve bunun sonucunda köy giderek büyümeye başladı. 1852'de Tarsus kazasına bağlı bir nahiyenin merkezi oldu. Mersin iskelesinin artan ticarî yoğunluğu sebebiyle 13 Muharrem 1274 (2 Eylül 1857) tarihli emirle burada her hafta cuma günü pazar kurulması kararlaştırıldı. Bu durum Mersin'in bir köy olmaktan çıkıp kasaba haline geliş sürecini de başlatmış oldu. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki iç savaş yıllarında (1861-1865) başta İngiltere olmak üzere Avrupa sanayi ülkeleri pamuk ihtiyaçlarını Amerika dışından temin etmek zorunda kalınca Adana ovasında yerli tipler dışında yeni tohumlarla pamuk üretimi arttı. Bu pamukların dünya piyasasına gönderilmek üzere getirildiği Mersin Limanı büyük önem kazandı. Yerleşme yeri büyürken idarî durumunda da değişiklik oldu. 1864'te Tarsus'tan ayrılarak üç nahiyenin bağlı olduğu bir kazanın merkezi haline geldi. Bu tarihten itibaren devletin resmî kayıtlarına

girip Bezmiâlem Vâlide Sultan vakıfları tahsisatına aktarıldı (26 Cemâziyelevvel 1282 / 16 Ekim 1865). 1875'te Mersin'e gelen İngiliz piskoposu Davis, buranın 1800'lü yılların başında birkaç kulübeden ibaret bir yer iken Kırım savaşından sonra gelişme göstererek Çukurova'nın (seyyahın deyimiyle Kilikya) ürünlerinin ihraç edildiği bir liman şehri olduğunu yazar (Bilici, s. 39). Dış ticarete bağlı liman faaliyetinin gelişmesi, Mersin'de Avrupa ticaret kuruluşları temsilcilerinin çoğalmasını (Mersin'deki ilk çırçır fabrikası 1864'te İngilizler tarafından kuruldu) ve bir ticaret merkezi olmasını sağladı. Mersin'de birçok ülkenin konsoloslukları açıldı. İngiliz ve Fransız konsolosluklarını XIX. yüzyılın son on yılına gelindiğinde Amerika Birleşik Devletleri, Avusturya, Hollanda, İspanya, İtalya, Rusya ve Yunanistan konsoloslukları takip etti.

Mersin'in ekonomik hayatındaki diğer bir gelişme Mersin-Tarsus-Adana demiryolunun yapılmasıdır. 19 Ocak 1884 tarihinde temel atma merasimi yapılan bu demiryolunun döşenmesine 1885 Martında başlanabilmiş, Tarsus'a kadar olan kısmının resmî açılışı 4 Mayıs 1886'da, Adana'ya kadar olan tamamının resmî açılışı

da 1 Ağustos 1886'da gerçekleşmişti. Mersin, 67 km. uzunluğundaki demiryolunun işletmeye açılmasıyla XIX. yüzyılın sonlarına doğru sadece Adana ovasının ve bütün Adana vilâyetinin değil aynı zamanda Gülek (Külek) Boğazı yolu aracılığıyla İç Anadolu'nun da önemli bir bölümünün (Konya, Niğde ve Kayseri yörelerinin) iskelesi durumuna geldi ve ekonomik etki alanı daha da genişledi. Bu arada 1888 yılında sancak merkezi oldu. Eskiden bağlı bulunduğu Tarsus bir kaza merkezi olarak kendisine bağlandı.

1890'da Mersin Limanı'ndan yapılan ihracatın değeri 700.000, ithalâtın değeri ise 400.000 altın liraya ulaşmıştı. Bundan on yıl kadar sonra liman faaliyeti daha da hızlandı ve XX. yüzyılın başlarında Mersin Limanı'na girip çıkan gemilerin sayısı 400'e, yıllık tonilatosu da 450.000 tona (ayrıca 15.000 tonluk yelkenli gemi) yükseldi (1890'da limana girip çıkan gemiler 200.000 ton civarında idi). XIX. yüzyıl sonunda Akdeniz'in canlı bir limanı olan Mersin'e gemilerle gelen mallar arasında Hint malları, Rus petrolü, Çin pirinci, Manchester dokumaları, Fransa'dan kahve ve şeker, çeşitli hırdavat sayılabilir. Buradan hareket eden gemilere de Çukurova ve

Anadolu'nun çeşitli tahıl ürünleri ve özellikle pamuk, yün, deri, ipek kozası, küçük ve büyükbaş hayvan, kuru üzüm, halı, bal mumu, kereste, kuru meyve yükleniyordu. 1898'de Mersin'den geçip 1902'de eserini yayımlayan bir hıristiyan hacısı da (Saint Germain) yeni yapılan iskelelerden söz ederek gemilerin artık açıkta demirlemeyip rıhtıma yaklaştığını anlatır. 1899'da Mersin'e gelen P. Leonce M. Alishan, bu şehirde tüccar ve konsoloslar için yapılmış zarif evlerden söz ederken bu sırada Mersin'de 300'den fazla Avrupalı tüccarın bulunduğunu belirtir (Bilici, s. 41, 42). Şehrin ticaret ve liman faaliyetlerinde görülen gelişme nüfusunu da etkiledi. XIX. yüzyılın sonlarında Vital Cuinet'in verdiği 5000'i müslüman olmak üzere 9000 nüfus XX. yüzyılın başlarındaki tahminlere göre 12.000'i müslüman olmak üzere 22.000 idi.

I. Dünya Savaşı yıllarında Haydarpaşa-Bağdat demiryolunun geçtiği Toros ve Amanos tünellerinin açılmasıyla Mersin, Yenice İstasyonu'nda Cumhuriyet'in ardından daha da gelişecek olan Anadolu demiryolları ağına bağlandı. Böylece ekonomik etki alanı daha çok genişledi. I. Dünya Savaşı sonunda 17 Aralık 1918'de Fransız askerleri denizden Mersin'e çıkarma yapmaya başladı. 3 Ocak 1922'de millî kuvvetler Mersin'e girerek şehri kurtardı ve son Fransız kuvvetleri ertesi gün şehri terketti.

Mersin şehri Cumhuriyet'in başlarında aynı adlı vilâyetin merkezi oldu (o tarihlerde merkezi Silifke olan komşu vilâyet İçel adını taşıyordu). 20 Mayıs 1933 tarih ve 2197 sayılı kanunla Mersin vilâyetiyle İçel vilâyeti birleştirilip İçel vilâyeti adını alınca Mersin şehri bu yeni vilâyetin merkezi oldu (bu vilâyetin adı, 20 Haziran 2002 tarihinde kabul edilen ve 28 Haziran 2002 tarihli Resmî Gazete'de yayımlanan 4764 sayılı yasa ile yeniden Mersin'e dönüştürülünce Mersin şehri tekrar aynı adlı ilin merkezi oldu). Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında nüfusu Tarsus'un biraz gerisinde bulunuyordu (21.872'ye karşılık 21.171 nüfus). Fakat sonraki sayımlarda Tarsus'u çok geride bıraktı. Mersin'in nüfusu 1940'ta 30.000'i buldu. 1955'te 50.000'i (50.104), 1970'te 100.000'i (112.982), 1980'de 200.000'i (216.350), 1985'te 300.000'i (314.350), 1990'da 400.000'i (422.357) geçti. Cumhuriyet devrindeki bu hızlı gelişimde Adana ovasında başta pamuk olmak üzere tarımın gelişip çeşitlenmesi, mevcut demiryollarına ek olarak iyi karayollarının yapılması (Mersin-Antalya kıyı yolu, Mersin-Silifke-Mut-Sertavul Geçidi-Karaman-Konya yolu, Mersin-

Adana-Gaziantep otoyolu gibi) ve Mersin’in mükemmel bir limana kavuşması (1955’te yapımına başlanan Mersin Limanı 1961’de tamamlanmıştır), endüstri faaliyetlerinin artması ve çeşitlenmesi (gıda, iplik, pamuk, bitkisel yağ, gübre, çimento vb. sanayileri ve ATAŞ rafinerisi) önemli rol oynadı. İç turizmin gelişmesi de bunu destekledi. 1990’dan sonra şehir hızlı bir büyümeye sahne oldu. 24 Haziran 1993 tarih ve 3911 sayılı yasanın verdiği yetkiye dayanılarak Bakanlar Kurulu tarafından 2 Eylül 1993’te Mersin’e büyükşehir statüsü verildi. Mersin Büyükşehir Belediyesi Akdeniz (2739 hektar, yirmi beş mahalle), Toroslar (2214 hektar, yirmi üç mahalle) ve Yenişehir (3118 hektar, on sekiz mahalle) adlı üç belediyeye ayrılır. Bunlardan Akdeniz Belediyesi ile Toroslar Belediyesi’ni ayıran sınır Gazimustafakemal Bulvarı ile Çiftçiler caddesinden geçer. Toroslar Belediyesi ile Yenişehir Belediyesi’ni ayıran sınır çizgisi ise Müftü deresini izler. 2003 yılında altmış altı mahalleden oluşan Mersin şehri 8071 hektarlık bir alanı kaplamaktadır. Ekim 2000 tarihinde yapılan nüfus sayımındaki 537.842 nüfusuyla Akdeniz bölgesinin üçüncü (Adana ve Antalya’dan sonra), Türkiye’nin ise onuncu büyük şehri durumundadır.

Mersin yeni bir şehir olduğundan şehir dokusu geleneksel Osmanlı şehir dokusundan farklıdır. Bunun sebebi, yerleşmenin köyden şehir haline geçişinin Tanzimat sonrası dönemine rastlamasıyla ilgilidir. Bu devirde çıkarılan ve yapılan inşaatlarla açılan cadde ve sokaklarda uyulması gereken kuralları belirleyen “ebniye nizamnâmeleri”, diğer Osmanlı şehirlerinde ancak eski dokuya lehimlenme biçiminde gerçekleştirilirken tamamen yeni baştan kurulan şehirde çok başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Eski şehirlerde merkeze bağlanan ve birbiriyle kesişen

dar, dolambaçlı ve çıkmaz sokakların yerini Mersin’de limana dikey ve paralel uzanan geniş ve ferah cadde ve sokak sistemi almıştır. Sıkışık, bitişik ev düzeni yoktur. Mersin şehri, şehircilik ve şehir coğrafyasındaki tabiriyle “ızgara planlı” bir şehir olarak kurulmuştur.

Şehrin çekirdeğini meydana getiren mahalle Camiişerif mahallesidir. Burada bulunan Bezmiâlem Vâlide Çeşmesi’nin kitâbesinde bu kesimin kumluk olduğunu belirten satırlar yer almaktadır. Bazı kişiler, Mersin İskelesi’nin çok yakınındaki kumluk kesime dükkân ve ev yapmak için başvuruda bulunmuş, ticaretle ilgili bütün yapılar da burada yoğunlaşarak

mahalle gelişmiştir. Mahallenin doğusundaki Çakmak caddesi o dönemde Mersin'in doğu sınırını meydana getiriyordu. Bu sınırın doğusunda sadece 1886'da açılan demiryolunun istasyon binası bulunuyordu. Şehir söz konusu çekirdek mahallenin kuzeyine ve batısına doğru büyümeye başladı. Mesudiye, Mahmudiye, Nusretiye, Kiremithane, Hamidiye ve İhsaniye, Cumhuriyet öncesi ortaya çıkan mahallelerdir. Şehrin bugünkü Çakmak caddesinin yani tren istasyonunun doğusuna doğru büyümesi (Yenimahalle ve Üçocak mahallesi) Cumhuriyet döneminde olmuştur. 1949'da sadece on mahalleden oluşan şehir 1960'lı yıllara gelinceye kadar Akdeniz kıyı şeridiyle kuzeyde Gazimustafakemal Bulvarı'nın kuşattığı yarım daire şekilli alan içinde kalıyor, batıda da Müftü deresinin batısına geçmiyordu (yalnız Tevfik Sırrı Gür Stadı Müftü Köprüsü ile aşılan Müftü deresinin batısında bulunuyordu). O tarihlerde on dört mahalleyi içeren bu iskân alanı içinde sonraki yıllarda dolacak olan geniş boş sahalar ve portakal bahçeleri yer alıyor, bugünkü adı Atatürk caddesi olan Kışla caddesinin kuzeyinde portakal bahçeleri sıralanıyordu. Şehrin günümüzde en merkezî kısımlarında yer alan Bahçe mahallesinin adı da yakın dönemlere kadar şehir içinde bahçelerin yer aldığını hatırlatır. Şehir 1960'tan sonra batıya doğru büyüyerek Müftü deresini geçti ve burada eski bahçelerin bulunduğu kesimde yüksek blokların yer aldığı Pozcu semti doğdu (İnönü ve Dumlupınar mahalleleriyle Gazi mahallesinin batı bölümünü içerir). Gazimustafakemal Bulvarı'nın kuzeyine doğru ya yeni mahalleler kurularak (Güneykent, Çağdaşkent, Korukent gibi) ya da eski köylerin mahalle haline dönüştürülüp belediye sınırları içine alınmasıyla (Osmaniye köyünün Osmaniye mahallesine dönüşmesi gibi) şehir kuzeye doğru büyüdü ve Toroslar'ın öncüleri olan tepelere kadar dayandı. Doğuya doğru büyüme ATAŞ Petrol Rafinerisi'ne ve serbest ticaret bölgesine yöneldi. Bu arada Karaduvar köyünün mahalle statüsünde belediye sınırları içine alınmasıyla Deliçay'a kadar ulaştı. Bu suretle 1941 yılında 3 km²'lik bir alanı kaplayan Mersin 2003 yılına ait rakamlara göre 81 km²'lik bir alana yayılarak yirmi yedi kat büyüdü.

Mersin yeni bir şehir olduğundan fazla tarihî esere sahip değildir. 1870'te Eskicami, 1884'te Müftü Camii (Hamidiye Camii olarak da bilinir), 1898'de Avniye Camii ve Abdullah Mığrıbî Camii, 1899'da ibadete açılan İhsaniye Mescidi şehrin en eski camileridir. 1977 yılında inşa edilen şimdiki Mersin Ulucamii'nin yerinde 1908'de yapılan Serdavî Camii vardı.

Mersin şehrinin merkez olduğu Mersin ili Antalya, Karaman, Konya, Niğde ve Adana illeriyle kuşatılmıştır, güneyinde de Akdeniz bulunur. Merkez ilçesinden başka Anamur, Aydıncık, Bozyazı, Çamlıyayla, Erdemli, Gülnar, Mut, Silifke ve Tarsus adlı dokuz ilçeye ayrılmıştır. 15.485 km² genişliğindeki Mersin ilinin sınırları içinde 2000 yılının sonuçlarına göre 1.267.253 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise 107 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Mersin'de il ve ilçe merkezlerinde 317, kasaba ve köylerde 958 olmak üzere toplam 1275 cami bulunmaktadır. Şehir merkezindeki cami sayısı 113'tür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 327; Ch. Texier, Asie mineure, Paris 1862, s. 727-728; Cuinet, II, 50, 51-52, 53, 57-58; Emin Çakıroğlu, "Mersin Şehir Coğrafyası", Coğrafya Araştırmaları, İstanbul 1941, s. 411-430; Enver Ziya Karal, Osmanlı İmparatorluğu'nda İlk Nüfus Sayımı: 1831, Ankara 1943, s. 213; Belediyeler Yıllığı, Ankara 1949, II, 812; Mersin Limanı, Ankara 1954 (Nâfia Vekâleti yayını); L. Rother, Die städte der Çukurova: Adana-Mersin-Tarsus, Tübingen 1971, s. 154, 156, 163, 198, 218, 223, 250-257; Kurtuluş Savaşında İçel (Mersin), İstanbul 1971, s. 12-14, 39, 45-46, 274-275; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları",

Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan, İstanbul 1981, s. 342, 345-346; a.mlf., "Türkiye'de Kent Yerleşmelerinin Tarihçesine Toplu Bir Bakış", İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, sy. 23, İstanbul 1980, s. 151, 153-154; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 36; Nezih Başgelen, Bir Zamanlar Mersin, İstanbul 1988; Sema Bilici, "19. Yüzyıla Ait Bazı Seyahatnâmelerde Mersin ile İlgili Gözlemler", 2. Mersin Millî Kültür ve Eğitim Sempozyumu Bildirileri: 2-4 Aralık 1988 (haz. Hilmi Dulkadir), Ankara 1989, s. 37-43; Şinasi Develi, Dünden Bugüne Mersin: 1836-1987, Mersin 1990; Musa Çadırcı, Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara

1991, s. 264, 300, 368; Filiz Yenişehirlioğlu v.dğr., Mersin Evleri, Ankara 1995, s. 1, 4-5, 8, 18-20, 26, 35-42; Uğur Ersoy, Bir Zamanlar Mersin'de, İstanbul 1997, s. 47, 50, 54; Francis Beaufort, Karamanya (trc. Ali Neyzi - Doğan Türker), Antalya 2002, s. 263; Adem Erol, Mersin-Tarsus-Adana Demiryolu (yüksek lisans tezi, 2003), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, s. 32, 50, 68, 70; Akif Erdoğru, "18.-19. Yüzyıl Osmanlı Panayırları ve Hafta Pazarlarına Dair Belgeler: II", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 7, Ankara 1996, s. 352-353; Süheyla Balcı Akova, "Mersin Limanı", Türk Coğrafya Dergisi, sy. 31, İstanbul 1996, s. 219-259; a.mlf., "GAP ve Mersin Limanı", Mersin Deniz Ticareti Dergisi, sy. 51, Mersin 1996, s. 16-18; a.mlf., "Mersin Serbest Bölgesi Özellikleri, Etkileri ve Etkilendiği Coğrafî Şartlar", Coğrafya Dergisi, sy. 7, İstanbul 1999, s. 151-182; Besim Darkot, "Mersin", İA, VII, 769-772; W. Röllig, "Mersin", EI^2 (İng.), VI, 1023.

Metin Tuncel

MERSİYE

(المرثية)

Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında özellikle ölenin veya kaybedilen değerlerin ardından onu öven ve kaybının üzüntüsünü terennüm eden şiirlerin genel adı.

Sözlükte "ölenin iyiliklerini anıp ağlamak, onun hakkında ağıt söylemek" anlamında Arapça masdar olan mersiye (risâ') "bu amaçla söylenen sözler" mânasında isim olarak da kullanılır. Kaynaklar insanoğlunun ilk söylediği şiirin mersiye olduğunu, en eski mersiyenin de Kābil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem tarafından söylendiğini kaydeder. Arap edebiyatında mersiyenin başlangıcı, Câhiliye devrindeki cenaze törenlerinde kadınlar tarafından terennüm edilen secili ve âhenkli sözlere kadar uzanır. Bunların daha sonra manzum kalıplara dökülmesiyle bugün bilinen mersiyeler ortaya çıkmıştır. Câhiliye döneminde ölüye ağlarken kadınlar saçlarını keser, yüzlerini tokatlar ve yakalarını yırtarlardı. İslâmî dönemde bu tür davranışlar Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır (Buhârî, "Cenâʾiz", 35, 38-39; Müslim, "Îmân", 165).

Klasik mersiyede üç ana bölüm vardır. Bunlar ölen kişinin yitirilmesinden duyulan acı ve üzüntünün dile getirildiği ağlama bölümü (nedb, nevh), erdemlerinin anlatıldığı övgü bölümü (te'bîn) ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği bölümdür (sabır, azâ'). Öldürülen kardeşleri için ağlamaktan gözleri kör olan Arap kadın şairlerinin en büyüğü Hansâ'nın mersiyesinin ilk bölümünde yer alan ağlama ve göz yaşı tasvirleri bu alandaki en başarılı örnektir. Geleneğe göre mersiyelerde ölenin cömertlik, konuk severlik, güçsüzleri koruma, cesaret ve kahramanlık gibi meziyetleri, ilim ve irfanı yanında dünya hayatının fâniliği anlatılarak geride kalanlar sabra davet edilir ve konu hikmetli sözlerle desteklenirdi. Ancak Câhiliye şairlerinden Düreyd b. Sımme ile Ebû Duâd el-İyâdî ve Endülüslü şair İbn Hafâce, mersiyelerine farklı konuları ele aldıkları birer nesîb ile (gazel) başlayarak bu yapının dışına çıkmışlardır (el-Asmaʿiyyât, s. 111 [nr. 28]; s. 213-218 [nr. 65]; İbn Hafâce, s. 110-111).

Câhiliye devrinde ve İslâm'ın ilk zamanlarında nazmedilmiş mersiyelerde öldürülen kişilerin intikamını almaya yemin etme ve düşmanı korkutma temalarına da yer verilmiştir. Muallaka şairi Antere'nin mersiyeleriyle (Dîvân, s. 69-70, 127-128, 217) Bedir ve Uhud gibi savaşlarda öldürülenler için her iki tarafa mensup şairlerin, sahâbeden Hassân b. Sabit ile Kâ'b b. Mâlik'in, müşriklerden Ümeyye b. Ebü's-Salt, Abdullah b. Ziba'râ, Hübeyr b. Ebû Vehb ve Dırâr b. Hattâb'ın mersiyelerinde bu özellikleri görmek mümkündür (İbn Hişâm, III, 8, 45, 55-56, 90, 97-98, 136-137). Az da olsa mersiyelerinde ortalığı yatıştırmaya çalışan şairler de görülür. Nitekim Tâlib b. Ebû Tâlib, Bedir'de ölen müşrikler için nazmettiği mersiyede Hz. Peygamber'i övmüş, geçmişteki savaşlardan örnekler vererek bu tür çatışmalardan kaçınmanın gereğini vurgulamış (a.g.e., III, 27-28), Kureyş'ten Kuteyle bint Hâris, kardeşi Nadr için söylediği mersiyede öldürülmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirirken Resûl-i Ekrem'in asil bir aileden geldiğini itiraf etmiştir (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-Şuʿarâʾ, s. 45). Ebû Zeyd el-Kureşî, Cemheretü eşʿâri'l-ʿArab'ın beşinci tabakasında muhadramûn ve Câhiliye devrinde yaşayan yedi şairin mersiyelerine yer vermiştir (DİA, VII, 324).

Emevîler'le birlikte saltanatın başlaması ve hilâfetin babadan oğula geçmesi mersiyelerde tâziye ile tebrikin birleşmesine sebep olmuş, hüzün ve sevinci, karamsarlıkla ümidi bir şiire sığdırmıştır. Bunun ilk örneği, Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî'nin Muâviye'nin ölümünden sonra yerine geçen oğlu Yezîd'e hitaben yazdığı mersiyede görülür (Câhiz, I, 495, 496; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 439). Ebû Nüvâs'ın, Hârûnürreşîd'in ölümü ve oğlu Emîn'e yeni halife olarak biat edilmesi üzerine nazmettiği mersiye de bu nevidendir (Dîvân, s. 581). İslâm ülkelerinin sınırlarının genişlemesi ve bağımsız birçok krallık ve emirliğin ortaya çıkması tâziye-tebrik türü mersiyeleri arttırmıştır (İbn Bessâm eş-Şenterinî, I/1, s. 393; I/2, s. 10; IV/1, s. 211; Makkarî, II, 149-157).

Ölünün arkasından ağlamayı yasaklayan hadislerin tesiriyle Hz. Peygamber için nazmedilmiş mersiyeler kısa olmalarının yanı sıra fazla da değildir. Hassân b. Sâbit'in bu konudaki beş kasidesinden en uzunu kırk dört beyitten meydana gelmektedir (Dîvân, s. 54-59, 63, 64). Kâ'b b. Mâlik'in divanında ise üç kısa şiir yer almıştır (Dîvân, s. 173, 198, 281). Abdullah b.

Üneys, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Resûl-i Ekrem'in amcazadesi Ebû Süfyân ile Ebû Bekir, Ömer ve Ali'nin de zamanımıza kısmen intikal etmiş mersiyeleri mevcuttur (Ahmed Kûtî, LXIII/2 [1408/1988], s. 220-224). Hz. Peygamber için kadınların nazmettiği mersiyelerden kızı Hz. Fâtıma'ya ait üç, halası Safiyye'ye ait yedi, diğer halası Âtike'ye ait üç kaside dışında çoğu yakınları olan hanımlara ait mersiyelerden parçalar çeşitli kaynaklarda zikredilmiştir (a.g.e., LXIII/2 [1408/1988], s. 224-229). Resûlullah için yazılan methiyelerin birçoğunda mersiye özellikleri de bulunur. Bilhassa onunla birlikte Ehl-i beyt'in de övüldüğü Kümeyt el-Esedî, Di'bil, Mihyâr ed-Deylemî ve Şerîf er-Radî gibi şairlerin methiyelerinde bu nitelik açıkça görülür. Hz. Ali ve Hüseyin'in şehid edilmesi sebebiyle Ehl-i beyt için gerek o devirde gerekse sonraki dönemlerde çok miktarda mersiye kaleme alınmıştır. Kümeyt el-Esedî'nin bu konudaki şiirleri el-Hâşimiyyât adıyla anılır. Di'bil el-Huzâî, Şerîf er-Radî ve Mihyâr ed-Deylemî de Ehl-i beyt'e dair mersiyeleriyle tanınan şairlerdendir.

İslâm tarihinde fazla tanınmamış bazı hânedanlarla devlet yönetiminde bir müddet etkili olmuş nüfuzlu kişilerin

kendileri için nazmedilen mersiyelerle dikkat çektiği ve daha çok bunlarla tanındığı görülmektedir. Abbâsîler'in bir müddet vezirliğini yapan Bermekî ailesinin siyasî sebeplerle öldürülmesi üzerine Di'bil, Selm el-Hâsir, Eşca' es-Sülemî, Fazl b. Abdüssamed er-Rekāşî ve Ebû Nüvâs gibi şairlerin yazdığı mersiyeler bu nevidendir (Ebû Nüvâs, s. 582-585; Mes'ûdî, III, 389-392). İşbîliye (Sevilla) şehri ve çevresinde yarım asır hüküm süren Abbâdîler'den Mu'temid-Alellah, Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn tarafından saltanatına son verilerek ailesiyle birlikte Mağrib'in Ağmât şehri zindanına sürgüne gönderilince kendisini zindanda sık sık ziyaret eden İbnü'l-Lebbâne ile İbn Hamdîs'in kasideleriyle Mu'temid-Alellah'ın şairlerinden İbn Abdüssamed ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in mersiyeleri (Abdülvâhid el-Merrâküşî, s. 102-104; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm, s. 165-167) bu hükümdarın ve ailesinin daha çok tanınmasını sağlamıştır. Ömer el-Mütevekkil'in iki oğluyla birlikte Murâbıtlar tarafından idam edilerek Batalyevs'teki (Badajoz) hâkimiyetlerine son verilen Eftasî hânedanı için Vezir İbn Abdûn'un tarihî bilgisini ortaya koyarak nazmettiği mersiye hem şairine hem de hânedana şöhret kazandırmıştır (Toprak, DDl., V/2 [1993], s. 153-168).

Uzun bir ömrün ya da amansız bir hastalığın ardından yaklaşan ölümü veya esir düşüp öldürülmeyi beklerken kendileri için mersiye yazanlar da olmuştur. İbn Kuteybe, bu türün öncüsü olarak tanınan Câhiliye şairi İbn Hazzâk'ın bir mersiyesini nakletmektedir (eş-Şiʿr ve'ş-Şuʿarâʾ, s. 249). Horasan'ın fethi için gönderilen orduların birinde yer alan Mâlik b. Reyb (Ebû Ali el-Kālî, Ẕeylü'l-Emâlî, s. 137-139), Ağmât zindanlarında ölümünü bekleyen İbn Abbâd el-Muʻtemid-Alellah, yakalandığı amansız hastalığa yenik düşen İbn Şüheyd (İbn Bessâm eş-Şenterînî, I/1, s. 282-287), sefahat içinde geçen ömrüne pişmanlık duyan ve Allah'ın huzuruna günahkâr olarak çıkmanın verdiği korkuyu dile getiren Ebû Nüvâs da (Dîvân, s. 579-580) bu tarz şiirler nazmedenlerdendir. Kendileri için mersiye yazanlar arasında Abdüyegūs b. Salâe, Suraym b. Maʻşer, Alkame b. Sehl ve Caʻfer b. Ulbe de anılmalıdır. Gençlik günlerine ağıt şeklindeki mersiyenin öncüsü Câhiliye şairi Amr b. Kamie olup Endülüslü şair İbn Hafâce de bu temayı birçok şiirinde işlemiştir (Dîvân, s. 27, 46, 94, 132).

Hayatta iken dost ve yakınlarından kendileri için mersiye talep edenler de vardır. Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib'in altı kızının babaları için yaktığı ağıtlar (İbn Hişâm, I, 169-173), Ebû Nüvâs'ın dilci ve şiir râvisi Halef el-Ahmer'e mersiyesi (Dîvân, s. 574, 577), Ebû Sahr el-Hüzelî'nin Emevîler'den Abdülazîz b. Üseyd'e mersiyesi (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eğānî, XXIV, 103) bu gruba dahil edilebilir. İlk örneği İmruülkays b. Hârise ile muallaka şairi İmruülkays b. Hucr'da görülen (İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, s. 67-68) Câhiliye kasidelerinin genellikle giriş kısmında sevgililere, akraba ve dostlarla yaşanmış hâtıraların bulunduğu eski meskenlere ve terkedilmiş diyara yakılmış ağıtlar da mersiye kabul edilmiştir. Daha sonraki şairlerle devam eden bu gelenek İslâmî dönemde elden çıkan veya deprem, sel ve düşman baskını gibi felâketlere mâruz kalan şehir ve yerler hakkında mersiyelerle sürdürülmüştür. Abbâsî halifeleri Emîn ve Me'mûn kardeşlerin iktidar mücadelesinde tahrip edilen Bağdat üzerine nazmedilen mersiyeler arasında (Taberî, V, 74-89) Türk asıllı şair Hureymî'nin 135 beyitlik kasidesi (a.g.e., VIII, 431-454) bir şaheser kabul edilir. İbnü'r-Rûmî'nin zenci ayaklanmasında tahrip edilen Basra'ya ve ahalisine dair yazdığı mersiyede (Dîvân, s. 419 vd.) Hureymî'den esinlendiği görülmektedir (a.g.e., a.y.). Abbâsî hilâfetine son veren Moğollar'ın tahrip ettiği Bağdat için Şemseddin Mahmûd el-Kûfî ve

Takıyyüddin İsmâil et-Tenûhî gibi birçok şair mersiye yazmış (Kütübî, I, 497-501), depremde yerle bir olan Şeyzer (Hama) kasabası ve halkı için Üsâme b. Münkız bir ağıt nazmetmiştir (Dîvân, s. 304-305, 307-309). Hakkında en çok mersiye söylenen yerlerden biri, V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren müslümanların elinde bulunan şehirleri birbiri ardınca hıristiyanların eline geçen veya tahrip edilen Endülüs'tür. Bu mersiyelerin ağıt kısmında sadece şehrin kaybedilişine veya yakılıp yıkılışına değil aynı zamanda müslümanların içine düştüğü zillet ve esarete, camilerin kiliseye dönüştürülüp minarelerden ezan sesi yerine çan sesi duyulmasına da ağlanmıştır. Bir kısmında ise yurdunu savunmaktan âciz kalan veya düşmandan korkup onunla savaşı göze alamayan müslümanlara yöneltilmiş kınama ve yermeler de vardır. İbn Amîre'nin 635'te (1238) düşen Belensiye (Valencia) için mersiyesi (İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm, s. 273-274), İbnü'l-Lebbâne'nin ve Ebü'l-Bekā er-Rundî'nin 646'da (1248) kaybedilen İşbîliye için mersiyeleri (Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 1246-1248; Ezhârü'r-riyâż, I, 47-50), 478'de (1085) elden çıkan Tuleytula (Toledo) hakkında anonim bir mersiye (Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, II, 1244-1246) ve 897'de (1492) işgal edilmesiyle müslümanların Endülüs'teki hâkimiyetinin fiilen sona erdiği Gırnata (Granada) üzerine yazılan 145 beyitlik anonim mersiyede (er-Risâle, CXXXI [1354/1936], s. 22-24) bu özellikler görülmektedir. Çağımızda Arap ve İslâm âleminin işgal edilen veya katliama mâruz kalan birçok yöresi için yazılan ağıtlar arasında Mısırlı şair Ahmed Şevkī'nin 1912'de Bulgar işgaline uğrayan Edirne ve 1926'da Fransız işgaline mâruz kalan Dımaşk için yazdığı mersiyeler birer örnektir (Şevkī Dayf, s. 50-51). Tunuslu şair Ahmed el-Kılibî'nin Fransızlar'ın işgal ettiği Cezayir'e mersiyesi, yahudilerin işgal ettiği Filistin toprakları için M. Abdülganî Hasan ve Zekî el-Mehâsinî gibi birçok şairin nazmettiği mersiyeler de (a.g.e., s. 52-53) bu nevidendir.

Hayvanlar için söylenen mersiyeler arasında Ebû Nüvâs'ın ormanda avlanırken yılan tarafından sokulup öldürülen av köpeğine mersiyesi (Dîvân, s. 643), İbnü'l-Allâf'ın, güvercinlerini yiyecek endişesiyle komşuları tarafından öldürülen kedisine mersiyesi (DİA, XX, 484; XXI, 144) bu türün ilk örneklerindendir. Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin horozuna mersiyesi (el-Eġānî, I, Mukaddime), Abbâsî Veziri İbnü'z-Zeyyât'ın Mu'tasım-Billâh tarafından elinden alınan atına mersiyesi (a.g.e., XXIII, 65), Ebû Îsâ İbnü'l-Müneccim'in atı için dostları tarafından nazmedilen,

Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin "el-Birzevniyyât" adı altında topladığı on bir mersiye (Seâlibî, III, 214-229) türün meşhur şiirlerindendir.

Mersiyede son derece başarılı olan Arap kadın şairler en dokunaklı örnekleri vermişlerdir. Hansâ'nın divanı suikasta kurban giden kardeşleri Sahr ve Muâviye için dökülen göz yaşlarıyla doludur. Emevî şairlerinden Leylâ el-Ahyeliyye sevgilisi Tevbe için bir dizi mersiye nazmetmiştir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, XI, 228-237). Bunlar arasında erkekler gibi hamâsî bir üslûpla sabır ve metanet örneği mersiye nazmedenler de vardır. Ümmü's-Sarîh el-Kindiyye'nin Yemen'de bir savaşta ölen yakınlarına (Ebû Temmâm, s. 265 [nr. 320]), Reytâ bint Âsım'ın aşiretinden ölenlere (a.g.e., s. 316 [nr. 393]), Hind bint Utbe, Safiyye bint Müsâfir ve diğerlerinin Bedir'de ölen Kureyşliler'e (İbn Hişâm, III, 40-44) mersiyeleri bunlardandır. Gerek Câhiliye devrinde gerek İslâmî

dönemde erkek ve kadın şairlerden birçoğu kendi çocukları için de mersiye yazmışlardır. Hâris b. Ubâd, Züheyr b. Ebû Sülmâ, Hırnık bint Bedr, Ebû Züeyb el-Hüzelî, Nâbiga el-Ca'dî, Ümmü Hakîm bint Kārız, Ümmü Kırfe Fâtıma bint Rebîa, Ferezdak, Cerîr b. Atıyye, Beşşâr b. Bürd, Ebü'l-Atâhiyye, Ebû Temmâm, İbnü'r-Rûmî, Üsâme b. Münkız, İbn Nübâte el-Mısrî bunlardan bazılarıdır. Arap edebiyatında çoğu tâziye niteliğinde mensur mersiye örnekleri de görülür (Câhiz, II, 1032-1033; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, s. 100-102). İbn Hazm'ın iç karışıklıklarla tahrip edilen Kurtuba için yazdığı manzum ve mensur mersiye bu türdendir (İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm, s. 106-107).

Mersiyeler, hüzün ve kasvetli ifadelerle dolu olmalarına ve çok defa tekdüze bir üslûp taşımalarına rağmen dil ve sanat bakımından oldukça zengindir. Mersiyelerin övgü ve ağlama bölümleri beyan sanatlarının en çok kullanıldığı kısımlardır. Ölenin veya mersiye içinde bir vesileyle adı geçen kişilerin isimleriyle cinas yapılması da çok yaygındır. Ağıt yakılan kişinin adının veya bir mısraın tamamının aynı mersiye içinde defalarca tekrarlanması Câhiliye devrinden beri süregelen bir gelenektir. Bekr ve Tağlib kabileleri arasında çıkan bir savaşta Hâris b. Ubâd tarafından söylenen 100 beyitlik bir kasidede şair atını işaret ederek, "Neama'nın dizginlerini bana yaklaştırın" mısraını kırktan fazla tekrarlamıştır (diğer örnekler için bk. Mes'ûdî, III, 31; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 71-72).

İslâm dünyasında başta dinî ilimler olmak üzere nahiv, belâgat, tarih vb. disiplinlerin gelişmesi mersiyeye de yansımış, ölen kişiler uğraştıkları ilim dalları ve yazdıkları eserlerle anıldığından mersiyeler daha önce görülmemiş bir şekilde çok sayıda terim ve eser adıyla dolmuştur. Ancak bu lafızların sıkça kullanılması mersiyeleri kelime bakımından zenginleştirmişse de anlam ve duygu bakımından zayıflatmıştır. Çünkü bunlarda şairler ölüye ağlayıp dinleyenleri de ağlatmaktan ya da etkilemekten çok, dikkatleri terimlerle yapılmış cinas ve tevriyeler yoluyla süslü beyitlere çekerek âdeta konudan uzaklaşmışlardır. Şerefeddin el-Hısnî, gramer âlimi İbn Mâlik için söylediği mersiyede sağlığında yaptığı çalışmaları özetlemiştir (Süyûtî, I, 134-135). Dil ve gramer âlimi Ebû Hayyân el-Endelüsî için (Halîl b. Aybek) Safedî'nin nazmettiği bir mersiye ile dilci İbn Düreyd için söylenen anonim bir mersiye de bu türdendir (Ebû Ali el-Kālî, Ẕeylü'l-Emâlî, s. 229-231).

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Cenâʾiz", 35, 38-39; Müslim, "Îmân", 165; Kâ'b b. Mâlik, Dîvân (nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî), Bağdad 1386/1966, s. 173, 198, 281; Antere, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 69-70, 127-128, 217; Hassân b. Sâbit, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 54-59, 63-64; Ebû Nüvâs, Dîvân (nşr. Ahmed Abdülmecîd el-Gazâlî), Beyrut 1404/1984, s. 574-577, 579-580, 581, 582-585, 643; Asmaî, el-Aṣmaʿiyyât (nşr. Ahmed M. Şâkir - Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1375/1955, s. 111 (nr. 28), s. 213-218 (nr. 65); İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Beyrut 1985, I, 169-173; III, 8, 27-28, 40-44, 45, 55-56, 90, 97-98, 136-137; Ebû Temmâm, Dîvânü'l-ḥamâse (nşr. Abdülmün'im Ahmed Sâlih), Bağdad 1980, s. 264-265 (nr. 319), s. 265 (nr. 320), s. 316 (nr. 393); Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (nşr. Hasan es-Sendûbî), Beyrut 1414/1993, I, 495-496; II, 1032-1033; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1412/1991, s. 45, 67-68, 249, 439; a.mlf., el-Meʿâni'l-kebîr, Beyrut 1405/1984, III, 1197-1211; İbnü'r-Rûmî, Dîvân (nşr. Kâmil Kîlânî), Kahire 1921, s. 419 vd.; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), V, 74-89; VIII, 431-454; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakī, el-

Meḥâsin ve’l-mesâvî (nşr. Muhammed Süveyd), Beyrut 1408/1988, s. 391-394; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd, Kahire 1346/1928, II, 158-202; Kudâme b. Caʻfer, Naḳdü’ş-şiʿr, İstanbul 1302/1885, s. 33-36, 75; Ebû Riyâş Ahmed b. İbrâhim el-Kaysî, Şerḥu Ḥâşimiyyâti’l-Kümeyt İbn Zeyd el-Esedî (nşr. Dâvûd Sellûm - Nûrî Hammûdî el-Kaysî), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Mesʻûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 31, 389-392; Ebû Ali el-Kālî, el-Emâlî, Bulak 1324, s. 100-102; a.mlf., Ẕeylü’l-Emâlî, Bulak 1324, s. 137-139, 229-231; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Semîr Câbir - Abdullah Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, I, Mukaddime, XI, 228-237; XXIII, 65; XXIV, 103; a.mlf., Maḳātilü’ṭ-ṭâlibiyyîn (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut, ts. (Dârü’l-maʻrife), tür.yer.; Mihyâr ed-Deylemî, Dîvân, Kahire 1344-50/1925-31, II, 259-262, 367-370; III, 109; Seâlibî, Yetîmetü’d-dehr, Mekke 1399/1979, I, 212-214; III, 214-229, 280-286; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, ʿUmde, Kahire 1325, II, 117 vd.; İbn Hafâce, Dîvân, Kahire 1286, s. 27, 46, 94, 132, 110-111; İbn Bessâm eş-Şenterînî, eẕ-Ẕaḫîre fî meḥâsini ehli’l-Cezîre (nşr. İhsan Abbas), Kahire 1358-64/1939-45, I/1, s. 282-287, 393; I/2, s. 10, IV/1, s. 211; İbn Münkız, Dîvân, Kahire 1953, s. 304-305, 307-309; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (nşr. R. Dozy), Leiden 1881, s. 102-104; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, Kahire 1936, V, 164-229; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, Kahire, ts., I, 497-501; İbnü’l-Hatîb, el-İḥâṭa, IV, 71-72; a.mlf., Aʿmâlü’l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 106-107, 165-167, 273-274; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, I, 134-135; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, Kahire 1279/1862, I, 1102-1103, 1244-1248; II, 149-157, 1244-1248; a.mlf., Ezhârü’r-riyâż (nşr. Mustafa es-Sekkā v.dğr.), Kahire 1356-61/1934-42, I, 47-50; L. Şeyho, Riyâżü’l-edeb fî merâs̱î şevâʿiri’l-ʿArab, Beyrut 1897, tür.yer.; Şevkī Dayf, er-Ris̱âʾ, Kahire, ts., s. 50-51, 52-53; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 86-88; Hüseyin Atvân, Şuʿarâʾü’d-devleteyn, Beyrut, ts. (Dârü’l-Cîl), s. 377-392; R. Dozy, Commentaire historique sur le poème d’Ibn Abdūn par Ibn Badrūn; Mahmûd Hasan Ebû Nâcî, er-Ris̱âʾ fî’ş-şiʿri’l-ʿArabî, Medine 1404/1984, tür.yer.; Mustafa Abdüşşâfî eş-Şûrâ, Şuʿarâʾü’r-ris̱âʾ fî ṣadri’l-İslâm, Kahire 1986, tür.yer.; Bekrî Şeyh Emîn, Muṭâlaʿât fî’ş-şiʿri’l-Memlûkî ve’l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1986, s. 99-114; Yahyâ el-Cübûrî, eş-Şiʿrü’l-Câhilî, Beyrut 1407/1987, s. 311-338; M. Faruk Toprak, Endülüs Şiirinde Mersiye (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “İbn Abdûn’un Aftasîler İçin Söylediği Mersiyesi”, DDl., V/2 (1993), s. 153-168; Hüseyin Cumʻa, er-

Ris̱âʾ fi’l-Câhiliyye ve’l-İslâm, Dımaşk 1991, tür.yer.; Abdülmuîn el-Mellûhî, Merâs̱i’l-âbâʾ ve’l-ümmehât li’l-benîn ve’l-benât, Beyrut 1996; Fr. Meir, “A Saying of the Prophet Against Mourning the Dead”, Essays on Islamic Piety and Mysticism, Leiden 1999, s. 221-244; Abdullah Abdürrahim es-Sûdânî, Ris̱âʾü ġayri’l-insân fi’ş-şiʿri’l-ʿAbbâsî, Ebûzabî 1420/1999, tür.yer.; I. Goldziher, “Bemerkungen zur arabischen Trauerpoesie”, WZKM, XVI (1902), s. 307-334; “Riṣâʾü’l-Endelüs li-şâʿir Endelüsî mechûl”, er-Risâle, CXXXI (1354/1936), s. 22-24; Âtika el-Hazrecî, “Dîvânü’l-vefâ fî merâşi’n-nisâ”, MMLADm., L/2 (1395/1975), s. 345-370; Ahmed Kūtî, “Merâşi’ş-şuʿarâʾ li-Resûlillâh”, a.e., LXIII/2 (1408/1988), s. 215-230; J. A. Bellamy, “Some Observations on the Arabic Ritha in the Jahiliyah and Islam”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 44-61; Ömer ed-Dekkāk, “(et-Ta.rîf ve’n-naḳd): eş-Şuʿarâʾü’lleẕîne reşev enfüsehüm ḳable’l-mevt”, MMLADm., LXXI/4 (1417/1996), s. 817-827; W. Stevens, “A Nation Born in Mourning: The Neoclassical Funeral Elegy in Egypt”, JAL, XXVIII (1997), s. 38-67; Ch. Pellat, “Mart̲h̲iya”, EI² (İng.), VI, 603-608; M. Sadi Çöğenli, “Cemheretü eş‘âri’l-Arab”, DİA, VII, 324; İsmail Durmuş, “Hureymî”, a.e., XVIII, 386; a.mlf., “İbnü’l-Mu‘tez”, a.e., XXI, 144; Nevzat Yanık, “İbnü’l-Allâf”, a.e., XX, 484.

M. Faruk Toprak

FARS EDEBİYATI.

İslâm’dan önce İran’da ilk yazılan mersiye hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber türün revaçta olduğuna dair bazı işaretler mevcuttur. Merzkû adlı dinî önderlerden birinin ölümü üzerine Eşkânî Pehlevîce yazılmış “Risâ-yi Merzkû” günümüze ulaşmıştır. İslâmî dönemden intikal etmiş en eski örnek ise İbn Hurdâzbih’in el-Mesâlik ve’l-memâlik’inde yer alan, Ebü’l-Yenbagī Abbas b. Tarhân’ın Semerkant’ın harabe haline gelmesi yüzünden Derî Farsçası ile yazdığı altı kıtalık şehir mersiyesidir. Târîḫ-i Sîstân’da Muhammed b. Vasîf Sistânî’nin Saffârîler’in zaafa düştüğü 296 (908-909) yılındaki olayları konu alan kaside şeklinde on bir beyitlik mersiyesi de eski örneklerdendir. Farsça’da müstakil mersiyesi günümüze ulaşan ilk şair Rûdekî’dir (ö. 329/940). Önceki şairlerin bu genişlikte mersiye nazmettiği

bilinmediği gibi güçlü ifadelerinden dolayı bu tür onunla başlatılmaktadır.

Konularına göre farklı özellikler gösteren mersiyeleri sarayla, önemli kişi veya ailelerle (hânedan) ilgili olanlar, destanî, dinî, tasavvufî, felsefî ve sosyal konulu örnekler şeklinde gruplandırmak mümkündür. Saray şairleri tarafından bir bakıma görev gereği hükümdar ve saray mensupları hakkında söylenmiş mersiyelerin ilk örneği Ferruhî-i Sîstânî'nin Gazneli Mahmud'un ölümü üzerine (421/1030) yazdığı şiirdir. Enverî'nin kaleme aldığı bu tür mersiyeler zamanla kendine has kalıplar ve özellikler kazanmıştır. Etkisi XX. yüzyıla kadar süren bu özellikler, ne olduğu hakkında cevap alınamayacağı bilindiği halde soru sormaya yönelik bir plan, ölümü ifade etmek için kalıplaşmış ibarelerin kullanılması, ölüye hâlâ yaşıyormuş gibi hitap edilmesi, ondan özür dilenmesi, "eyvah! yazık!" gibi tabirlerin sıkça kullanılması, sık sık övgüye lâyık meziyetleri konu edilerek ölenin sosyal mevkiine uygun imajlara yer verilmesi, ölü için yas tutan insanların ve tabiatın tasviri, ölenin halefinden bahsedilmesi (tâziye), ölenin cennette mutluluğu için dua edilmesi gibi hususlardır. Tâziye ile beraber onun yerine geçeni de tebrik eden (tehniye) mersiye türünün ilk örneğini Ebü'l-Abbas Fazl b. Abbâs-ı Rebencenî nazmetmiş olup şiirinde Sâmânî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in ölümü üzerine tâziye ile birlikte onun yerine geçeni tebrik etmiştir. Saray şairlerince teşrifata ait ve resmî konulu mersiyelerin de söylendiği Am'ak-ı Buhârî'nin, Sultan Sencer'in kızı Mâh-Melek Hatun'un kendisi yerine oğlu Hamîdî'yi sarayda görevlendirdiğinde yazdığı şiirden anlaşılmaktadır. Muizzî'nin Sultan Melikşah ve Nizâmülmülk'le ilgili mersiyesi de bu nevidendir. Ayrıca Ferruhî-i Sîstânî, Sa'dî-i Şîrâzî ve Hâkānî-i Şirvânî'nin saray teşrifatıyla ilgili mersiyeleri vardır.

Fars edebiyatında bir başka mersiye türü şahsî ve ailevî kayıplara ait olup onların ölümünden duyulan üzüntüleri yansıtır. Bu türde ilk mersiyeyi kimin yazdığı kesin olarak belli olmamakla birlikte Firdevsî'nin oğlu için söylediği şiir buna ilk örnek kabul edilir. Hâkānî-i Şirvânî'nin aile fertleri için yazdığı şiirler de bu türün en iyi örnekleridir. Kemâleddîn-i İsfahânî'nin babasının ölümü üzerine yazdıkları ile Nâsır-ı Hüsrev'in Leylâ ile Mecnûn'unda annesi ve kardeşi için söylediği mersiye, türün meşhur manzumelerinden sayılır. Ayrıca Abdurrahman-ı Câmî'nin oğlu ve kardeşi, Muhteşem-i Kâşânî'nin kardeşi ve Feyzî-i Dekkenî'nin oğlu hakkında nazmettiği mersiyeler de önemlidir. Şahsî mersiyelerin bir kısmı şairlerin

diğer bir şairin ölümünden dolayı yazdıklarıdır. Bunlar arasında Rûdekî'nin Şehîd-i Belhî, Lebîbî-i Horasânî'nin Ferruhî-i Sîstânî, Senâî'nin Muizzî, Bahâr'ın Cemîl Sadîkī, Işkī, Pervîn-i İ'tisâmî ve Îrec Mirza'nın ölümü üzerine nazmettiği şiirlerle Fürûg-ı Ferruhzâd için çağdaşı on iki şairin yazdığı mersiyeler anılabilir. Bazı şairlerin ölümlerinden önce kendileri için mersiye yazarak daha sonra bunun mezar taşlarına işlenmesini istemelerine örnek olarak son dönem şairlerinden Îrec Mirza gösterilebilir.

Dinî mersiyelerin başında Kerbelâ, imamların öldürülmesi ve Ma'sûm-i Çehârdeh'in seyahatleri vesilesiyle yazılan şiirler gelmektedir. Fars edebiyatında Hz. Hüseyin'in şehâdetiyle ilgili mersiyeler dinî muhtevalı örneklerin eksenini oluşturur. Bu konuda ilk eserlerden biri, VI. (XII.) yüzyılın ilk yarısında Kavâmî-i Râzî tarafından ortaya konulmuştur. Mirza Abdülcelîl, Hâcû-yi Kirmânî ve Selmân-ı Sâvecî de Hz. Hüseyin'in şehâdetini çeşitli şekillerde dile getirmişlerdir. VI (XII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllar arası bu konuda yeni tecrübelerin kazanıldığı dönem olarak bilinir. Safevîler'den itibaren çok sayıda şair dinî mersiye söylemiştir. Bunun temelinde Şiî mezhebinin yaygınlaşması, dolayısıyla Hz. Hüseyin'in ölümü, Kerbelâ, muharrem ayı ve âşûrâ günü gibi olayların sembolize edilerek anlatılması hususları yer almaktadır (bk. MAKTEL-i HÜSEYİN). İmamların menâkıbını da içeren şiirler nazmeden IX. (XV.) yüzyıl şairleri arasında Kemal Gıyâs Şîrâzî, Bâbâ Sevdâî Ebîverdî, Tâceddin Hasan Tûnî Sebzevârî, İbn Hişâm Kûhistanî, Hâce Evhad-i Sebzevârî, Lutfullah Nîşâbûrî ve Şemseddin Kâtibî sayılabilir. Tasavvufî ve felsefî eğilimlerle yazılmış mersiyeler Fars şiirinin başlangıcından itibaren Hüsrevî-i Serahsî, Rûdekî gibi ilk dönem şairler yanında Hâfız-ı Şîrâzî, Nizâmî-i Gencevî, Sa'dî-i Şîrâzî gibi büyük şairlerin şiirlerinde de mevcuttur.

Deprem, sel, veba gibi tabii âfetlerle toplumsal yıkım ve toplu katliamlar dolayısıyla yazılan mersiyelere ilk örnekler, Kemaleddîn-i İsfahânî'nin Moğollar'ın İsfahan halkını kılıçtan geçirmesini anlatan şiiriyle Sa'dî-i Şîrâzî'nin Moğol istilâsıyla Bağdat'ın düşüşü, Abbâsî halifeliğinin yıkılması üzerine yazdıklarıdır. Bunlar arasına Katrân-ı Tebrîzî'nin Tebriz şehrinde meydana gelen büyük depremi konu alan mersiyesi de zikredilmelidir. Daha sonra Evhadüddîn-i Enverî, depremde viran olmuş Horasan için yazdığı mersiyede ölen çocukların annelerinin feryatlarını, perişan olmuş müslümanların halini etkileyici bir üslûpla dile getirmiştir.

Hâkānî-i Şirvânî ise 569 (1174) yılında kaleme aldığı sosyal içerikli meşhur mersiyesinde harabe haline dönmüş Medâin şehrini tasvir etmektedir. VIII. (XIV.) yüzyılda Azerbaycan ve Kuzey İran şehirlerinde meydana gelen kıtlık Selmân-ı Sâvecî'nin kıtalarında mersiye halinde ifadesini bulmaktadır. Destanî mersiyelerde şair bir kişi veya kahramanın ölümünü manzum olarak tasvir eder. Nizâmî'nin Ḫüsrev-i Şîrîn'inde, Şâhnâme'de ve Vîs ü Râmîn gibi birçok eserde bu türün örnekleri vardır.

Mersiyeler remel, muzari, hezec, müctes, hafîf, münserih, serî ve karîb bahirlerinde söylenmiştir. Fars şiirinde en çok kaside tarzında yazılan mersiyelerde kıta, terciibend ve terkibibend şekilleri de kullanılmıştır. Mersiyede az rastlanan gazel türündeki şiirler Hümâm-ı Tebrîzî ve Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanlarında bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik, s. 26; Browne, LHP, II, 29-30; Zeynelâbidîn Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1346 hş., s. 74-106; Nasrullah İmâmî, Merṡiyeserâyî der Edebiyyât-ı Fârsî, Ahvaz 1369 hş.; Hüseyin Rezmcû, Envâʿ-ı Edebî ve Âṡâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Tahran 1372 hş., s. 99-107; Bânû Nusret Tecrübekâr, İran Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Dönemi (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, s. 149-155; Ahmed Tefazzulî, "Şiʿrî der Rişâ-yi Merzkû", Rehnümâ-yi Kitâb, X/6, Tahran 1346 hş., s. 577-579; W. L. Hanaway, "Marthiya", EI² (İng.), VI, 608-609; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 18205.

Tahsin Yazıcı

TÜRK EDEBİYATI.

Bütün eski kültürlerde yaygın olan mersiye geleneği müslüman olmadan önce ve olduktan sonra Türkler'in halk ve âşık edebiyatında "yuğ, ağıt, sagu, şivan" gibi adlarla devam etmiş (bk. AĞIT), klasik edebiyatta ise müstakil bir tür halinde gelişmiştir. Türk edebiyatında da ölenin kaybından

duyulan üzüntüyü dile getirmek, o kişinin iyi taraflarını anlatmak ve ona karşı şairin ilgisini ifade etmek, kadere rıza göstermek, dünyanın geçiciliğini vurgulamak, ölünün yakınlarını sabır ve metanete davet etmek gibi hususların ele alındığı bu lirik şiirlerin din ve devlet büyükleriyle yakın akrabalar yanında

özellikle Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidleri için yazıldığı görülmektedir. Dinî-tasavvufî Türk edebiyatında, bilhassa Alevî-Bektaşî şiirinde mevcut mersiyelerde bir taraftan Ehl-i beyt sevgisi anlatılırken diğer taraftan Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki şehâdetinin ıstırabı, ona duyulan sevgiyi ifade eden örnekler Kerbelâ veya Âl-i abâ mersiyeleri olarak anılmıştır. Osmanlı kültüründe bir kısmı özellikle muharrem ayında tekkelerde yapılan toplantılarda besteli olarak mûsiki eşliğinde topluca veya mersiyehanlar tarafından okunan bu şiirlere "muharremiyye" adı da verilmiştir.

Mersiye konuları diğer edebiyatlarda olduğu gibi zamanla genişlemiş, şahsî felâketlere karşı ortaya çıkan bir çığlık özelliğinin ötesinde karşılaşılan millî matemlerde acı bir feryat şeklini almış, ölen kişilerin dışında çok sevilen ve değer verilen varlıkların kaybı halinde de mersiye söylenmeye başlanmıştır. Şehir mersiyeleriyle hayvanlar için yazılmış mersiyeler bunlardandır.

Anadolu Türk edebiyatına mersiye XV. yüzyılda Fars edebiyatından geçmiş, başlangıçta çoğunlukla kaside tarzında yazılırken sonraları farklı nazım şekilleri kullanılmaya başlanmış, neticede terkibibend ve terciibend mersiyeye en uygun nazım şekilleri olarak kabul edilmiştir. Germiyan beylerinden Süleyman Şah için Ahmedî'nin yazdığı mersiye türün ilk örneği sayılmış, ardından Şeyhî yine Germiyanoğulları'ndan II. Yâkub için bir mersiye kaleme almıştır (İsen, Acıyı Bal Eylemek, s. XVIII). Bu yüzyılda Ahmedî, Şeyhî (2), Kemal Ümmî (2), Cem Sultan, Ahmed Paşa, Karamanlı Aynî (3), Firdevsî, Necâtî (2), Mesîhî, Kıvâmî ve Tâcîzâde Câfer Çelebi bu türde örnek veren şairlerdir. Böylece eldeki bilgilere göre XV. yüzyıla ait üçü kaside, biri mesnevi, ikisi murabba, geri kalanları terkibibend veya terciibend nazım şekliyle olmak üzere toplam on altı mersiye yazılmış olmaktadır.

XVI. yüzyıl mersiye türünün hem nicelik hem nitelik bakımından en gelişmiş dönemini oluşturur. Şair sayısındaki artışa paralel olarak türe

gösterilen ilgi sonucunda bu asırda yazılmış altmış dokuz mersiye tesbit edilebilmiştir. Türâbî, Revânî Çelebi (2), Lâmiî Çelebi (3), Kemalpaşazâde, Hayretî (2), Tatavlalı Mahremî, Usûlî, Üsküdarlı Aşkî, Arşî, Yetîm, Edirneli Nazmî (2), Hayâlî Bey (2), Kara Fazlî (2), Rahmî, Hayâlî, Taşlıcalı Yahyâ (3), Şevkî, Kādirî, Selîmî, Sâmî, Fünûnî, Mahremî, Nisâyî (2), Muînî, Mustafa, Fevrî (2), Ubeydî, Ulvî (7), Hüdâî, Cinânî (7), Mânî, Nev'î (3), Bâkî (2), Âlî Mustafa Efendi (2), Rûhî (7) ve Zihnî devrin mersiye şairleridir. Bu mersiyeler şekil ve muhteva bakımından bir önceki yüzyılın devamı niteliğinde olup en önemli özellikleri padişah, şehzade ve devlet ileri gelenlerine yazılanların sayıca çokluğudur. Bilhassa hakkında yazılan on altı mersiye ile Şehzade Mustafa, Türk edebiyatında kendisi için en çok şiir yazılan bir kişi olması bakımından dikkat çekmektedir.

Mersiye XVII. yüzyılda da sayı ve nitelik açısından rağbet görmüş, daha çok aile fertleri ve yakın dostlar için kaleme alınmıştır. Ayrıca bu dönemde şehzadelere hiç mersiye yazılmamışken padişahlardan da ancak dramatik bir şekilde ölenler için tertip edilmiştir. Bahtî, Ganîzâde Nâdirî (4), Hâletî (2), Nergisî, Nev'îzâde Atâî, Nevâlîzâde Atâî, Riyâzî, Nakşî-i Akkirmânî, Nâilî, Neşâtî, Fevzî, Kelîm (3), Feyzî, Feyzî, Fasîh Ahmed Dede, Râmî (3), Fâzıl ve Birrî asrın mersiye şairleridir. Bu devre ait toplam yirmi altı mersiye tesbit edilmiştir.

Sayıca büyük bir düşüşün göze çarptığı XVIII. yüzyıldaki mersiye şairleri Hâmî-i Âmidî (2), Kânî (2) ve Şeyh Galib, XIX. yüzyılda da Leylâ Hanım (3), Şeref Hanım, Yenişehirli Avni (2) ve Senîh (4) olmuştur. XVIII. yüzyıldan itibaren sayı ve hacim bakımından küçülmeye başlayan mersiyeler, Tanzimat edebiyatını takip eden yıllarda bir yandan klasik formuyla varlığını devam ettirirken bir yandan da Batı etkisiyle ve farklı bir yapıda yeni örnekler ortaya çıkmıştır. Bu yüzyıldan başlayarak ölüme bakış açılarının da farklılaştığı görülür. Özellikle Abdülhak Hâmid'in Makber'i ile ölüm temi ferdî bir ıstırap haline dönüşmüştür. Klasik mersiye şairleri ferdî duygularından çok mâşerî vicdanın ölüm hakkındaki düşüncelerini geleneğin kendisine sunduğu imkânlarla ortaya koyarken Hâmid'den itibaren şairler öleni aşarak ölümü de şiirlerine konu edinmişlerdir. Tanzimat'ın ikinci neslinin bu pasif tavrı Serveti Fünûn edebiyatında bir melankoliye dönüşmüş, mersiye farklı bir form ve bakış açısıyla yeniden gündeme gelmiştir. Şüphesiz bunda dünyayı kuşatan, çağdaş psikolojinin

“isterik matem” adını verdiği anlayışın XIX. yüzyıla hâkim olmasının da rolü vardır. Bu sebeple Tanzimat sonrası Türk edebiyatında öncekilere göre farklı yapıda mersiyelerden meydana gelen kitaplar yayımlanmış, bu yeni anlayışa göre mersiye yazmak âdeta moda olmuştur. Modern edebiyatta ise ölüm karşısındaki tepki daha ziyade acının uyandırdığı duyguların veya felsefî düşüncelerin ifadesi ve tahlili şeklini almıştır.

Türkçe mersiyeler genelde feleğe sitem ve bu dünyanın geçici ve aldatıcı oluşunu vurgulayan bir girişle başlar. Kaybedilen yakının övgüsü ve kaybından doğan üzüntünün ifade edilmesiyle ona kıydığından dolayı feleğe sitem edilen esas kısmın ardından dua bölümü gelir. Bazı mersiyelerin son mısralarında ölen için ebcedle vefat tarihi düşürüldüğü de görülmektedir. Türk edebiyatında mersiyeler en çok terkibibend nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Elde mevcut örneklerde kasideyi terciibend, daha sonra murabba, müseddes, gazel, kıta, muaşşer, muhammes, tahmîs, müsemmen ve mesnevi nazım şekilleri takip eder.

BİBLİYOGRAFYA

O. Weber, Die Literatur der Babylonier und Assyrer ein Überblick, Leibzig 1907, s. 140; Mustafa Çetin Varlık, Germiyanoğulları Tarihi (1300-1429), Ankara 1974, s. 129; M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi (haz. Orhan F. Köprülü - Nermin Pekin), Ankara 1980, s. 75-76; a.mlf., “Bizde Mersiye ve Mersiyeciler”, YM, sy. 16 (1917), s. 305-308; sy. 17, s. 324-328; sy. 18, s. 344-348; sy. 19, s. 364-367; sy. 20, s. 384-386; Orhan Okay, “Bâkî’nin Kanunî Mersiyesine Dair”, Şükrü Elçin Armağanı, Ankara 1993, s. 235; Mustafa İsen, Acıyı Bal Eylemek: Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara 1993, s. XI-CLIV; a.mlf., “Şehzâde Mustafa İçin Yazılmış Üç Yeni Mersiye”, TKA, XXII/1-2 (1984), s. 104; a.mlf., “Mersiye”, TDEA, VI, 272-274; Vanço Başkov, “Türk Edebiyatında Şehir Şiirleri ve Şehir Mersiyeleri”, EFAD, sy. 12 (1980), s. 73; İsmail Erünsal, “II. Bâyezid Devrine Ait Bir İn’âmât Defteri”, TED, X-XI (1981), s. 317-318; Mehmed Çavuşoğlu, “Şehzâde Mustafa Mersiyeleri”, a.e., sy. 12 (1982), s. 641-686; Mine Mengi, “Eski Edebiyatımızın Mersiyelerine Toplu Bir Bakış”,

TDEAD, sy. 2 (1983), s. 91-101; Mehmet Demirci, "Mutasavvıflara Göre Ölüm", İslâmî Araştırmalar, III, Ankara 1987, s. 89; Ayhan Güldaş, "Bilinmeyen Şehzade Mustafa Mersiyeleri", KAM, XVIII/3 (1989), s. 37; Mustafa Argunşah, "Bitlisli Şükrî'nin Yavuz Sultan Selim Mersiyesi", EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sy. 5, Kayseri 1994, s. 211.

Mustafa İsen

MÛSİKİ.

Hz. Hüseyin ve diğer Ehl-i beyt mensuplarının 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîler tarafından şehid edilmesinin yıl dönümlerinde düzenlenen matem törenlerinde bu olaydan duyulan üzüntüyü dile getiren, sorumlularına lânetler yağdıran Arapça, Farsça ve Türkçe manzumelerin "mersiyehan" ve "nevhahan" denilen sanatkârlar tarafından besteli veya irticâlî olarak okunması, dinî Türk mûsikisinde mersiye adı verilen

bir icra tarzının doğmasına sebep olmuştur.

İlk defa Irak Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle'nin 10 Muharrem 345'te (8 Şubat 963) Bağdat'ta başlattığı matem törenleri, daha sonra İran bölgesi başta olmak üzere Şiî çevrelerinde ve silsileleri Hz. Ali'ye ulaşan Sünnî tasavvuf ve tarikat çevrelerinde yaygınlık kazanmıştır. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde matem, tâziye, şebîh (şebeh) gibi adlarla anılan bu törenler muharrem ayının ilk on gününde, özellikle onuncu gün ve gecesinde yoğunlaşmış ve muharrem giderek bütünüyle bir matem ayına dönüşmüş, bazan törenlerin süresi safer ayının ilk on gününü de içine alacak şekilde genişletilerek kırk güne kadar çıkarılmıştır. Ehl-i beyt muhabbeti bütün müslümanları birleştiren ortak duygu olduğu için muharrem törenleri birçok müslüman devlet ve topluluğun resmî veya hususi merasimleri arasında yerini almıştır. Bu törenlerin Osmanlı Devleti'nin geniş hâkimiyet bölgelerinde farklı din, mezhep ve tasavvuf telakkilerine göre çeşitli uygulamaları ortaya çıkmıştır.

Türk edebiyatında bilinen en eski Kerbelâ mersiyeleri Âşık Yûnus ve Yazıcıoğlu Mehmed tarafından kaleme alınmış ve besteli olarak yüzyıllardan beri okunagelmiştir. Bundan hareketle Osmanlı sahasında

mersiye okuma geleneğinin XV. yüzyılda başladığı söylenebilir. Ancak Osmanlılar'dan önce Anadolu'da varlıkları bilinen gayri Sünnî derviş zümrelerinin muharrem törenlerinden uzak durmaları mümkün olmadığından bu gelenek Anadolu'da XIII. yüzyıllara kadar geri götürülebilir. Nitekim Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de bir Kerbelâ mersiyesi yazmış ve Meṡnevî'sinde muharrem törenlerini tasvir ederek bu törenlerde taşkınlıklardan sakınılmasını tavsiye etmiştir.

XV. yüzyıldan itibaren mersiye metinlerinin artmaya başladığı görülmektedir. Bunların bestelenmiş örnekleri günümüze ulaşmıştır. Tarihî kayıtlardan muharrem ayı süresince başta Bektaşî tekkeleri olmak üzere bütün tekkelerde Kerbelâ mersiyeleri okunduğu anlaşılmaktadır. Bazı dergâhlarda ve evlerde muharremin ilk on gecesinde Fuzûlî'nin Hadîkatü's-suadâ'sı bir nevi beste ile okunur, onundan otuzuna kadar geçen süre içinde tekkelerin âyin gün veya gecelerinde sofralar kurulup aşure dağıtılır, yapılan âyinler arasında mersiyehanlar ve zâkirbaşılar Kerbelâ mersiyeleri, Ehl-i beyt ve on iki imam sevgisini terennüm eden manzume ve kasideler okurlardı. Ağır ve hüzünlü bir hava içerisinde başlayan muharrem zikirlerinde "perde kaldırılmaz" kıyam ve devran zikrinin tavır ve seyrine uygun muharrem ilâhileri okunurdu.

Tarikat çevrelerinde, avlusunda Hz. Hasan ve Hüseyin'in "çifte sultanlar" diye anılan birer kızının medfun olduğuna inanıldığı için İstanbul'da muharrem törenleri Kocamustafapaşa'daki Sünbül Efendi Dergâhı'nda (bugün Sünbül Efendi Camii) yapılırdı. Nitekim Sadettin Nüzhet Ergun 10 Muharrem'de burada öğle namazından sonra on iki rek'at "husemâ namazı" kılındığını ve Yazıcıoğlu Mehmed'in mersiyesinin okunduğunu, gece de 100 rek'at nâfile namazın ardından 70.000 kelime-i tevhid çekildiğini kaydetmektedir (Türk Musikisi Antolojisi, II, 476). Cemalettin Server Revnakoğlu, Sünbülî Dergâhı'nda Sünbülî salâtından sonra okunan Yazıcıoğlu mersiyesinin ardından bütün İstanbul şeyhlerinin iştirakiyle üç halkalı devranların yapıldığını, çocukluğunda Çemberlitaş'taki Rifâiyye'nin Ulvâniyye kolundan Karababa Dergâhı'nda vakit namazının ardından evrâd-ı şerif yerine salât-ı kemâliyye ve mihrap duasının ardından mersiye okunduğuna ve mersiyenin sonunda Hz. Hüseyin''in sembolik gömleklerinin hürmetle öpüldüğüne şahit olduğunu anlatır (En Son Dakika Gazetesi, 5 Kasım 1951). Sünbül Efendi Camii'nde 10 Muharrem'de

mevlid ve mersiye okutma geleneği bugün de sürdürülmektedir. Ayrıca Zeytinburnu Seyyid Nizam Dergâhı'nda (bugün Seyyid Nizam Camii) 10 Muharrem'de muharrem töreni düzenlenip mersiyeler okunmaktadır.

Muharrem ayında İstanbul'daki kıyamî zikir yapılan dergâhlarda sırasıyla mersiye okunmak üzere günler tesbit edilir, o gün yapılan âyinlerde evrâd okunmaz, hemen salât-ı kemâliyyeye geçilip ardından mersiye okunurdu. Tophane'deki Kādirîhâne Tekkesi'nde ise mersiye yerine mersiye mahiyetinde ve tevşih tarzında bestelenmiş Kerbelâ manzumelerinin cumhur halinde okunması âdetti.

İstanbul'daki Bektaşî tekkelerinde Niyâzî-i Mısrî'nin halifelerinden Azbî Mustafa Çavuş'un mersiyesiyle divanındaki na't-ı Ali'lerin okunması âdet olmuştu. Ayrıca Mebnî Baba, Misâlî Baba, Sâfî Baba ve Mehmed Ali Hilmi Dedebaba gibi Bektaşî şairlerinin mersiyeleri de okunmaktaydı. Özellikle Sâfî Baba mersiyesinin ayakta ve makam postunun önünde dergâhın babası veya mûsikiye âşina diğer bir baba tarafından okunmasına dikkat edilir, mersiye gece okunuyorsa babanın sağına ve soluna büyük şamdanların konulmasına özen gösterilirdi. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Meclisi Meşâyih, Kerbelâ Vak'ası'nın sorumluları hakkında sövgüye varan ifadelerin bulunduğu mersiyelerin tekkelerde okunmasını yasaklamış, sadece Yazıcıoğlu mersiyesinin okunmasına müsaade etmiştir.

Eski devirlerde muharrem münasebetiyle mevlid de okutulurdu. Cumhuriyet öncesine kadar Anadolu'nun bazı şehirlerinde devam eden bu geleneğin XVI. yüzyıla kadar götürülebileceği Hâşimî divanındaki, "Şeb-i âşûrâda mevlid okunup tevhid olunduğudur" başlıklı bir tarih manzumesinden anlaşılmaktadır. Yakın yıllara kadar süren bu uygulamaların bir örneği Kastamonu'da Nasrullah Camii'nde gerçekleştirilmekteydi. Namazdan sonra meydanda iki sıra halinde toplanan cemaatin arasında sebilciler mersiye ve ilâhiler okuyarak su dağıtır, cemaat, Hz. Hüseyin'in hâtırasına hürmeten içinde esmâ-i hüsnâ ve Yâsîn sûresinin yazılı olduğu bakır taslarla dağıtılan sudan birer yudum alırdı.

Bedri Noyan dedebaba Bektaşî dergâhlarındaki muharrem törenlerini anlatırken çoğunlukla sabâ makamındaki mersiyelerin güneş doğmadan ellerinde birer şamdan bulunan iki derviş veya muhibbin eşlik ettiği bir

mersiyehan tarafından okunduğunu ve ardından mürşid baba tarafından gülbank çekildiğini söyler.

Mersiyeler, tekkelerde mersiyeye has tavır ve eda ile bestelenmiş şekliyle veya irticâlen okunurdu. Bestelenmiş mersiyelerin en eskilerinden biri sözleri Yazıcıoğlu Mehmed'e ait, "Rivâyette gelir bir gün Resûlullah olup dilşâd" mısraıyla başlayan Hatîb Zâkirî Hasan Efendi'nin nühüft makamındaki bestesidir. Muharrem ayında tekkelerde yapılan zikirlerde okunmak üzere muharrem ilâhileri adıyla pek çok eser bestelenmiştir. Bir kısmı günümüze ulaşan bu ilâhiler arasında güftesi Hasan Sezâî'ye ait, daha çok devran zikirlerinde okunan, "Ey şehîd-i Kerbelâ'ya ağlayan" mısraıyla başlayan Edirneli Sâlihzâde'nin nîşâbur; çoğunlukla Halvetî tekkelerinde cumhur olarak okunan güftesi Seyyid Nizamoğlu'na ait, "Yâ Resûlallah bize gör n'etti âsî ümmetin" mısraıyla başlayan Şikârîzâde Ahmed Efendi'nin hicaz; sözleri Ömer Fuâdî'ye ait, "Şah Hüseyn'in firkatine ağlayan gelsin beri" mısraıyla başlayan hüseynî ve rast; güftesi Yûnus Emre'ye ait, "Şehidlerin

serçeşmesi enbiyânın bağrı başı" mısraıyla başlayan hicaz makamındaki ilâhilerle sözleri Kâhyazâde Ârif'e ait, "Kurretülayn-i habîb-i kibriyâsın yâ Hüseyn" mısraıyla başlayan Bolâhenk Nûri Bey'in hüseynî, Eyyûbî Ali Rızâ Bey'in hümâyun; "Mahzen-i esrâr-ı şâh-ı Murtazâ'sın yâ Hüseyn" mısraıyla başlayan Hacı Ârif Bey'in hüseynî; zikrin en coşkulu yerinde okunan, "Dâver-i aşk-ı muharremdir Hüseyn-i Kerbelâ" matla'lı, Sermüezzin Rifat Bey'in hicaz ilâhileri en meşhurlarındandır.

İstanbul'da yetişmiş mersiyehanlar hakkında kayıtlara ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ulaşılabilmektedir. XIX. yüzyılla XX. yüzyılın ilk yarısında özellikle mersiyehan olarak şöhret bulmuş pek çok mûsikişinas yetişmiştir. Bunlar arasında Kastamonulu Zâkir Turşucuzâde Hâfız Mehmed Efendi, Beylerbeyili Hakkı Bey, Üsküdar'daki Vâlide-i Atîk Tekkesi şeyhi Hâfız Şerâfeddin Efendi ve kardeşi Âgâh Bey, Beylerbeyi Camii imamı Hâfız Hamdi Efendi, bestekâr Hacı Fâiz Bey, Kasımpaşa'da Hâşimî Dergâhı şeyhi rübâbî Mehmed Süreyyâ, Cerrahpaşa Camii imam ve hatibi na'than Hâfız Kemal, Hâfız Hüseyin Tevfik Bey, zâkirbaşı Yaşar Baba ve Karababa Dergâhı son postnişini Hakkâkzâde Ali Haydar Bey bilhassa zikredilmelidir. Ayrıca XIX. yüzyılda İstanbul'da goygoycular

adıyla anılan ve muharrem aylarında sokaklarda aşure erzakı toplayan gruplarla sokaklarda Kerbelâ şehidleri için su dağıtan sebilcilerin mersiye, kaside ve muharrem ilâhileri okuyarak dolaştıkları bilinmektedir. Son yılların tanınmış zâkirlerinden Hüseyin Sebilci bunlardandır.

İran sahasında muharrem törenleri ve mersiye okunması tekkelerde veya Hüseyniyye adıyla anılan özel yerlerde icra edilmektedir. Bunun dışında her türlü dinî toplantı sırasında vâiz veya mersiyehan tarafından mersiye okunması, bu sırada katılanlarca sine dövülerek ağlanması da yaygın bir gelenektir. Evliya Çelebi 10 Muharrem'de Tebriz ve civarında yapılan matem törenlerinden, bu törenlerde okunan mersiye ve maktel-i Hüseyin'lerden söz etmektedir. Bu törenlerin küçük çapta benzerleri İstanbul'da İranlılar'ın oturduğu Vâlide, Vezir ve Yıldız hanlarıyla Karacaahmet civarındaki Seyitahmetderesi'nde gerçekleştirilirdi. Halılar, şallar, pençeli bayraklarla donatılan bu mekânlarda desteler tertip edilir, devrin tanınmış mersiyehanları tarafından mersiyeler okunurdu. Destenin ortasında yer alan mersiyehanların daha çok Kâzım Paşa'nın, "Düştü Hüseyn atından sahrâ-yı Kerbelâ'ya / Cibrîl var haber ver sultân-ı enbiyâya" nakaratlı mersiyesini okurlardı. II. Abdülhamid devrinde (1876-1909) sınırlama getirilen bu törenlerin hanlarda yapılanları zamanımızda ortadan kalkmışsa da Seyitahmetderesi'nde İranlılar mescidindeki uygulama halen sürdürülmektedir.

Günümüzde mersiye okuma geleneği her yıl Muharremin 10. günü özellikle Şiî-Ca'ferî müslümanların çoğunlukta olduğu İran, Azerbaycan, Irak, Lübnan, Ürdün, Yemen gibi ülkelerde, Türkiye'de Iğdır'da ve İstanbul Halkalı'da Ca'ferî vatandaşlarca icra edilen matem törenlerinde ve bazı tasavvufî çevrelerde sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 255-256, 276; IV, 355-357; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler, İstanbul 1933 (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), II, 50-64; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943,

II, 475-479, 656-657; Subhi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 26-28; Selâhattin Gürer, Âşık Yunus Emre’nin Bestelenmiş Şiirleri, İstanbul 1961, s. 48; M. Halit Bayrı, İstanbul Folkloru, İstanbul 1972, s. 158-159; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 88-89; Bünyamin Çağlayan, Kerbelâ Mersiyeleri, Ankara 1997, s. 14-18; Cemâleddin Server Revnakoğlu, “Eski Muharremlerde Mersiye ve Aşure”, En Son Dakika Gazetesi, 5-6 Kasım 1951; a.mlf., “Yûnus’un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, TY, V/319 (1966), s. 130, 134; a.mlf., “Tarikat Mensuplarında Zarafet ve Hazırcevaplık”, Tarih Konuşuyor, VI/41, İstanbul 1967, s. 3222-3223; Tâhirülmevlevî, “Muharremü’l-Harâm”, Mahfil, sy. 3, İstanbul 1339, s. 48; Halil Can, “Dînî Türk Musikisi Lügati”, MM, sy. 220 (1966), s. 119; a.mlf., “Dînî Musiki”, a.e., sy. 294 (1974), s. 19-22; sy. 296, s. 20-21; Midhat Sertoğlu, “Kerbelâ Olayı ve Matem Âyini”, Hayat Tarih Mecmuası, sy. 146, İstanbul 1977, s. 46-52; Bedri Noyan, “Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini Aşure ve Mâtem Erkânı”, HK, sy. 1 (1984), s. 91, 96-97; Pakalın, II, 482-486; Nuri Özcan, “Goygoycular”, DİA, XIV, 121-122; Öztuna, BTMA, II, 45-46.

Nuri Özcan

MERV

(مرو الشاهجان)

Türkmenistan’da tarihî bir şehir.

Verimli Murgāb deltasının aşağı kısmında kurulmuştur. Ortaçağ coğrafyacıları tarafından daha güneydeki bugün mevcut olmayan küçük Merverrûz’dan (Mervürrûz) ayrılması ve öneminin belirtilmesi için Merveşşâhicân (Mervüşşâhicân) adıyla anılmıştır; Ortaçağ’ın siyasî, idarî, ticarî ve kültürel açılardan önde gelen şehirlerinden biridir.

İran ile Hazar denizi kıyılarını Orta Asya’nın önemli şehirlerine bağlayan stratejik bir mevkide ve işlek bir ticaret yolu üzerinde yer alan Merv’in ne zaman kurulduğu kesin biçimde bilinmemekterir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda daha eski dönemlerden itibaren düzenli bir sulama sistemiyle beslenen gelişmiş bir tarım hayatının izlerine rastlanmıştır. Şehrin kuzeyinde kalıntıları bulunan bir seddin Persler tarafından inşa edildiği ve doğudaki göçebe kavimlere karşı savunma duvarı vazifesi gördüğü anlaşılmaktadır. İstahrî bu seddin bir kısmının IV. (X.) yüzyılda mevcut olduğunu söylemektedir (Mesâlik, s. 260). Son Sâsânî hükümdarı III. Yezdicerd’in İslâm ordularına yenilerek doğuya doğru kaçtığı zaman müstahkem bir garnizon halindeki Merv’e sığındığı (Taberî, IV, 298), fakat daha sonra yakındaki bir köyde öldürüldüğü bilinmektedir.

Hz. Osman’ın Basra valisi, Horasan emîri ve sâhibü’l-ceyşi olan Abdullah b. Âmir’in emrindeki kuvvetlerin gerçekleştirdiği fetih harekâtı sırasında ele geçirilen Merv’in merzübânı 2.200.000 dirhemlik bir haraç karşılığında Araplar’la anlaşma yoluna gitmişti; şehrin ilk camisi olan Benî Mâhân Camii de bu dönemde inşa edilmiştir. Ardından stratejik öneminden dolayı Horasan’ın askerî ve idarî merkezi haline getirilen şehir pek çok İran şehri gibi başlangıçta müslüman fâtihlere karşı başkaldırmışsa da isyan bastırılmıştır. Ancak Horasan’ın bu karışık durumu Muâviye b. Ebû Süfyân dönemine kadar sürmüştür. Muâviye devamlı karışıklıkların yaşandığı, bir türlü istikrara kavuşamayan Irak’ın genel valiliğine 45 (665) yılında Ziyâd

b. Ebîh'i getirdi. Ziyâd Irak'ta istikrarı sağladıktan sonra önce Hakem b. Amr'ı, ardından Rebî' b. Ziyâd el-Hârisî'yi merkezi Merv olan Horasan valiliğine tayin etti. Bu dönemde özellikle Kûfe ve Basra ordugâhlarından getirilen önemli miktardaki Arap askerinin aileleriyle birlikte şehrin etrafındaki köylere yerleştirildiği görülmektedir. Bu tarihten sonra Orta Asya'daki fetihlerde önemli rol oynayan Merv şehrini bazan Irak genel valisi, bazan da bizzat halifenin tayin ettiği valiler yönetti. Muâviye'nin ölümü üzerine şehirde başlayan karışıklıklar, Halife Abdülmelik b. Mervân'ın Irak genel valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından

Horasan'a gönderilen Mühelleb b. Ebû Sufre'nin gelişine (78/697) kadar devam etti. Bu tarihten sonra şehrin hâkimiyeti üç nesil boyunca Mühellebîler'in elinde kaldı. Merv'in ikinci camisi olan Mescidi Atîk'in bu dönemde inşa edildiği anlaşılmaktadır.

Abbâsî ihtilâli Merv'de patlak verdi. Ebû Müslim-i Horasânî 129'da (747) Araplar'dan çok İranlı köylülerle diğer mevâlîden oluşturduğu ordusunun başında şehre girdiğinde çarpışmayı göze alamayan Emevîler'in son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr ailesiyle birlikte kaçmayı tercih etti (Taberî, VII, 353 vd.). İhtilâlin ardından valiliğe getirilen Ebû Müslim-i Horasânî ve arkasından Ebû Dâvûd ez-Zühlî imar faaliyetlerinde bulundularsa da şehrin asıl gelişmesi Me'mûn zamanına (808-817) rastlar. Merv'i kendisine başşehir olarak seçen Me'mûn'un Mâverâünnehir istikametine açılan Müşkân kapısı yakınlarında bir saray ve askerî garnizon inşa ettirmesinden sonra şehir o yönde genişlemeye başladı. Me'mûn'un iç karışıklıkların artması üzerine Bağdat'a dönmesinin ardından Horasan Tâhir b. Hüseyin'e verildi. Merv de Tâhirî hânedanının idare merkezi oldu. Ancak daha sonra merkez Nîşâbur'a nakledildi. Bununla birlikte III. (IX.) yüzyıl sonlarında Tâhirî hânedanından temsilcilerin Merv'de emirlik yaptığı bilinmektedir.

IV. (X.) yüzyıla gelindiğinde şehir nüfusunun üçte biri batı varoşlarında (rabaz) yaşıyordu; sulama kanallarının bir kısmı harap olmuş ve şehirde su sıkıntısı başlamıştı. Şehrin, Tâhirîler'in ardından Sâmânîler'in hâkimiyetine girmesi ve başşehrin Buhara'ya taşınması üzerine eski önemini büsbütün kaybetmeye başladığı anlaşılmaktadır. Merv, Sâmânîler'den sonra kurulan Gazneli hâkimiyeti döneminde de Horasan'ın idaresinde her açıdan öne geçen Nîşâbur'un yanında ikinci planda kaldı.

Merv tarihteki ikinci parlak dönemini Selçuklular zamanında yaşadı. Şehir, Dandanakan Savaşı'nın (431/1040) ardından yapılan kurultayın kararıyla Doğu Horasan'ın hâkimiyetini eline alan Çağrı Bey'in idare merkezi oldu. Çağrı Bey ve oğlu Alparslan burada kendi adlarına sikke bastırdılar. Alparslan'ın Selçuklu tahtına geçmesiyle birlikte (455/1063) şehir Horasan'ın idaresiyle görevlendirilen Selçuklu şehzadelerinin merkezi haline geldi. Melikşah zamanında surları yenilenen Merv, Sultan Muhammed Tapar döneminde doğuya tayin edilen Melik Sencer'in siyasî-idarî merkezi oldu. Tapar'ın vefatından sonra gelişen olaylarda Sencer'in Selçuklu tahtına müdahalesi ve Sâve savaşıyla (513/1119) hâkimiyeti ele geçirmesinin ardından Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun başşehri oldu. Sultan Sencer (1118-1157) uzun iktidarı müddetince burayı geliştirmek için büyük çaba harcadı. Surların dışında kalan rabaz, çevresine yeni surlar yapılmak suretiyle şehre dahil edildi, böylece Yeni Merv (Sultan Kal'a) ortaya çıktı. Sultan Sencer zamanında her açıdan en parlak dönemini yaşayan Merv çok sayıda medrese ve kütüphanesiyle bir ilim merkezi haline geldi. Sultan Sencer'in Karahıtaylar karşısında uğradığı Katvân felâketinin (536/1141) ardından yaklaşık bir yıl uzak kaldığı Merv bu sırada Hârizmşah Atsız'ın hâkimiyetine girdi. Atsız halktan ve ulemâdan pek çok kimseyi katletti; Hârizm'e dönerken de bazı âlimleri beraberinde götürdü. Sultan Sencer bir yıl sonra yeniden şehre hâkim oldu ve 548'de (1153) Oğuzlar'a yenilip esir düşünceye kadar on bir yıl daha burada oturdu. Oğuz istilâsı döneminde Merv, Horasan'ın diğer belli başlı şehirleri gibi yağmalanarak yakılıp yıkıldı. Murgāb nehri üzerindeki su seddinin tahribi büyük kuraklık yaşanmasına ve halkın bölgeyi terketmesine yol açtı. Şehir bu tarihten sonra eski şaşaalı günlerine bir daha geri dönemedi.

Oğuzlar'ın ardından önce Hârizmşah Alâeddin Tekiş'e isyan eden kardeşi Sultanşah'ın ve daha sonra kısa bir süre için Gurlular'ın ve tekrar Hârizmşahlar'ın hâkimiyetine giren Merv, Moğol istilâsı sırasında Cengiz Han'ın oğlu Tuluy tarafından yağma ve tahrip edildiği gibi (1221) halkı da kılıçtan geçirildi (Cüveynî, I, 127-132). Hülâgû'nun İran'a gelmesinin ardından bölge İlhanlı topraklarına katıldı. Timurlular zamanında Şâhruh, Merv'i yeniden eski günlerine döndürebilmek için 812 (1410) yılında yeni bir bent yaptırarak sulama kanallarını tekrar faaliyete geçirdiyse de ne kâfi miktarda su temin edilebildi ne de suyu eski yerleşim merkezine

taşıyabilmek mümkün oldu. Şah İsmâil'in 916 (1510) yılında Şeybânî Han'ı yenmesinden sonra Safevî hâkimiyetine giren şehir zaman zaman Özbek hücumlarına mâruz kaldı. XII. (XVIII.) yüzyılda da Buhara Emîri Murad Han'ın Murgāb Bendi'ni yıkıp halkı sürgüne yollaması yüzünden canlılığını tamamen kaybetti. Bölge 1884'te Ruslar tarafından ele geçirildi ve yeni sulama kanalları açılarak pamuk ziraatına elverişli hale getirildi. Merv günümüzde, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra bağımsızlığını ilân eden Türkmenistan Cumhuriyeti'nin sınırları içerisinde bulunmaktadır. Bugün şehirde Sultan Sencer Türbesi ile bazı bina ve sur harebelerinden başka yaşadığı eski ihtişamlı günleri hatırlatacak herhangi bir tarihî eser yoktur. Merv adını taşıyan idarî bölümün yüzölçümü 86.800 km^2, nüfusu 1.289.500'dür (2003).

IV. (X.) yüzyıl coğrafyacılarından İstahrî, Merv'in ham ipek ihracatıyla tanındığını kaydeder (Mesâlik, s. 263). Ortaçağ boyunca Merv halkının en önemli geçim kaynağı ipek ve kumaş dokumacılığı, bakır işçiliği, hayvancılık ve ticaretti. Kaynaklarda, canlı bir ticarî hayata sahne olan şehrin pazarlarından ve burada dokunan kumaş ve kaftanlardan övgüyle söz edilir (Ya'kūbî, s. 55; İbn Havkal, s. 171). Bugün de gıda ve deri işleme sanayiinin yanında tekstil (yün, pamuk) sanayii ile ünlüdür.

Merv'in dinî ilimler tarihinde önemli bir yeri vardır. Burada Kur'an ilimleri sahasında ilk faaliyetleri, Merv kadılığı yapan tâbiînden Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî'nin başlattığı rivayet edilmektedir. Merv'de kıraat ve tefsir ilminin gelişip yaygınlaşmasında Dahhak b. Müzâhim'in büyük katkıları oldu. Onun öğrencileri arasında Ubeyd b. Süleyman el-Mervezî ve Hasan b. Yahyâ el-Mervezî ilk akla gelenlerdir. Ayrıca başka ilim dallarında da önemli isimler yetişmiştir. Bunlar arasında Ahmed b. Ali el-Mervezî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Ebû İshak el-Mervezî, Ebû Hâmid el-Mervezî, Ebû Tâlib el-Mervezî, Habeş el-Hâsib el-Mervezî, Ali b. Hucr el-Mervezî, Ahmed b. Hammâd el-Mervezî,

Şerîfüddin Muhammed b. Mes'ûd el-Mervezî, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'anî el-Mervezî sayılabilir. Ahmed b. Hanbel de aslen Mervlidir. Halkın çoğunluğunun Hanefî olduğu Merv ilk tasavvufî hareketlerin ortaya çıkmasında da önemli bir yere sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 357; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 452-454, 588-589, 595-596, 601-606; İbnü'l-Fakīh, Tercüme-yi Muḫtaṣarü'l-Büldân (trc. H. Mes'ûd), Tahran 1349 hş., s.167-171; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 55-56, 72-74, 78-79, 82-83; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik (trc. Hüseyin Karaçânlû), Tahran 1370 hş., s. 26-29, 32, 147; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 353 vd.; ayrıca bk. İndeks; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 260-261, 263; İbn Havkal, Sefernâme-yi İbn Ḥavḳal: Îrân der Ṣûretü'l-ʿarż (trc. Ca'fer Şiâr), Tahran 1366 hş., s. 164, 166, 167, 169-171; Ḥudûdü'l-ʿâlem (Sütûde), s. 44, 94-95; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm (trc. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., I, 72; II, 433-434, 453-456; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1366 hş., s. 164-166, 237, 264, 434-436; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Ali Ekber Feyyâz), Meşhed 1350 hş., s. 37-38, 568, 730, 820; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 265-266; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 132-136; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1991, X, 58, 113, 219-223; XI, 85, 92, 154-159, 180, 187, 194-195, 215, 306; Cüveynî, Târîḫ-i Cihângüşâ, I, 119-132; II, 5, 20-25, 48-52; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (trc. Cihangir Mirzâ Kaçar, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1373 hş., s. 529-535; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 156-157; Hâfız-ı Ebrû, Coġrâfîyâ-yi Târîḫî-yi Ḫorâsân der Târîḫ-i Ḥâfıẓ-ı Ebrû (nşr. Gulâm Rızâ Verehrâm), Tahran 1370 hş., s. 38-41; C. E. Bosworth, The Ghaznawids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, bk. İndeks; H. Horst, Die Staatsverwaltung der Grosselğūqen und Ḫorazmšāhs: 1038-1231, Wiesbaden 1964, s. 58, 126-127, 164-165,167; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979-91, I, III, bk. İndeks; V. V. Barthold, Âbyârî der Turkistân (trc. K. Keşâverz), Tahran 1350 hş., s. 63-97; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 241-242, 380, 400, 408-411, 422, 546-549; a.mlf., Teẕkire-yi Coġrâfîyâ-yi Târîḫî-yi Îrân (trc. Hamza Serdâdver), Tahran 1372 hş., s. 73-83; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi, Ankara 1992, bk. İndeks; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 397-406; J. Marquart, Îrânşehr (trc. Meryem Mîr Ahmedî), Tahran 1373 hş., s. 151-154; Yüksel

Sayan, Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), Ankara 1999, s. 17-22, 73-129; İsmail Aka, “Mirza Şahruh Zamanında Timurlularda İmar Faaliyetleri”, TTK Belleten, XLVIII/189-190 (1985), s. 285-297; A. Sato, “Shoki Islam Jidai no Merv”, Islam Sekai, XLIII (1994), s. 27-54; A. Yakubovskiy, “Merv”, İA, VII, 773-777; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Marw al-S̲h̲āhid̲j̲ān”, EI^2 (İng.), VI, 618-621.

Osman Gazi Özgüdenli

MİMARİ.

Yaklaşık 60 km^2’lik geniş ve düz bir alana yayılan Merv şehrinin harabeleri arasında en eski mimarlık kalıntıları Erkkale’de bulunmaktadır. Bazı İslâm kaynaklarına göre bu kalenin ilk bânisi Turan ve İran’ın ortak efsanevî hükümdarı Tahmûrâs (İstahrî, s. 258; Yâkūt, V, 113), Kâşgarî’ye göre ise Türk Hakanı Alp Er Tunga’dır. Kerpiçten dâirevî biçimdeki sur duvarları ile 20 hektarlık bir alanı kuşatan kalede yapılan kazılar sonucunda saray, tapınak ve ev temelleri ortaya çıkarılmıştır. Tarihi milâttan önce VI-V. yüzyıllara kadar uzanan bu kalıntıların araştırmalar ilerledikçe daha gerilere gitmesi mümkündür.

Erkkale’nin güney istikametinde ilk defa Selefkoslar tarafından iskân edilen ve sonraki dönemlerde de oturulmuş olan Gâvurkale, merkezinde hükümet binalarının bulunduğu, etrafı dörtgene yakın kerpiç sur duvarlarıyla çevrili bir yerleşim yeridir. Sâsânîler ve erken İslâm devirlerinde şehir burası ve civarındaki meskûn mahalden ibaretken Ebû Müslim-i Horasânî döneminde batıya doğru taşarak büyümüş ve Macan Ark’ı üzerinde yapılar, bu arada bir cami ile dârü’l-imâre bina edilmişti. X. yüzyılda Merv’i Horasan’ın en güzel şehri olarak nitelendiren ve temizliğinden özellikle söz eden İstahrî, şehrin içinden geçen Razik ve Macan kanallarının kıyısı boyunca köşklerin dizildiğini, yapıların balçıktan kurulduğunu ve şehirde cuma namazının kılındığı üç caminin mevcut olduğunu kaydeder. Bunlardan Benimahan adı verilen eski cami ilk fetihler devrinden kalmıştı. İkinci cami şehir kapısı yakınında yer alıyordu; Ebû Müslim’in inşa ettirdiği üçüncü cami de Macan Kanalı kıyısında ve hükümet konağının arkasında bulunuyordu (İstahrî, s. 258-263).

Merv'in batı kesiminde VI-VII. yüzyıllara tarihlendirilen iki köşk kalıntısı dikkat çekici anıtlardır. Büyük Kızkale ve Küçük Kızkale (Yiğitkale) adı verilen bu yapıların birbirine uzaklığı 100 m. kadardır. Çift katlı olarak inşa edilen köşkler, dış cephelerindeki "gofra" denilen yarım silindirik yivleri ve bir orta mekânın etrafında şekillenen merkezî planları ile bölgedeki sivil mimarinin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır.

Selçuklu devrinde tamamen bir Türk şehri karakteri kazanan Merv başşehir olduğu dönemde (1118-1157) mimarlıkta da büyük gelişme göstermiştir. Esasen şehrin bu parlak devri, Melikşah'ın emriyle 1080-1090 yılları arasında Gâvurkale'nin batısında Sultankale'nin inşa edilmesiyle başlamıştır. XI-XII. yüzyıllar

yerleşmesini çeviren kale 1095'te Arslan Argun, 1153'te Oğuzlar tarafında tahrip edilmiş, fakat 1220-1221'deki Moğol istilâsına kadar her defasında yeniden onarılarak kullanılmıştır. Onun kuzeydoğusundaki Şehriyarkale, Selçuklu sarayı ve diğer hükümet binalarını kuşatan bir iç kaledir. Sultankale ile aynı zamanlarda kurulduğu sanılan bu kalede o dönemden çok harap durumda birkaç yapı kalıntısı mevcuttur. Büyük bir Selçuklu saray külliyesine ait bu kalıntılardan kuzeybatıdakinin muhafız birliğinin barınağı, orta kısımdakilerin ise sultan köşkü ve divanhâne olduğu kabul edilmektedir. Bugün yalnızca birkaç duvar parçası ve yer yer kümelenen kerpiç yığınlarından ibaret bulunan köşk iki katlı ve dört eyvanlı avlulu bir plan arzetmektedir. Pugaçenkova 1950'lerdeki araştırmalarında binanın iki katında elli kadar mekân tesbit etmiştir. Nisbeten daha iyi korunduğu görülen ve dıştan yivli duvarlarıyla dikkati çeken divanhâne ise uzunlamasına dikdörtgen tek hacimli iç mekândan ibaret olup üzeri tonozla kapatılmıştır.

Merv'in mimari yapıları Moğol istilâsında tamamıyla yıkıma uğramıştır. Kale ve hisarları yerle bir edilen şehirde cami, medrese, han, hamam ve kütüphaneler yakılıp yıkılmıştır. Selçuklu dönemi eserlerini neredeyse bütünüyle yok eden bu tahribattan sonra yalnızca birkaç mimari eser ayakta kalabilmiştir. Bunlardan en eski tarihli ve kitâbeli olanı, Sultankale'nin 1 km. kadar kuzeybatısında yer alan Muhammed b. Zeyd Türbesi'dir. 506 (1112-13) yılında Şerefeddin Ebû Tâhir tarafından inşa ettirilen kare planlı yapının üzeri tromplu tek kubbe ile örtülmüştür. Sultan Sencer'in XII.

yüzyılın ortalarında kendisi için yaptırarak “dârü’l-âhire” adını verdiği türbesi şüphesiz Merv’in en önemli mimari anıtıdır. Sultankale’nin merkezinde bulunan ve çevresinde kazılarla açığa çıkarılan bina temellerinden bir külliyenin çekirdeğinde yer aldığı anlaşılan türbe, yalnız Merv’in ve Türkmenistan’ın değil XII. yüzyıl İslâm dünyasının şaheseri durumundadır. Kare planlı kübik bir gövde üzerinde galeriler şeklinde yükselen türbeyi içten 17 m. çapındaki nervürlü kubbesi örtmektedir. Yapı çift kubbeli iken dış kubbe ve onu kaplayan fîrûze renkli çiniler bütünüyle yok olmuştur (bk. SULTAN SENCER TÜRBESİ).

Şehirde Büreyde b. Husayb el Eslemî ve Hakem b. Amr el Gıfârî adındaki sahâbîlere ait türbelerle Yûsuf el-Hemedânî Türbesi’nin de Moğol işgalinden önce mevcut olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Sultankale’nin güneydoğusunda eski bir mezarlıkta bulunan sahâbî türbeleri, XV. yüzyılın başlarında Şâhruh tarafından yeniden yaptırılarak bunların kuzey yönünde iki eyvan ve batı yönünde bir mescid inşa ettirilmiştir. Kare planlı ve üzeri kubbeli olan türbeler XX. yüzyıl başlarında yeniden onarım görmüştür. Bu yapılar o günkü şekliyle ayaktadır; yıkılan mescidin yerine son yıllarda yenisi yapılmıştır.

Sultankale’nin kuzeydoğusunda yer alan Yûsuf el-Hemedânî Türbesi 535’te (1140) vefat eden Hoca Yûsuf el-Hemedânî adına inşa ettirilmiştir. İlk yapı Moğollar tarafından tahribe uğradığı için eser daha sonraları tamir görmüş olmalıdır. XVI. yüzyılın başlarında türbenin güneyinde ve 1890’da kuzeyinde birer mescid yaptırılmıştır. Her iki bina da orijinalliğini korurken türbe son zamanlarda geçirdiği bir restorasyonla tamamen yenilenmiştir. Merv’in diğer bir mezar anıtı Kız Bîbî Türbesi’dir. Sultankale’nin güneybatısında yer alan eserin kimliği tam olarak aydınlatılamamıştır. XII. yüzyıldan kaldığı kabul edilen ve yakın zamanlarda esaslı bir restorasyonla yenilenen kare planlı yapıyı üzeri tromplu sivri bir kubbe örtmektedir.

Yâkūt’un özellikle sözünü ettiği Merv’in medrese ve kütüphanelerinden hiçbir iz kalmamıştır. Eserinde şehirde on vakıf kütüphanenin bulunduğunu kaydeden Yâkūt bunların adlarını da saymaktadır (Muʿcemü’l-büldân, V, 112, 114). Ancak söz konusu yapıların mimarileri konusunda yeterli bilgi yoktur.

Moğol işgalinde Murgāb Bendi'nin yıkılmasıyla Merv vahası çöl haline geldiği için uzun süre şehirde ve çevresinde

yapılaşma açısından kayda değer bir canlanma olmamıştır. Ancak çok sonraları, XV. yüzyılın başlarında Timurlu Şâhruh'un emriyle Merv'de bazı yapılar ve su bendi (Sultan Bend) onarılarak şehir ihya edilmiştir. Devrin tarihçisi Hâfız-ı Ebrû'nun kaydettiğine göre Şâhruh, Sultan Kale'nin güneyinde Yeni Merv de denilen Abdullah Hankale'yi kurdurmuş, gerekli binaların inşası tamamlanınca buraya başka yerlerden insanlar getirterek yerleştirmiştir. Yaklaşık on yıl zarfında şehir yine bağları bahçeleri, çarşı pazarları, cami, medrese ve han hamam gibi yapılarıyla canlı bir görünüme kavuşturulmuştur. Ancak o devrin yapılarından da pek az mimari eserin kalıntısı günümüze ulaşabilmiştir. Bu dönemin camileri arasında en önemlisinin 820'de (1417) Şâhruh tarafından inşa ettirilen Merv Camii olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Şah I. Abbas devrine kadar işlevini sürdüren ve XIX. yüzyılın ortalarında yarı yıkık bir hal alan cami bugün mevcut değildir. Sultankale ile Abdullah Hankale arasında yöre halkı tarafından "Hacı Melikin Tandırı" diye adlandırılan üç yapı kalıntısı görülmektedir. En büyüğü XII-XIII. yüzyıllarda, diğerleri XV. yüzyılda kerpiçten kurulan ve konik bir görünüş arzeden yapılar buzhane olarak inşa edilmiştir. Abdullah Hankale'nin kuzeybatısında yer alan Bayram Ali Hankale Merv kalelerinin sonuncusudur. İnşa tarihi kesin olarak tesbit edilemeyen yapının XVII-XVIII. yüzyıllarda yaptırıldığı sanılmaktadır.

Merv Çevresindeki Mimari Yapılar. Merv şehrinin dışında Selçuklu döneminden mimarlık tarihinde çok önemli sayılan bazı yapı ve yapı kalıntıları mevcuttur. Yolöten'deki Talhatan Baba Camii şüphesiz bunların başında yer almaktadır. Merv vahasındaki Çilburç ve Başane (Kurtlutepe) camileri ise sağlam olarak günümüze kadar gelememiştir. Şehir çevresinde ıssız yol güzergâhlarında inşa edilen ve halen çok harap durumda bulunan kervansaraylar türlerinin erken örnekleri olmaları bakımından büyük değer taşımaktadır. Merv-Âmül yolu üzerinde bulunan harap Akçakale Kervansarayı iki avlulu tasarımıyla bu çevredeki kervansarayların en büyüğüdür. Buna karşılık el-Asker Kervansarayı tek avlulu bir yapıdır. Merv-Hârizm yolundaki Ode Mergen (Merguen) Kervansarayı, kare bir avlu etrafında ahır ve konaklama mekânlarının belli düzende ve simetrik tarzda dizilmesinden oluşmaktadır. Başane Kervansarayı bunlardan farklı

bir plana sahiptir. İşlevi tartışmalı olmakla birlikte yapı, avlulu ve kapalı hol bölümleriyle Anadolu Selçuklu sultan hanlarında görülen klasik plan şeklinin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Kitâbeleri bulunmadığından kesin tarihleri tesbit edilemeyen söz konusu yapılar XI-XII. yüzyıllara tarihlendirilmektedir.

Merv çevresinde bölgeye dağılmış halde bulunan Hüdâyî Nazar Evliya, İmam Şâfiî, İmam Bekir ve Abdullah b. Büreyde türbeleri Türk-İslâm mezar anıtlarının erken örneklerinden sayılmaktadır. Kare planlı ve üzerleri kubbeli bu yapılardan yalnızca İmam Şâfiî Türbesi altta kripta bölümüyle iki katlı olarak bina edilmiştir. Kitâbeleri mevcut olmadığı için kesin tarihleri tesbit edilemeyen türbeler XI-XII. yüzyıllara tarihlendirilmektedir. Bunlardan, Merv'de vefat eden meşhur kumandan sahâbî Büreyde b. Husayb'ın oğlu Abdullah b. Büreyde el-Eslemî'nin (ö. 115/733) bu şehirde kadılık yaptığı bilinmekte, diğer iki zatın kimliği hakkında bilgi bulunmamaktadır. İmam Şâfiî'nin kabri Kahire'de olduğuna göre ona nisbet edilen bu yapı ya bir makam-türbedir veya aynı nisbeyi taşıyan başka bir zata aittir.

BİBLİYOGRAFYA

İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 258-263; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Beyrut 1986, V, 111-114; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Ahmed Ağırakça - Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, XII, 352; V. A. Jukovskiy, Razvalini Starago Merva, St. Petersburg 1891, s. 142; E. L. Markov, Possiya v Sredney Azii, St. Petersburg 1901, I, 307-308; A. İ. Dmitriev-Mamanov, Putevoditel po Turkestanu i Sredneaziatskoy celeznoy doroge, St. Petersburg 1913, s. 196; N. M. Baçinskiy, Arhitekturnie pamyatniki Türkmenii, Moskva-Aşkabad 1939; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 40; G. A. Pugaçenkova, Puti Razvitiya Arhitekturı Yujnogo Türkmenistana Porı Rabovladeniya i Feodalizma, Moskva 1958; a.mlf., Starıy Merv, Aşkabad 1960; a.mlf., İskusstvo Türkmenistana, Moskva 1967; a.mlf., Gadımi Mari, Aşkabad 1982; B. M. Masson, Merv Margiananın Payitahtı, Aşkabad 1991; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti, İstanbul 1993, s. 490; Azim

Ahmedov, Gadimiyetin Yanı, Aşkabad 1993, s. 36-37; a.mlf., “Taze Merv”, Türkmenistanın Yadigarlikleri, sy. 47, Aşkabad 1989, s. 18-19; Yüksel Sayan, Türkmenistan’daki Mimari Eserler (XI-XVI. Yüzyıl), Ankara 1999; Orhan Tan, Merv, Ankara 2000; A. Yakubovskiy, “Merv”, İA, VII, 774-776; Emel Esin, “Merv”, TA, XXIV, 18-21.

Yüksel Sayan

MERVÂN I

(مروان)

Ebû Abdilmelik Mervân b. el-Hakem b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye el-Ümevî (ö. 65/685)

Emevî halifesi ve Mervânî kolunun kurucusu (684-685).

Hicretin 2. yılında (623-24) Mekke'de doğdu. Hz. Osman'ın amcası Hakem b. Ebü'l-Âs b. Ümeyye'nin oğludur. Resûl-i Ekrem'e karşı düşmanca bir tavır takınıp ona eziyet edenlerle birlikte hareket eden Hakem, Ümeyye ailesi mensuplarının çoğu gibi Mekke fethinin ardından

müslüman olduğunu söylediyse de bundan sonra da olumsuz tavrını devam ettirdi. Hz. Peygamber'i taklit etmesi, evini gözetlemesi ve müslümanların sırrını ifşa etmesi yüzünden Resûlullah tarafından lânet edilerek Tâif'e sürüldü. Hz. Ebû Bekir ve Ömer, Hakem ve ailesinin Medine'ye dönmek için yaptığı müracaatları kabul etmediler. Hz. Osman halife olunca Hakem ve ailesinin Medine'ye dönmesine izin verdi ve onlara çeşitli ihsanlarda bulundu; o sırada yirmi yaşlarında olan Mervân'ı da devlet kâtipliği gibi önemli bir göreve getirdi. Hz. Osman'ın Hakem'in Medine'ye dönmesine izin vermesi ve oğlu Mervân'ı bu göreve getirmesi ashap arasında iyi karşılanmadı; bu sebeple pek çok kişi onu eleştirdi. Mervân'ın vazifesi başında sahâbeden bazılarıyla tartışmalara girmesine ve halife adına kararlar verip birtakım yanlış uygulamalar yapmasına rağmen halife tarafından korunması bu memnuniyetsizliği daha da arttırdı. Kaynaklarda, halifenin bilgisi dışında onun ağzından eski Mısır valisine yazdığı söylenen mektup dolayısıyla vuku bulan üzücü olayların baş sorumlusu olarak gösterilen Mervân evinin kuşatılması sırasında Hz. Osman'ı savundu ve çıkan çatışmalar esnasında ağır şekilde yaralandı.

Mervân, Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından halife seçilen Hz. Ali'ye biat etmedi. Ümeyye ailesinin diğer fertleri gibi Medine'den ayrılıp Mekke'ye gitti ve Hz. Osman'ın katillerini bulup cezalandırmak için

harekete geçen muhalif grubun içinde yer aldı. Hz. Âişe, Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avvâm'ın öncülük ettiği bu grupla birlikte Cemel Vak'ası'na katıldı. Hezimete uğradıklarını farkettiği sırada Hz. Osman'ın düşmanlarından saydığı ve onun öldürülmesinden sorumlu tuttuğu Talha b. Ubeydullah'ı bir okla öldürdü.

Ağır şekilde yaralandığı Cemel Vak'ası'ndan sonra Medine'ye giderek Hz. Ali'ye biat eden ve oraya yerleşen Mervân, mensubu bulunduğu Ümeyye ailesinin Süfyânî kolundan Muâviye'nin Hz. Ali'ye karşı başlattığı mücadele sırasında ona açıkça destek vermekten kaçındı. Muâviye iktidarı ele geçirince Mervân'ı kısa bir süre Bahreyn valiliğiyle görevlendirdi ve ardından merkezi Medine olan Hicaz valiliğine getirdi. 42-49 (662-669) yılları arasında bu görevi sürdüren Mervân beş yıllık bir aradan sonra tekrar bu göreve tayin edildi ve iki yıl daha valilik yaptı (674-676 veya 677). Görevden alınınca Medine'de oturmaya devam etti.

Muâviye'nin ölümünden (60/680) sonra Mervân Yezîd'den daha fazla yakınlık gördü. Yezîd'in Medine valisine, Yezîd'e biat etmek istemeyen Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'e karşı kuvvet kullanmasını tavsiye etti. Hz. Hüseyin'in katledilmesine müslümanların gösterdiği tepki ve Medine halkının Abdullah b. Hanzale liderliğinde Emevî yönetimine karşı ayaklanması sırasında (63/683) nüfusları 1000 civarında gösterilen Ümeyyeoğulları ile birlikte zor durumda kaldı. İbnü'z-Zübeyr'i destekleyen muhalifler Mervân'ın mâlikânesine sığınan Ümeyyeoğulları'nı muhasara altına aldılar. Mervân Yezîd'den yardım istedi. Yezîd kuşatma altındaki akrabalarını kurtarmak ve muhalifleri itaat altına almak için büyük bir orduyu Medine üzerine gönderdi.

Medineliler, Mervân ve Ümeyyeoğulları'nı üzerlerine gelen orduya yardımcı olmamaları şartıyla serbest bıraktılar. Ancak Yezîd'in ordusuyla Vâdilkurâ'da karşılaşan Mervân ve yakınları Medineliler'e verdikleri sözden döndüler. Mervân ve oğlu Abdülmelik, şehrin durumunu Yezîd'in kumandanı Müslim b. Ukbe'ye anlatarak gereken taktikleri vermek suretiyle savaşı Yezîd'in ordusunun kazanmasında önemli rol oynadılar, ayrıca bu orduya katılıp Harre Savaşı'nda (Zilhicce 63 / Ağustos 683) onların safında yer aldılar. Bu savaşın ardından Medine üç gün boyunca yağmalandı (bk. HARRE SAVAŞI). Harre Savaşı'ndan sonra Yezîd'in

davetiyle Dımaşk'a giden Mervân ikramlarla karşılandı.

Emevî iktidarının ailenin Süfyânî kolundan Mervân'ın adını taşıyan Mervânî koluna geçişi I. Yezîd'in oğlu ve halefi II. Muâviye'nin vefatından sonra gerçekleşmiştir. Daha II. Muâviye'nin sağlığında Hicaz bölgesi yanında Irak ve Mısır da Mekke'de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiş bulunuyordu. II. Muâviye'nin ölümü üzerine Suriye bölgesi vilâyetlerinin yöneticileri de İbnü'z-Zübeyr'in halifeliğini tanımaya başlamışlardı; Kınnesrîn ve Humus valilerinin ardından Nâtil b. Kays liderliğinde isyan eden Filistin ordugâhı da İbnü'z-Zübeyr'e itaat etmişti. Dımaşk'ta da durum karışıktı. II. Muâviye tarafından, yerine bir halife seçilinceye kadar devlet işlerini yürütmekle görevlendirilen Şam Valisi Dahhâk b. Kays tavrını açıklamakta tereddütlü davranmakla birlikte İbnü'z-Zübeyr'e katılmayı uygun görüyordu. Bu sırada Emevî ailesi de bölünmüştü. Yezîd'in dayısı olan Filistin ve Ürdün Valisi Hassân b. Mâlik Yezîd'in genç yaştaki iki oğlunu destekliyor, halifeliğin onların elinde kalmasını istiyordu. Bu arada Emevî ailesinin ileri gelenlerinden Mervân b. Hakem ve Amr b. Saîd el-Eşdak'ın halife olmasını arzu edenler de vardı.

Rivayete göre Mervân ve Eşdak da bu şartlar altında durumu gittikçe güçlenen İbnü'z-Zübeyr'e biat etmeyi düşünmüş, hatta bu maksatla yola dahi çıkmışlardı. Yolda karşılaştıkları eski Basra valisi Ubeydullah b. Ziyâd, Mervân'a İbnü'z-Zübeyr'e katılmasının çok büyük bir hata olacağını, halifeliğin Emevî ailesinin ileri geleni olarak kendisine yakıştığını söyleyip onu halifeliği üstlenmeye ikna etti. Mervân'ın halife olmayı Hz. Osman zamanından beri düşündüğünü, Muâviye döneminde de bu niyetini ortaya koyan davranışlar sergilediğini gösteren rivayetleri göz önüne alarak onun bu işe kendisinin tâlip olduğunu söyleyenler de vardır.

Henüz yirmi yaşlarında iken veliaht belirlemeden ölen II. Muâviye'nin o sırada yönetimi üstlenebilecek yaşta kardeşi de bulunmadığından, bu şartlarda Emevî ailesinin liderliğine en uygun kişi ailenin Ebü'l-Âs kolunun büyüğü Mervân b. Hakem idi. Ailenin söz sahipleri, idare merkezinin tekrar Hicaz'a geçmesinden korkmaya başlayan Suriye ileri gelenleri ve özellikle Yemen asıllı Kelb kabilesi liderleriyle durumu görüşmek üzere Câbiye'de toplandılar. Kırk gün sürdüğü bildirilen görüşmelerin sonunda II. Muâviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd'in yaşının küçük olması, İbnü'z-

Zübeyr’e karşı iktidar mücadelesinde başarısız kalacağı şeklinde değerlendirildi. Onu destekleyen dayısı Hassân b. Mâlik’in ikna edilmesiyle Mervân’ın halife olması kararlaştırıldı. Hâlid b. Yezîd birinci, bazı liderlerce desteklenen Eşdak da ikinci veliaht tayin edildi (3 Zilkade 64 / 22 Haziran 684); birincisi Humus, diğeri de Dımaşk valisi olarak görevlendirildi. Câbiye’de sağlanan bu ittifak Dımaşk’ta durumun istikrara kavuşmasına yetmedi. Câbiye görüşmelerine katılmaktan son anda vazgeçen Dahhâk b. Kays, İbnü’z-Zübeyr’i desteklediğini açığa vurarak emrindeki kuvvetlerle Mercirâhit denilen yerde karargâh kurdu. Toplantının uzamasından istifade edip Kınnesrîn, Humus ve Filistin ordugâhlarından temin ettiği yardımla gücünü arttırdı.

Câbiye’den dönen Mervân b. Hakem, Dahhâk’ı ikna edemeyince Mercirâhit’te iki taraf arasında yirmi gün süren çok

kanlı bir savaş cereyan etti. Mervân, özellikle Dahhâk’ın Dımaşk’tan ayrılmasının ardından başlattığı isyanla şehirde kontrolü eline geçiren Yezîd b. Ebü’n-Nims’in erzak ve asker desteği sayesinde kesin bir zafer kazandı (Muharrem 65 / Ağustos-Eylül 684). Böylece Mervân bir taraftan Emevî saltanatının devamını, diğer taraftan halifeliğin Mervânî koluna geçmesini sağlamış oldu. Bundan sonra halifelik Emevîler’in yıkılışına kadar onun soyunda kalmıştır.

Kazandığı zaferle Suriye’de kontrolü sağlayan Mervân, İbnü’z-Zübeyr’i destekleyen valiler tarafından terkedilen şehirlere yeni tayinler yaptıktan sonra Mısır’ı İbnü’z-Zübeyr’in elinden almak için harekete geçti. Dımaşk’ta oğlu Abdülmelik’i yerine bırakıp ordusunun başında Mısır üzerine yürüdü ve fazla bir zorlukla karşılaşmadan Mısır’ı ele geçirdi. Oğlu Abdülazîz’i Mısır valiliğinde bırakıp Suriye’ye dönmek için yola çıktı. İbnü’z-Zübeyr tarafından yolunu kesmek için bölgeye gönderilen orduyu da mağlûp ederek Dımaşk’a geldi. Vakit kaybetmeden iki ordu hazırlayıp İbnü’z-Zübeyr’in elinde bulunan Irak ve Hicaz’a yolladı. Hicaz’a Hubeyş b. Delece kumandasında gönderdiği ordu, Medine yakınlarında Rebeze’de İbnü’z-Zübeyr’in ordusu karşısında ağır bir yenilgiye uğradı. Irak’a gönderdiği ordunun başına geçirdiği Ubeydullah b. Ziyâd, Cezîre’ye ulaştığı sırada Mervân’ın ölüm haberini aldı.

I. Mervân, Câbiye görüşmelerinde halifeliği ele geçirebilmek uğruna veliahtlıklarını kabul etmek zorunda kaldığı Hâlid b. Yezîd ile Amr b. Saîd el-Eşdak'ı veliahtlıktan vazgeçmeye zorlamış ve sonunda bunu başarmıştır. Kendisinden sonra peş peşe halifeliğe geçmeleri şartıyla oğulları Abdülmelik ve Abdülazîz'i veliaht olarak tayin etmiştir. Kaynaklarda ölümünün, veliahtlıktan ayrılması için toplum önünde horlayıp küçük düşürdüğü Hâlid b. Yezîd ile annesinin bir komplosu sonucu gerçekleştiği kaydedilmektedir. Buna göre Hâlid'in, babası I. Yezîd'in vefatından sonra Mervân ile evlenmiş olan annesi oğluna yapılan bu hakarete tahammül edememiş ve uyuduğu bir sırada kocasını yastıkla boğarak öldürmüştür. Ancak bazı rivayetlerde onun vebadan öldüğü de kaydedilmektedir. 65 Ramazanında (Nisan 685) ölen I. Mervân on ay gibi kısa bir süre halifelik yapmıştır. Mervân hadisle de meşgul olmuş ve Ebû Hüreyre'den bir hadis mecmuası derlemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 35-43; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Dımaşk 1397, s. 259-261; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 353-355; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VI, 255-300; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 222-228, 285-286; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 256-269; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 358-364, 379-382, 453-455; V, 293-295, 530-612; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Meynard), V, 194-209; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi'l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 75-77; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), III, 1387-1390; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LVII, 224-280; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 145-194; a.mlf., Üsdü'l-ġābe (Bennâ), V, 144-146; İbnü't-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 119; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 476-479; a.mlf., Târîḫu'l-İslâm: sene 61-80, s. 227-234; a.mlf., el-ʿİber (nşr. Selâhaddin el-Müneccid), Küveyt 1948, I, 70-72; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXI, 81-97; Safedî, el-Vâfî, XXV, 434-437; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 668-694, 706-714; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), I, 126, 305-306, 456; a.mlf., Meʾâs̱irü'l-inâfe, I, 124-125; a.mlf., Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 85-86, 152; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), Beyrut 1992, VI,

257-258; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 80-87; Vecdi Akyüz, Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi, İstanbul 1991, s. 120, 147, 163; Ünal Kılıç, Mervan b. el-Hakem (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sâlih el-Hammârine, “Mervân b. el-Ḥakem ve’l-ḫilâfe”, Dirâsât Târîḫiyye, sy. 6, Dımaşk 1401/1981, s. 29-58; Muhammad Hamidullah, “Marwān Ibn al-Hakam et ʿAmr Ibn al-ʿAs, victimes de fausses accusations?”, TKA, XXIV/1 (1986), s. 63-68; H. Lammens, “Mervan I”, İA, VII, 777-778; M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, DİA, X, 162-163.

İrfan Aycan

MERVÂN II

(مروان)

Ebû Abdilmelik Mervân b. Muhammed b. Mervân b. el-Hakem el-Hımâr el-Ümevî el-Ca‘dî (ö. 132/750)

Son Emevî halifesi (744-750).

70-76 (689-695) yılları arasında el-Cezîre'de doğdu. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın kardeşi olan babası uzun yıllar el-Cezîre ve İrmîniye valiliği yapmış, bu görevi sırasında Bizans ve Kafkasya cephelerinde düzenlenen seferlere kumanda etmişti. Annesi Kürt asıllı bir câriyedir. Mervân'ın en meşhur lakabı "Hımâr"ın (eşek) ona savaşlardaki sabrı sebebiyle veya düşmanları tarafından hakaret olarak verildiği bildirilmektedir. Süryânî tarihçilerine göre ise bu lakabı eşek otu / dikeni denilen çiçeği sevmesi dolayısıyla almıştır. Diğer bir lakabı da görüşlerinden etkilendiği hocası Ca‘d b. Dirhem'e nisbetle verilen Ca‘dî'dir.

Mervân'a dair kaynaklarda yer alan ilk bilgi, 105 (723-24) yılında Bizans'a karşı düzenlenen sefere kumanda ederek Konya ve Kemah'ı zaptetmesiyle ilgilidir. Daha sonra Kafkas cephesinde savaşan Mervân, 114'te (732) Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından emrinde savaştığı Mesleme b. Abdülmelik'in yerine el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine tayin edildi. Askerî bakımdan önemli olan bu bölgede kaldığı on iki yıllık süre içinde Hazarlar'a karşı başarılı seferler düzenledi. Askerî teşkilâtlanma ve savaş taktikleri hususunda yenilikler yaptı.

Mervân, Hişâm'ın ölümü üzerine yerine geçen Halife II. Velîd'e gönderdiği biat mektubunda Emevî zihniyetiyle örtüşen bir üslûp kullandı. Kendisini bu önemli göreve getiren Hişâm'ı zalim olarak nitelerken yeni halifeyi överek onun gönlünü aldı. II. Velîd'in, Emevî ailesinden Yezîd b. Velîd'in (III. Yezîd) liderlik yaptığı bir isyan sonucu öldürülmesi, siyasî tecrübesini arttırmış güçlü bir vali ve kumandan olan Mervân'a tahta giden yolu açmış oldu. Mervân, Velîd'in intikamını almak ve onun iki oğlunun halifelik

haklarını savunmak iddiasıyla III. Yezîd'e karşı isyan etti. Ordusunun başında İrmîniye'den ayrılıp el-Cezîre'ye geldi. Ancak Derbend'de vekil bıraktığı Sâbit b. Nuaym ve emrindeki Suriyeli Yemenliler'in III. Yezîd'e biat ettiğini duyunca geri dönmek zorunda kaldı. Suriye'ye götürmek vaadiyle itaatlerini sağladığı isyancı birliklerle Harran'a gitti ve onları terhis ederek Suriye'ye gönderdi. Ardından Suriye üzerine gitmek için hazırlıklarını tamamladığı sırada III. Yezîd'in kendisini el-Cezîre, İrmîniye, Musul ve Azerbaycan valiliğine getirmek istediğini bildiren mektubunu aldı. Teklifi kabul edip isyandan vazgeçti ve Yezîd'e biat etti.

III. Yezîd'in altı ay sonra ölümüyle kardeşi ve veliahdı İbrâhim b. Velîd halife oldu. Mervân, halifeliği sadece Suriye'nin güneyindeki Yemenli kabilelerce tanınan İbrâhim'e biat etmeyip II. Velîd'in çocuklarının halifelik hakkını savunma iddiasıyla tekrar ordusunun başında el-Cezîre'den Kınnesrîn'e yöneldi. Kınnesrîn Kaysîleri ve Velîd'in öldürülmesi yüzünden isyan eden Humus halkının da katılmasıyla sayıları gittikçe artan askerleriyle Dımaşk üzerine yürüdü. Ba'lebek-Dımaşk yolu üzerindeki Aynülcer mevkiinde Halife İbrâhim tarafından gönderilen

Süleyman b. Hişâm'ın Yemenli kabilelerden oluşan ordusunu bozguna uğrattı. Alınan esirlere iyi muamelede bulunan Mervân, Velîd'in öldürülmesine adı karışan iki kişi hariç diğerlerini Velîd'in oğulları adına biat aldıktan sonra serbest bıraktı. Ardından Dımaşk'a hareket etti.

Savaştan sağ kurtulan Süleyman b. Hişâm, İbrâhim ve bazı yakınları, halifeliğin II. Velîd'in oğullarına kalması durumunda babalarının katillerinden intikam alacaklarını düşünerek Mervân Dımaşk'a ulaşmadan Velîd'in hapiste bulunan iki oğlunu öldürmeyi kararlaştırdılar. Süleyman bu kararın uygulanmasının ardından beytülmâldeki malları askerine dağıttı ve İbrâhim'i alıp Kelbîler'in merkezi Tedmür'e kaçtı. Mervân ordusunun başında Dımaşk'a girdiğinde iki kardeşin öldürüldüğünü öğrendi. Bu gelişme Mervân'ı halifeliğe bir adım daha yaklaştırmış oldu. Emevî ailesinden Ebû Muhammed es-Süfyânî, öldürülmelerinden az önce iki kardeşle birlikte olduğunu ve kendisine Mervân lehine vasiyette bulunduklarını söyleyerek ona biatı gündeme getirdi. Bunun üzerine orada bulunanlar Mervân'ı halife ilân ettiler (26 Safer 127 / 7 Aralık 744). II. Mervân göreve başladıktan sonra, II. Velîd'in katlinden sorumlu tuttuğu

Kaderiyye mezhebi mensupları hariç önceden karşısında yer alanların hepsini affetti. Kendisi aleyhine birleşen Abdülmelik evlâdına dostluk gösterdi. Halifelikten vazgeçtiğini açıklayan İbrâhim b. Velîd ile kumandanı Süleyman b. Hişâm'ı da bağışlayarak biatlarını kabul etti. Kendisine karşı olduklarını bildiği bölge halkının desteğini almak ümidiyle Suriye'nin dört büyük şehrine halkın istediği kişileri vali tayin etti.

Bu dostluk gösterisine rağmen II. Mervân, III. Yezîd ve kardeşi İbrâhim b. Velîd'i destekleyen Yemen asıllı kabilelerin merkezi durumundaki Suriye'yi kendisi için tehlikeli buluyordu. Dımaşk'ta işleri yoluna koyduktan sonra kendisini destekleyen Kaysî kabilelerin merkezi olan Harran'a gitti. Hükümet merkezini ve hazineyi de oraya taşıdı. Ancak bu hareketi baştan itibaren Emevî saltanatının devamını sağlayan Suriye'deki Yemen asıllı kabilelerin isyanına sebep oldu. Bu ihtilâf bütün vilâyetlere sıçradı ve iki kabile boyu arasında silâhlı mücadele başladı. Aynı zamanda Emevî hânedanı arasındaki aile birliği bozuldu, onlardan bazıları halifeliği ele geçirmek için bu isyanlara katıldı. Mervân, Harran'da ikametinin üzerinden üç ay bile geçmeden Humus halkının isyan ettiğini öğrendi. Hemen harekete geçerek Kelbîler'in merkezi Tedmür'den yardım alan Humus'u kuşattı. İsyanı bastırdığı sırada bu defa Dımaşk'ta ve Taberiye'de ayaklanmalar oldu. Bu isyanların bastırılmasının ardından Tedmür'de çıkan isyan için harekete geçen Mervân isyancıların barışla teslim olmalarını sağladı. Bu arada veliaht tayin ettiği iki oğlunu Dımaşk'ta Hişâm b. Abdülmelik'in iki kızıyla evlendirdi. Emevî ailesinin bütün mensuplarını düğün merasiminde bir araya getirdi. Bununla muhtemelen Abdülmelik evlâdı ile barışmayı ve aynı zamanda onları destekleyen Yemenli kabilelerin desteğini almayı umuyordu.

II. Mervân Suriye'deki isyanlarla uğraştığı sırada Irak'ta da durum karışıktı. Abdullah b. Muâviye'nin Kûfe'deki isyanının (Muharrem 127 / Ekim-Kasım 744) izleri henüz silinmemişken bu defa III. Yezid'in Irak valisi Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz, Mervân'ın halifeliğini kabul etmeyip onun Irak valiliğine tayin ettiği Nadr b. Saîd'e karşı bir mücadele başlatmıştı. Yine aynı sıralarda Irak'ta Hâricîler'den Sufriyye, Dahhâk b. Kays eş-Şeybânî liderliğinde isyan etmişti. Mervân Irak'a gitmek için yola çıktığı esnada yeni bir isyanla karşılaştı. Ordusunda bulunan Suriyeli askerler Kınnesrîn'den geçerken orada ikamet eden Süleyman b. Hişâm'a biat ettiler

(127/745). Mervân, kısa sürede etrafında büyük bir kuvvet toplayan ve üzerine gönderdiği öncü birliklerini yenen Süleyman'ı Hufaf denilen yerde ağır bir yenilgiye uğrattı; alınan esirlerin büyük kısmını kılıçtan geçirdi. İsyancıların eline düşen Humus'a giderek beş ay kadar süren bir kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi. Ardından muhtemel isyanları önlemek amacıyla Humus, Ba'lebek, Dımaşk, Kudüs ve diğer Suriye şehirlerinin surlarını yıktırdı. 128 (746) yılı yazında Suriye'yi itaat altına aldı.

Bu sırada Irak'taki isyancılar da güçlerini iyice arttırmışlardı. Şehrizor, İrmîniye ve Azerbaycan Hâricîleri'nin de desteğini alan Dahhâk b. Kays, kendisine karşı birleşen Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz ve Nadr b. Saîd'i yenerek Receb 127'de (Nisan 745) Kûfe'yi ele geçirmişti. Dahhâk, bir süre sonra Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'in ve ardından Kınnesrîn'den kaçan Süleyman b. Hişâm'ın Kelb kabilesi mensuplarıyla kendisine katılması sayesinde gücünü daha da arttırarak Musul'u almıştı. Bu sırada Humus muhasarasıyla meşgul olan Mervân onun üzerine oğlu Abdullah'ı gönderdi. Abdullah'ın Nusaybin civarında Hâricîler'e yenildiğini duyunca bizzat harekete geçti. Kefertûsâ'da liderleri Dahhâk'in de öldürüldüğü büyük savaşta Hâricîler'i ağır bozguna uğrattı (128/746). İsyanlarını sürdüren Hâricîler'le şiddetli savaşlar yaptıktan sonra sığındıkları Musul'u kuşatma altına aldı. Dokuz ay süren bu kuşatmanın ardından şehre girdi. Horasan'a kaçanları takip ettirdi. Liderleri Şeybân b. Abdülazîz'i ve pek çok askerini ortadan kaldırıp Irak bölgesinde Hâricî meselesini halletti (129/747).

Öte yandan Basralı Hâricî lideri Ebû Hamza eş-Şârî, 128 (746) yılı hac mevsiminde Mekke'ye giderek Abdullah b. Yahyâ'ya (Tâlibü'l-Hak) biat etmiş ve ikisi Hadramut'a geçip Abdullah'ın halifeliği için biat almaya başlamışlardı. 129'da (747) davet için Mekke'ye gelen Ebû Hamza şehri kontrol altına aldıktan sonra Safer 130'da (Ekim 747) Medine'yi ele geçirdi. Bunun üzerine Mervân Medine'ye bir ordu gönderdi. Ebû Hamza'yı hezimete uğratan bu ordu Mekke'yi de geri aldı. Ebû Hamza öldürüldü. Diğer taraftan Kûfe'de çıkardığı isyan sırasında (Ekim 744) Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz tarafından şehri terketmesi şartıyla serbest bırakılan Abdullah b. Muâviye İran'a gitmiş; mevâlî, Hâricî, Abbâsî ve Emevî taraftarlarından kendisine katılanlarla gücünü arttırıp İsfahan, İstahr, Cibâl, Kirman, Hûzistan ve Kūmis'i ele geçirmişti. Abdullah, yeni Irak valisinin gönderdiği Âmir b. Dubâre tarafından ağır bir yenilgiye

uğratılıncaya kadar davasını sürdürdü (129/747).

Tahta oturduğu andan itibaren cepheden cepheye koşmak zorunda kalan II. Mervân yaklaşık üç yıl içinde el-Cezîre, Irak, Suriye, Mısır ve Arabistan'da kontrolü sağlayarak başşehir Harran'a döndü. Ancak tam bu sırada kendisini ve Emevî hânedanını ortadan kaldıracak büyük bir isyanla karşılaştı. Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın bütün ikazlarına rağmen ilgilenemediği bu tehlike Abbâsî ihtilâl hareketiydi. Horasan bölgesinde Emevîler'e muhalif unsurları bir araya getiren ve bilhassa İranlı mevâlî tarafından desteklenen Ebû Müslim-i Horasânî Ramazan 129'da (Haziran 747) siyah bayrağı açarak Abbâsî isyanını başlattı. Ebû Müslim, II. Mervân ve Irak valisinden ciddi bir yardım alamayan Nasr b. Seyyâr'ın barış tekliflerini reddetti. İki tarafın

kuvvetleri arasındaki çatışmalar sürekli Nasr'ın mağlûbiyetiyle sonuçlandı. Nasr 9 Cemâziyelevvel 130 (15 Ocak 748) tarihinde Horasan valilik merkezi Merv'i, Haziran ayında Nîşâbur'u terketmek zorunda kaldı ve Irak'tan gönderilen kuvvetler ulaşamadan sığındığı Kūmis'i de kaybetti. 131 (749) yılı sona ermeden Abbâsî orduları Horasan'ın tamamını kontrol altına aldılar.

Bir süre sonra Kûfe'yi ele geçiren Abbâsî isyanının liderleri Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ı halife ilân ettiler (12 Rebîülâhir 132 / 28 Kasım 749). Abbâsîler'in ilk halifesi olarak biat alan Seffâh amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah'ı bir ordunun başında Mervân'a karşı gönderdi. Savaş hazırlıklarını tamamlayıp Harran'dan Musul'a hareket eden Mervân, Büyük Zap suyunun sol sahilinde Abbâsî ordusunu karşısında buldu. 2 Cemâziyelâhir 132'de (16 Ocak 750) başlayan ve gün geçtikçe şiddetini arttıran savaş 11 Cemâziyelâhir Cumartesi (25 Ocak) sabahı Mervân'ın ağır hezimetiyle sonuçlandı. Askerî kabiliyetine ve daha büyük bir orduya sahip olmasına rağmen mağlûbiyeti, ordusundaki Mudarî ve Yemenî kabileler arasındaki rekabete ve özellikle Suriyeli askerlerin kendisine kırgınlıklarına bağlanmıştır.

Mervân, kumandan olarak girdiği savaşlarda aldığı bu ilk mağlûbiyetin ardından emrindeki kuvvetlerle Harran'a çekildi, ancak orada da tutunamadı. Kendisini takip eden Abdullah b. Ali'nin önünden kaçarak

Kınnesrîn, Humus ve Dımaşk üzerinden Filistin’e geçti. Kaçışını Mısır istikametinde devam ettirdi ve düşman askerinin yararlanmasını önlemek için geçtiği yerlerdeki ekinleri yaktırdı. Yukarı Mısır’ın Bûsîr köyünde kendisine ulaşan Abbâsî kuvvetleriyle girdiği çatışma sırasında öldürüldü (26 Zilhicce 132 / 5 Ağustos 750). Halifeliği beş yıl on ay sürmüştür. Tarihçiler güzel konuşan bir kişi ve cesur bir savaşçı olarak tanıttıkları son Emevî halifesinin öldürüldüğü sırada elli altıaltmış dokuz yaşları arasında olabileceğini söylemişlerdir. Vâsıt’ta direnen eski Irak valisi Ebû Hâlid İbn Hübeyre’nin de teslim olmasıyla Emevî Devleti tarihe karışmış oldu. II. Mervân ve dönemi hakkında iki doktora tezi yapılmıştır (Daniel Dennet, Marwān Ibn Muhammad, Harvard 1939; Ali Delice, Mervan b. Muhammed ve Emevî Devleti’nin Yıkılışı, 1998, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). II. Mervân, Harran Büyük Camii’ni (Firdevs Camii) genişletmiş ve burada büyük bir saray yaptırmıştır. Yine el-Cezîre eyaletinin merkezi haline getirip ayrı bir divan tahsis ettiği Musul şehrini genişleterek sokaklar açtırmış, surlar, köprüler ve büyük bir cami inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîẖ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Dımaşk 1397, s. 372-409; Ya‘kūbî, Târîẖ, II, 338-349; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), IX, 217-324; Taberî, Târîẖ (Ebü’l-Fazl), VII, 300-458; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 247-251; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, el-Bedʾ ve’t-târîẖ (nşr. Halîl İmrân el-Mansûr), Beyrut 1417/1997, II, 266-275; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteẖab min Târîẖi’l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 99-109; İbn Asâkir, Târîẖu Dımaşḳ, XVI, 338-363; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 223-225; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, V, 321-446; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, XII, 45-49; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, VI, 74-77; a.mlf., Târîẖu’l-İslâm: sene 121-140, s. 16-30, 330-343, 533-537; İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 21-52; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, X, 195; Hudarî, Muḥâḍarât: Ümeviyye, s. 204-208; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 176-233; Abdülmün‘im Mâcid, et-Târîẖu’s-siyâsî li’d-devleti’l-ʿArabiyye, Kahire

1976, s. 308-338; Sa‘dî Ebû Habîb, Mervân b. Muḥammed ve esbâbü suḳūṭi’d-devleti’l-Ümeviyye, Dımaşk 1402/1982; Nebîh Âkıl, Târîḫu ḫilâfeti Benî Ümeyye, Dımaşk 1983, s. 346-386; Abdüşşâfî M. Abdüllatîf, el-ʿÂlemü’l-İslâmî fi’l-ʿaṣri’l-Ümevî, [baskı yeri yok] 1404/1984, s. 208-214, 467-469; Yûsuf el-Iş, ed-Devletü’l-Ümeviyye, Dımaşk 1985, s. 305-337; Vefîk ed-Dakdûkī, el-Cündiyye fî ʿahdi’d-devleti’l-Ümeviyye, Beyrut 1995, s. 131; Abdülazîz es-Seâlibî, Süḳūṭü’d-devleti’l-Ümeviyye ve ḳıyâmu devleti’l-ʿAbbâsiyye (nşr. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1995; Fikret Işıltan, “Mervan II”, İA, VII, 778-780.

Hasan Kurt

MERVÂN b. EBÛ HAFSA

(مروان بن أبي حفصة)

Ebü’s-Sımt (Ebü’l-Heyzâm / Ebü’l-Hendâm) Mervân b. Süleymân b. Yahyâ b. Ebî Hafsa Yezîd (ö. 182/798)

Methiyeleriyle tanınan Arap şairi.

105’te (723) Yemâme’de doğdu ve orada yetişti. Kendisine nisbetle İbn Ebû Hafsa olarak da anıldığı büyük dedesi Ebû Hafsa Yezîd’in Horasan Ya‘kūbîleri ailesinden geldiği söylenir. Ebû Hafsa, Hz. Osman’ın Mervân b. Hakem’e (I. Mervân) hibe ettiği kölelerinden biriydi. Hz. Osman’ın evi sarılıp şehid edildiğinde gösterdiği kahramanlıktan dolayı Ebû Hafsa’yı âzat eden Mervân Medine valisi olunca onu Yemâme haracını toplamakla görevlendirmişti. Genç yaşta şiir söylemeye başlayan Mervân, nesilden nesile halifelere ve devlet büyüklerine methiyeler söylemiş bir aileden gelir. Bir beytinden dolayı Zülkimr lakabıyla anılan ve torunu Mervân el-Asgar’dan ayırt edilmek için Mervân el-Ekber olarak da tanınan şair, bir yakını tarafından Emevî Halifesi Velîd b. Yezîd’e takdim edilmesinden sonra Hz. Ali taraftarı Seyyid el-Himyerî, Di‘bil el-Huzâî gibi şairlere karşı Emevîler’in safında yer aldı; Mervân b. Muhammed’in (II. Mervân) yakın dostları arasına girerek bütün faaliyet ve mücadelelerinde onunla beraber bulundu. 159 (776) yılına doğru Bağdat’a giden Mervân zekâsı sayesinde Abbâsî sarayında itibar gördü. Başta Abbâsî halifeleri Mansûr, Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak ve Hârûnürreşîd ile Abbâsî vezirleri ve Bermekîler olmak üzere zamanın devlet büyüklerine sunduğu methiyeleriyle yüklü bir servet edindi. Özellikle Yemen ve Sicistan valiliklerinde bulunan, cömertliği ve yiğitliğiyle tanınan Ma‘n b. Zâide eş-Şeybânî ile münasebet kuran şair onun vefatına kadar hakkında yazdığı methiyelerle servetini çoğalttı, ölümü üzerine de onun için mersiyeler kaleme aldı. Ma‘n hakkındaki bir övgüsünü aşırı bulan Mansûr ile Mehdî-Billâh’ın, şairi bir yıl saray meclislerine kabul etmedikleri kaydedilir. Hz. Ali taraftarlarına karşı yazdığı yergileriyle Hârûnürreşîd’in ilgisini çekmeye çalıştı. Siyasî içerikli bu şiirlerinde Abbâsîler’in hilâfetteki haklılığını kanıtlamaya büyük

çaba harcamıştır. Aşırı derecede haris ve cimri olup düzensiz bir hayat yaşadığı nakledilen Mervân, muhtemelen Hz. Ali taraftarlarından birinin suikastı sonucunda öldürüldü.

Zamanının çoğunu Yemâme'de geçiren Mervân'da yabancı kültürlerle karışmış Bağdat Abbâsî kültür ve medeniyetinin etkisi belirgin değildir. Bu sebeple şiirleri daha çok çöl şairlerinin geleneğini yansıtır. Zengin ve fasih kelime örgüsü içinde muntazam, âhenkli bir söz dizimiyle duygu ve düşüncelerini hareketli ve hitabete benzer bir hava içinde anlatır. Bu sebeple II. (VIII.) yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve "minberî şiir" adı verilen tarzın önde gelen temsilcilerinden sayılır. Mersiye, hiciv, gazel ve tasvire dair az miktardaki şiirleri hariç tutulursa eserlerinin tamamına yakınını methiyeler oluşturur. Övdüğü kişilerin daha fazla teveccüh ve ihsanına nâil olmak için methiyeleri üzerinde bir yıl çalıştığı kaydedilir. Bu sürenin dört ayının nazım ve telif, dört ayının düzeltme ve süsleme, dört ayının da

usta şair ve eleştirmenlerin incelemesiyle geçtiği, bunun sonucunda beğenildiği takdirde şiirlerini övdüğü kişiye ve halka arzettiği belirtilir. Mervân bu şiirlerinde "havliyyât" ve "münakkahiyyât" adı verilen kasidelerin sahibi olan Züheyr b. Ebû Sülmâ ve Hutay'e gibi külfetli şairlerin geleneğini sürdürmüştür.

İbnü'n-Nedîm'in Mervân b. Ebû Hafsa'ya nisbet ettiği 300 varaklık divan zamanımıza ulaşmamıştır. Kaynaklardan derlenen şiirleri Mervân b. Ebî Ḥafṣa ve şiʿruh (nşr. Kahtân b. Reşîd et-Temîmî, Necef 1972), Şiʿru Mervân b. Ebî Ḥafṣa (nşr. Hüseyin Atvân, Kahire 1973, 1982) ve Dîvânü Mervân b. Ebî Ḥafṣa (şerh ve nşr. Eşref Ahmed Adre, Beyrut 1414/1993) adlarıyla yayımlanmıştır. Ayrıca İsmâil b. İbrâhim b. Hamed es-Semâîl, Şâʿirü'l-Yemâme Mervân b. Ebî Ḥafṣa isimli bir eser kaleme almıştır (Riyad 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA

Şiʿru Mervân b. Ebî Ḥafṣa (nşr. Hüseyin Atvân), Kahire 1982; Dîvânü Mervân b. Ebî Ḥafṣa (nşr. Ahmed Adre), Beyrut 1414/1993; Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn, I, 63-64; III, 355; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve’ş-şuʿarâʾ, II, 763-765; İbnü’l-Mu‘tez, Ṭabaḳātü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 42-53, 391-393; Ebû Abdullah İbnü’l-Cerrâh, el-Varaḳa (nşr. Abdülvehhâb Azzâm - Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1953, s. 44-46; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VIII, 153, 181-182, 225, 243, 257-258, 259-260, 318, 347-349; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve’l-küttâb, s. 190-191; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1415/1994, X, 292-308; XXIII, 150-156; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 396-397, 399; a.mlf., el-Müveşşaḥ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 316-319, 371-372; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü’l-istikāme), s. 234; Ebû Mansûr es-Seâlibî, Leṭâʾifü’l-maʿârif, Kahire 1960, s. 70-74; Ebû İshak el-Husrî, Zehrü’l-âdâb (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1389/1969, I, 366-367; Brockelmann, GAL, I, 74; Suppl., I, 112-113; Sezgin, GAS (Ar.), II/3, s. 213-214; Kahtân b. Reşîd et-Temîmî, Mervân b. Ebî Ḥafṣa ve şiʿruh, Necef 1972; A. H. Harley, “Abu’s-Simṭ Marwān b. Abī Ḥafṣaha Post-classical Arab Poet”, JASB, üçüncü seri, sy. 3 (1937), s. 71-90; J. E. Bencheikh, “Marwān al-Akbar b. Abī Ḥafṣa”, EI² (İng.), VI, 625-626.

Süleyman Tülücü

MERVÂNÎLER

(بنو مروان)

Emevî hânedanının Mervân b. Hakem’le başlayan ve devletin yıkılışına kadar halifeliği elinde tutan ikinci kolu

(bk. EMEVÎLER).

MERVÂNÎLER

(بنو مروان)

Endülüs'te Mâride ve Batalyevs'te hüküm süren bir İslâm hânedanı (868-930).

Hânedana adını veren Mervân b. Yûnus el-Cillîkī, Portekiz'in kuzeyinden gelip Mâride'ye (Merida) yerleşen müvelled (İspanyol asıllı) bir aileye mensuptur. Endülüs Emevî hükümdarlarından II. Abdurrahman zamanında Mâride valisi olan Mervân b. Yûnus Emevî Devleti ile iyi ilişkiler kurdu. Berberî asıllı Mahmûd b. Abdülcebbâr ile İspanyol asıllı Süleyman b. Martin'in çıkardığı bir isyan sırasında öldürüldü ve yerine oğlu Abdurrahman el-Cillîkī geçti (213/828). İktidarını uzun yıllar sürdürmeyi başaran Abdurrahman, 254'te (868) Endülüs Emîri I. Muhammed'e isyan edip bağımsız hareket etmeye kalkışınca Mâride Endülüs Emevî kuvvetleri tarafından kuşatılıp ele geçirildi. Abdurrahman ve ailesi Kurtuba'ya (Cordoba) götürüldü. 261'de (875) oradan kaçarak taraftarlarıyla beraber Mâride'nin güneydoğusundaki Kal'atü'l-haneş'e (Alange) sığınan Abdurrahman bir süre kuşatıldıktan sonra teslim olmak zorunda kaldı. Bu olayın ardından küçük bir yerleşim merkezi olan Batalyevs'te (Badajoz) ikamete mecbur edildi. Birkaç ay sonra Batalyevs'i tahkim edip yeniden isyan teşebbüsünde bulundu. Endülüs Emevî kuvvetleri üzerine gelince Kerker (Cárcar) Kalesi'ne sığındı. Burada bir başka âsi müvelled lider Sa'dûn b. Âmir es-Sürunbâkî ile Asturias-Leon Kralı III. Alfonso'nun desteğini alarak Emevî ordusunu bozguna uğratmayı başardı. Ordu kumandanı Hâşim b. Abdülazîz esir alınıp III. Alfonso'ya gönderildi. Batalyevs'te hâkimiyet kuran Abdurrahman, 263'te (877) Endülüs Emevî veliahdı Münzir'in saldırıları karşısında Asturias Krallığı'na sığındı. 271 (884-85) yılında tekrar Batalyevs'e dönüp Endülüs Emevî birlikleriyle mücadeleye başladı ve Endülüs Emevî emîrlerinin zaafından istifade ederek hâkimiyet sahasını genişletti.

Endülüs Emevî Emîri I. Muhammed, Abdurrahman'ın Leble (Niebla), Ükşûnübe (Ocsonoba) ve Bâce'ye (Beja) saldırıp İşbîliye (Sevilla)

sınırlarına dayanması üzerine bazı şartlar dahilinde Batalyevs'te hüküm sürmesine izin verdi. Abdurrahman b. Mervân, Endülüs Emevî emîrleri Münzir (886-888) ve Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman (888-912) döneminde de onlara tâbi olarak hüküm sürdü. Berberî asıllı bir âsi olan Muhammed b. Tâkīt el-Masmûdî ile savaşırken Endülüs Emevî kuvvetleri kendisine yardımcı oldu.

Yaptırdığı cami, saray ve bahçelerle Batalyevs'i güzel bir şehir haline getiren Abdurrahman'ın ölüm tarihi bilinmemektedir. Yerine geçen oğlu Mervân iki ay kadar hânedanın başında kaldıktan sonra vefat edince torunu Abdullah Batalyevs'te idareyi ele aldı. Bâce hâkimi Saîd b. Mâlik, Yahyâ b. Bekir ve İbn Ufeyr gibi mahallî idarecilerle bölgedeki müvelled hareketinin liderliği için mücadele eden Abdullah'ın 311'de (923) öldürülmesi üzerine yerine oğlu Abdurrahman geçti. Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman 317'de (929) Batalyevs'i kuşattı ve ertesi yıl şehri ele geçirdi. Abdurrahman b. Abdullah el-Mervânî ailesiyle birlikte Kurtuba'ya götürüldü, yerine merkezden yeni bir vali tayin edildi. Böylece Mervânîler hânedanı sona ermiş oldu.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, s. 100-102; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, II, 622-623, 630; a.e. (nşr. İsmâil el-Arabî), Rabat 1990, III, 32-33, 75; a.e. V (nşr. P. Chalmeta Gendrón - F. Corriente), Madrid 1976, s. 64, 67-70, 76-79, 121, 161-162, 179; Bekrî, el-Mesâlik, II, 906-907; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VII, 288-289, 306, 310-311, 416, 420; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 102-103, 105, 135, 185, 202; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 22-23; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 133-134; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 93; F. Codera, "Los Benimeruán en Mérida y Badajoz", Estudios críticos de historia árabe-española, Zaragoza-Madrid 1903-17, IX, 48 vd.; E. Lévi-Provençal, España musulmana (711-1031): Historia de España, Madrid 1950, IV, 193-196, 243-244, 275, 280; a.mlf., "ʿAbd al-Raḥmān b. Marwān", EI² (İng.), I, 85; Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-

Endelüs: Mine’l-fetḥ ilâ bidâyeti ʿahdi’n-Nâṣır, Kahire 1408/1988, s. 300 vd., 307, 313, 330, 338-339; a.e.: el-Ḫilâfetü’l-Ümeviyye ve’d-Devletü’l-ʿÂmiriyye, Kahire 1408/1988, bk. İndeks; C. F. Seybold - [A. Huici-Miranda], “Baṭalyaws”, EI² (İng.), I, 1092.

Jorge Lırola

MERVÂNÎLER

(بنو مروان)

983-1085 yılları arasında Meyyâfârikīn (Silvan) merkez olmak üzere Diyarbekir ve çevresinde hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Mervânîler'in kurucusu Bâd (Bâz) lakaplı Ebû Şücâ Abdullah Hüseyin'dir. Kaynaklarda önceleri çobanlık yaptığı bildirilen Bâd'ın (Rûzrâverî, III, 83-84; a.g.e., [İng. trc.],

VI, 84-85; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, s. 49-50) ilk siyasî faaliyetleri Bağdat'a hâkim olan Şiî Büveyhîler'in emîri Adudüddevle'ye karşı olmuştur. Bâd, Bizans'ın bölgedeki iktidar boşluğunu iyi değerlendirerek Erciş'i ele geçirdi (367/978'den sonra) ve bölgedeki bazı şehirleri yağmaladı. Bâd'ın Büveyhîler'e karşı neden isyan ettiği hakkında bilgi yoktur. Ancak Bağdat'a hâkim olarak Abbâsî halifelerini baskı altında tutan ve bu yüzden Bizans'a ve Ermeniler'e karşı gerçekleştirdikleri cihad harekâtında Abbâsîler'in desteğinden yoksun kalan Diyarbekir bölgesindeki halka yardım amacıyla böyle bir harekâta giriştiği söylenebilir. Ayrıca Bâd'ın Bağdat'ı alarak Büveyhîler'i oradan uzaklaştırmak istediği de bilinmektedir.

Adudüddevle'nin ölümünden (Şevval 372 / Nisan 983) sonra Bâd Diyarbekir bölgesine inerek Meyyâfârikīn'i aldı ve Mervânîler adıyla anılacak olan devletin temellerini attı (373/983). Ardından Âmid, Nusaybin, Cizre ve Ahlat taraflarını ele geçirdi. Büveyhîler'den Samsâmüddevle'nin gönderdiği iki orduyu da yenen Bâd 373 (984) ilkbaharında Musul'a hâkim oldu. Samsâmüddevle ile yaptığı antlaşma sonucunda Diyarbekir'in tamamına ve Tûr Abdîn bölgesinin batı taraflarına hâkim oldu.

Bâd'ın Hamdânoğulları ile Musul hâkimiyeti hususunda giriştiği mücadelede ölmesi üzerine (380/990) yanında bulunan yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân, etrafına topladığı bir grup askerle Bâd'ın hâkimiyetindeki Hısnıkeyfâ'yı (Hasankeyf) ele geçirdi. Aynı yıl Meyyâfârikīn'i ve Diyarbekir bölgesinin birçok kalesini zaptetti (380/990). Bâd'ın temellerini

attığı devlet Ebû Ali Hasan'ın babasının adına nisbetle Mervânîler diye anılmıştır. Ertesi yıl Hamdânîler'le yaptığı mücadeleyi kazanarak hâkimiyet sahasını genişletti. Ebû Ali'nin diğer müslüman emirliklerle birlikte cihad harekâtına girişmesinden çekinen Bizanslılar 382'de (992) Mervânîler'le on yıllık bir antlaşma imzalamak zorunda kaldılar (Rûzrâverî, III, 247; İbnü'l-Ezrak el-Fârikî, s. 61).

Ebû Ali'nin öldürülmesiyle (387/997) yerine kardeşi Ebû Mansûr Mümehhidüddevle Saîd geçti. Mümehhidüddevle'ye de kardeşi Nasrüddevle Ahmed halef oldu (401/1011). Büveyhîler, Fâtımîler ve Bizans İmparatorluğu Ahmed'e elçiler gönderip onu Diyarbekir emîri olarak tanıdılar (İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, s. 103). Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh, Diyarbekir'in menşuru ile birlikte "Nasrüddevle" lakabını da vererek Ahmed'in emirliğini tanıdı (403/1013). Nasrüddevle 415'te (1024) Âmid'i, ertesi yıl Urfa'yı emirliğin topraklarına kattı.

Mervânîler'le Büyük Selçuklular arasındaki ilişkiler Tuğrul Bey zamanında başladı. Diyarbekir ve Musul bölgesinde yağmalar yapan Arslan Yabgu'ya bağlı Oğuzlar'ın (Yabgulular) faaliyetlerinden şikâyetçi olan Nasrüddevle bu vesileyle haberleştiği Tuğrul Bey ile dostane münasebetler kurdu ve Büveyhîler adına okuttuğu hutbeyi Tuğrul Bey adına okutmaya başladı (441/1049). Bizans İmparatoru Konstantinos'un ricasıyla, Selçuklular'ın elinde esir bulunan Gürcü Prensi Liparit'in Sultan Tuğrul Bey tarafından serbest bırakılmasını sağladı. Nasrüddevle zamanında Diyarbekir bölgesi tarihinin en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Ticarî ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazandı; onun sarayı âlim ve şairlerle doldu.

Nasrüddevle 453'te (1061) vefat edince yerine oğlu Nizâmeddin Ebü'l-Kāsım Nasr geçti. Ancak bir müddet sonra Sultan Tuğrul Bey'in desteğini alan kardeşi Said onun emirliğine karşı çıktı. Sultanın Sâlâr-ı Horasan emrinde gönderdiği 5000 kişilik bir ordu Meyyâfârikīn üzerine yürüdü. Mervânî Veziri Fahrüddevle İbn Cehîr iki kardeş arasındaki gerginliği bertaraf ederek Âmid'in yönetimini Said'e bıraktırdı (454/1062). Ancak Nizâmeddin 455'te (1063) Âmid'e girip şehre yeniden hâkim oldu. Saîd de isyankâr tavrından vazgeçerek bir köşeye çekildi.

Malazgirt Muharebesi sırasında Mervânîler'in hâkimiyetindeki Diyarbekir

bölgesinden 10.000 kadar gönüllü Selçuklu ordusuna katılmıştı. Bu zaferden sonra Ahlat ve Malazgirt Selçuklu hâkimiyetine geçti. Bizans İmparatoru Mikhail'in, Melikşah'ın büyük önem verdiği Anadolu akınlarının durdurulması için Meyyâfârikīn'e elçi göndermesi (464/1072), imparatorun Selçuklular'la yapmayı düşündüğü barışa Mervânoğulları'nın desteğini sağlamak istediğini göstermektedir.

472'de (1080) ölen Nizâmeddin'in yerine büyük oğlu Nâsırüddevle Mansûr geçti. Dirayetsiz bir yönetim ortaya koyan Mansûr, bir müddet sonra halkın sevgisini kazanan babasının veziri Enbârî'yi görevden alarak yerine hıristiyan bir hekim olan Ebû Sâlim'i tayin etti. Fahrüddevle ile oğlu Amîdüddevle, Ebû Sâlim'in Diyarbekir'de sebep olduğu iktidar boşluğu, hıristiyanların müslümanlar üzerindeki baskıları ve bölgenin doğrudan merkeze bağlanması gerektiği konusunda Sultan Melikşah'ı bilgilendirip buradaki zenginliklerden de bahsederek onu bölgeyi alması için teşvik ettiler. Melikşah, 476'da (1083) Fahrüddevle Muhammed b. Cehîr emrindeki bir orduyu Diyarbekir'e gönderdi. Fahrüddevle, oğlu Zaîmüddevle Ebü'l-Kāsım'ı Âmid'i zaptetmek için görevlendirip kendisi Meyyâfârikīn üzerine yürüdü. 3 Safer 478'de (31 Mayıs 1085) Âmid, 6 Cemâziyelevvel 478'de (30 Ağustos 1085) Meyyâfârikīn ele geçirildi. Bunu diğer şehirler takip etti. Böylece Mervânîler hânedanı ortadan kalkmış oldu. Son Mervânî emîri Nâsırüddevle Mansûr, Sultan Melikşah'ın ölümünden sonra başlayan iktidar boşluğundan istifade ederek bölgeyi tekrar alıp Mervânî Devleti'ni ihya etmek için çaba sarfettiyse de Büyük Selçuklu tahtını ele geçirmeye çalışan Tutuş'un müdahalesiyle karşılaştı. Tutuş Diyarbekir bölgesini zaptedip (486/1093) Mansûr'u esir aldı, ardından veziri İbn Bedî'in aracılığıyla serbest bırakılıp Cizre'ye dönmesine müsaade etti. Mansûr Muharrem 489'da (Ocak 1096) ölünceye kadar burada kaldı.

Mervânîler'den günümüze ulaşan paraların tamamı gümüşten darbedilmiştir. Bir kısmı yayımlanan bu sikkelerden emirliğin Meyyâfârikīn, Âmid, Cizre, Düneysir, Nusaybin, Ahlat ve Erzen şehirlerine hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Mervânîler zamanında Diyarbekir bir ilim merkezi haline gelmişti. Bir uç (sugūr) eyaleti olan bölge hatip, şair ve din âlimleriyle şöhret bulmuştu. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Abdullah el-Kâzerûnî, Ebû Abdullah el-Baradânî, Ebû Abdullah Hüseyin b.

Seleme, Ebû Ali Hasan b. Ali el-Âmidî, Ebü'l-Hasan el-Mağribî, Ebû Nasr el-Menâzî, İbnü't-Tarîf, İbnü'l-Masîr, İbn Sevdâvî, Ubeydullah b. Ferrâ, İbnü'ş-Şıhne, Ebü'l-Ganâim, Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî, Ebü'l-Hasan b. Gāzî, İbn Nübâte el-Hatîb. Emevîler ve

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde Hâricî fikirleri benimsemiş olan Diyarbekirliler IX. asırdan itibaren Hanbelî ve Mâlikî, Selçuklu hâkimiyetinden itibaren de Hanefî mezheplerini kabul ettiler; Mervânîler devrinde ise Abbâsî halifelerinin desteğiyle Şâfiîliğin yerleşmeye başladığı görülmektedir. Nasrüddevle zamanında Şâfiî fakihi Ebû Abdullah Muhammed b. Beyân el-Kâzerûnî Diyarbekir'e giderek mezhebini yaymaya başlamıştı. İbnü'l-Esîr, Şâfiî mezhebinin bölgede onun döneminde yerleştiğini söyler (el-Kâmil, IX, 67). Hanbelî fakihi Ebü'l-Hasan Ali el-Âmidî aslen Bağdatlı olmasına rağmen Halife Kāim-Biemrillâh'ın isteği üzerine 450 (1058) yılında Âmid'e giderek ölümüne (467/1074) kadar burada ders vermiştir. Âmid'deki Mesûdiye Medresesi'nde bulunan 590 (1194) tarihli kitâbede şehirde dört mezhep fakihinin ders verdiği zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Oxford 1921, III, 83-84, 247; a.e.: Continuation of the Experiences of the Nations (trc. D. S. Margoliouth), Oxford 1921, VI, 84-85; Azîmî, La chronique abrégée d'Al-Azīmī (nşr. Cl. Cahen, JA, CCXXX [1938] içinde), s. 358-448; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Beyrut 1974, s. 49-52, 59-61, 82, 103; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 324-330; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), I, 160; IV, 212-213; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162), (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 55-57, 90, 100-103, 109-110; İsmâil Galib, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1312, s. 364-372; M. van Berchem - J. Strzygowski, Amida, Heidelberg 1910, s. 22-

37; M. Halil Yinanç, Türkiye Tarihi, Selçuklu Devri I: Anadolu'nun Fethi, İstanbul 1944, s. 137-150; a.mlf., "Diyarbekir", İA, III, 610-613; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, bk. İndeks; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 299-301; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, I, 160-161; Abdürrahim Tufantoz, Mervanoğulları: 380-478/990-1085 (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; H. F. Amedroz, "The Marvānīd Dynasty at Mayyāfāriqīn in the Tenth and Eleventh Centuries A.D.", JRAS (1903), s. 123-154; K. V. Zetterstéen, "Mervânîler", İA, VII, 780-781; V. Minorsky, "Meyyâfârikîn", a.e., VIII, 198-199; Carole Hillenbrand, "Marwānids", EI^{2} (İng.), VI, 626-627; H. Bowen, "Naṣr al-Dawla", a.e., VII, 1017-1018.

Abdürrahim Tufantoz

MERVE

(bk. SAFÂ ve MERVE).

MERVERRÛZÎ, Ebû Ali

(أبو علي المروروّذي)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî (ö. 462/1069)

Şâfiî müctehidi ve kadı.

Şâfiî ulemâsı arasındaki şöhretine rağmen hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Nisbesinden, Horasan bölgesinde Murgāb nehrinin yukarı kısmında küçük bir şehir olan Merverrûzlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu şehir kısaca Merrûz şeklinde telaffuz edildiğinden nisbesi Merrûzî olarak da kaydedilmektedir. Kadılık yapmasından dolayı daha çok Kadı Hüseyin diye tanınmıştır. Çağdaşı Ebû Âsım el-Abbâdî (ö. 458/1066), Şâfiî ulemâsının biyografisine dair eserinde kendisinden birkaç kelimeyle söz ederek onun "ilmin süsü" ve derin kavrayış sahibi olduğunu belirtir. Kendisine en yakın müelliflerden Şâfiî fakihi ve tarihçi Abdülgāfir el-Fârisî (ö. 529/1135) Merverrûzî'yi "Horasan fakihi" diye niteleyerek Nîşâbur'da hadis tahsil ettiğini, çağının onunla tanındığını; künyesini Ebû Muhammed olarak kaydeden Sem'ânî ise devrinin imamı olduğunu, kendisinden dolayı Merverrûz'un ulemâ yatağı ve fukaha uğrağı haline geldiğini kaydeder. Sonraki kaynaklarda zikredildiğine göre Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'den fıkıh okudu ve önde gelen talebeleri arasında yer aldı. Ebû Nuaym Abdülmelik b. Hasan el-İsferâyînî, Ebû Bişr Ahmed b. Muhammed el-Herevî ve başkalarından hadis rivayet etti. Başta fıkıh olmak üzere dinî ilimlerde uzmanlaştı, bölgede adını duyurdu. Kaynaklarda muhakkik ve müdekkik bir âlim olduğu, "Habrü'l-ümme" (ümmetin büyük âlimi) lakabıyla anıldığı kaydedilir. Yetiştirdiği talebeler arasında İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Abdurrahman b. Me'mûn el-Mütevellî, Ferrâ el-Begavî, Hasan b. Abdullah en-Nîhî, Ebü'l-Fazl Abdülkerîm b. Yûnus el-Ezcâhî, Sa'd b. Abdurrahman el-Esterâbâdî, Abdürrezzâk b. Hassân el-Menîî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed es-Serahsî gibi âlimler bulunmaktadır. Merverrûzî 23 Muharrem 462 (11 Kasım 1069) tarihinde Merverrûz'da vefat etti.

Merverrûzî, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihad yapan “ashâbü’l-vücûh” müctehidlerden sayılmakta, et-Taʿlîḳa’sında da görüldüğü üzere kendisinden mezhebin diğer önde gelen âlimlerinin görüşlerine aykırı ictihadlar nakledilmektedir (bazı görüşleri için bk. Sübkî, IV, 359-365). Nevevî’nin kaydettiğine göre müteahhir Horasan ulemâsının eserleriyle (Mütevellî’nin et-Tetimme ve et-Tehẕîb’i, Cüveynî’nin Nihâyetü’l-maṭlab’ı gibi) Gazzâlî’nin kitaplarında “kadı” kelimesi mutlak olarak kullanıldığında Ebû Ali el-Merverrûzî, Irak Şâfiî ulemâsının kitaplarında ise Ebû Hâmid Ahmed b. Bişr el-Merverrûzî kastedilir. Buna karşılık İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî Ebû İshak eş-Şîrâzî ve Iraklı âlimlerin fıkıhla ilgili hususlarda mutlak olarak kadı kelimesiyle Ebü’t-Tayyib et-Taberî’yi, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî ve Horasanlı âlimlerin ise Ebû Ali el-Merverrûzî’yi kastettiklerini belirtir.

Eserleri. 1. et-Taʿlîḳa (et-Taʿlîḳu’l-kebîr). Mezhepler arası mukayeseli bir fıkıh kitabı olup İmam Şâfiî’nin öğrencisi Müzenî’nin el-Muḫtaṣar’ının geniş bir şerhidir. Müellif, eserinin ilmin önemi, Şâfiî ve önde gelen talebeleri, taklid ve icmâ konularını kapsayan girişinde ilimde derinleşen üç kişinin bulunduğunu söyler; Mâlik’in ahbârda güçlü, re’y ve istinbatta zayıf, Ebû Hanîfe’nin re’y ve istinbatta güçlü, ahbârda zayıf, Şâfiî’nin ise her iki alanda da güçlü olduğunu ve bu sebeple onun mezhebini seçtiğini belirtir.

Merverrûzî, İmam Şâfiî ve öğrencileriyle daha sonraki Şâfiî ulemâsı yanında Ebû Hanîfe ve talebeleri, Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Evzâî, İbn Şihâb ez-Zührî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Sevr, Hasan-ı Basrî, İshak b. Râhûye ve diğer birçok âlimin görüş ve delillerine yer vermiş, eleştirilerde bulunarak kendi kanaatini belirtmiştir. Kitap, özellikle İmam Şâfiî ve öğrencilerinden nakledilen görüş ve rivayetlerin değerlendirilmesi bakımından önem taşır. Nevevî bu eserin çok faydalı ve ayrıntılı bilgiler ihtiva ettiğini, fakat nüshaları arasında farklılıklar bulunduğunu belirtirken İsnevî, Merverrûzî’nin birbirinden farklı iki Taʿlîḳ’i olduğunu söyler ve bunun onu yazan öğrencilerin ihtilâflarından kaynaklandığına işaret eder. İbn Hallikân’dan naklen müellifin, öğrencisi Ebü’l-Feth Sehl b. Ahmed el-Ergiyânî için söylediği, “Hiç kimse onun gibi benim tarîkime (mezhep imamının görüşünü tesbitte yol ve yöntem) ta‘likte bulunamadı; bana ait iki Taʿlîḳ vardır” sözünü buna delil gösterir (Ṭabaḳāt, I, 408; İbn Hallikân, II,

434; burada sondaki ifade yoktur). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (III. Ahmed, nr. 718) ve tahâretle kısmen namaz bahislerini kapsayan I. cilde ait tek nüsha Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd tarafından neşredilmiştir (I-II, Mekke, ts. [1416/1995]). 2. el-Fetâvâ. Fukaha arasında meşhur olup bir nüshası Bibliothèque Nationale'de kayıtlıdır (nr. 983). 3. Şerḥu Fürûʿi İbni'l-Ḥaddâd. İbnü'l-Haddâd el-Kinânî'nin eserine yazdığı şerhtir. 4. Ṭarîḳatü'l-ḫilâf. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de yazma bir nüshası bulunan eseri (Brockelmann, GAL Suppl., I, 669) Muhammed en-Necîmî'nin neşre hazırladığı kaydedilmektedir (et-Taʿliḳa, neşredenlerin girişi, I, 72). 5. Esrârü'l-fıḳh. 6. Şerḥu Telḫîṣi İbni'l-Ḳās (tamamlanmamış). İsnevî son iki kitabın kendisinde bulunduğunu söyler.

BİBLİYOGRAFYA

Merverrûzî, et-Taʿlîḳa (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Mekke, ts. (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz), neşredenlerin girişi, I, 59-73; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 112; Abdülgāfir el-Fârisî, Târîḫu Nîsâbûr: el-Münteḫab mine's-Siyâḳ (nşr. M. Kâzım el-Mahmûdî), Kum 1362 hş., s. 305; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 262; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 131,132; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 492; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 164; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 134, 433-434; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 260-262; Sübkî, Ṭabaḳāt, IV, 356-365; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 407-408; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 244-245; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), s. 234; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, III, 310; De Slane, Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1883-95, s.197-198; Brockelmann, GAL, I, 484; Suppl., I, 669; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 644; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 214-215.

Ahmet Özel

MERVERRÛZÎ, Ebû Hâmid

(أبو حامد المرورّوذي)

Ebû Hâmid Ahmed b. Bişr b. Âmir el-Âmirî el-Merverrûzî (ö. 362/973)

Şâfiî müctehidi ve kadı.

Benî Âmir kabilesine mensup olup Horasan bölgesinde Murgāb nehrinin yukarı kesimindeki Merverrûz (Mervürrûz) şehrinde doğdu; bu yere kısaca Merrûz denildiğinden nisbesi Merrûzî olarak da anılır. Bazı kaynaklarda Mervezî şeklinde zikredilirse de bu nisbe Murgāb'ın aşağı kısmında daha büyük bir şehir olan Merv ile (Mervüşşâhicân) ilgilidir. Şîrâzî ve İbn Hallikân'ın baba adını Âmir, dede adını Bişr şeklinde göstermeleri yanlıştır. Memleketinde ve İsferâyin'de tahsil gördükten sonra öğrenimini Basra'da sürdürdü. Kaynaklarda hocalarından Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed el-Mervezî ve Ebû Ali Hüseyin b. Sâlih İbn Hayrân'ın adları geçer. Ebû Hayyân et-Tevhîdî onun Ebü'l-Hasan İbnü'l-Kattân'ın (Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî) meclisinde bulunduğunu kaydeder (el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir, VIII, 124).

Basra'ya yerleşen Merverrûzî öğretimle meşgul oldu ve muhtemelen burada bir süre kadılık görevinde bulundu. Bundan dolayı "kadı" lakabıyla anılır. Kaynaklarda Şâfiîler'in önde gelen âlimlerinden olduğu belirtilerek ilim ve saygınlığından söz edilmekte, çeşitli konulardaki görüşleri yanında hikmetli sözlerine yer verilmektedir. Önde gelen talebelerinden Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin bildirdiğine göre Muʻtezile ulemâsından İbn Mugallis ile münazara yapmış (a.g.e., VI, 35-36), Vezir Ebü'l-Ferec İzzüddevle Muhammed b. Abbas'ın meclislerinde tartışmalara katılmıştır (Meṯâlibü'l-vezîreyn, s. 151). Yine Ebû Hayyân et-Tevhîdî onun siyer ve ahbâr konusunda derin bilgi sahibi, hâfızası güçlü, istinbat ve cedelde mâhir olduğunu belirtir (el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir, II, 11). Merverrûzî, mezhep imamının usul ve kaidelerine bağlı kalarak ictihad yapan fıkıh âlimlerinden (ashâbü'l-vücûh) kabul edilir. Birçok öğrencisi arasında Ebû Muhammed el-İstahrî, Ebü'l-Kāsım ed-Dîneverî, Ebü'l-Feyyâz Muhammed b. Hüseyin

el-Basrî, İbn Ebû Hâmid et-Tûsî, Ebû İshak el-Mihrânî, Ebû Ömer el-Bistâmî, Ebû Ali el-Hemedânî gibi âlimlerin adı geçmektedir. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, 360 (971) yılında Bağdat'ta Merverrûzî'nin meclisinde filozof Ebü'l-Hasan el-Âmirî'yi gördüğünü kaydeder (a.g.e., III, 93). Yine Ebû Hayyân'ın belirttiğine göre hayatının sonlarına doğru iki yıl Bağdat'ta kalan Merverrûzî tekrar Basra'ya döndü ve burada vefat etti. Ebû Muhammed künyeli fakih ve edip bir oğlu olduğu zikredilir.

Ebû Hayyân hocasının fıkıh, kelâm, tasavvuf ve diğer konulardaki görüş ve rivayetlerine el-Beṣâʾir ve'ẕ-ẕeḫâʾir adlı eserinde geniş yer verir (I, 89-90, 147-148; II, 47-48, 116-117, 236; III, 152, 173; IV, 229, 234; V, 73-74, 126; VI, 149-150, 193-194; VII, 178, 245, 262-263; VIII, 137). Fıkhın temelinin Resûlullah'ın sünnetini bilmek, söz ve fiillerinden hüküm çıkarmak olduğunu söyleyen Merverrûzî hadisten çok kıyas, re'y ve istihsana başvurması sebebiyle Ebû Hanîfe'yi eleştirerek iki öğrencisi Şeybânî ile Ebû Yûsuf ve bunların devletle ilgileri olmasaydı mezhebinin silinip gideceğini ileri sürer (a.g.e., VII, 62). Tasavvuf ehlinin zühd anlayışını da tenkit ederek zühdün kudret ölçüsünde emir ve nehiylere uymak, havf ve recâ arası bir durumda bulunmak ve hayır konusunda iyi niyetle kalbi ıslaha çalışmaktan ibaret olduğunu belirtir (a.g.e., I, 203). Genelde fıkıh ulemâsına karşı müsamahalı bir tutum izlerken kelâmcıları şiddetle eleştirir ve onları Allah'ın diniyle oynamak ve şüpheleri yaymakla itham eder (a.g.e., VII, 63).

Nevevî, künye benzerliği olan Ebû Hâmid el-İsferâyinî'nin mezhep kaynaklarında "şeyh", Merverrûzî'nin ise "kadı" lakabıyla anıldığını, el-Müheẕẕeb (Şîrâzî) ve er-Ravża'da (Nevevî) çokça anılmasına karşılık Gazzâlî'nin el-Vasîṭ, el-Vecîz ve Şîrâzî'nin et-Tenbîh'inde zikredilmediğini belirtir. Nevevî ayrıca, "kadı" kelimesinin Horasan ulemâsının eserleriyle Gazzâlî'nin kitaplarında mutlak olarak zikredilmesi halinde Ebû Ali el-Merverrûzî'nin, Irak Şâfiî ulemâsının kitaplarında zikredilmesi halinde ise Ebû Hâmid el-Merverrûzî'nin kastedildiğini söyler.

Eserleri. Kaynaklarda Merverrûzî'nin el-İşrâf ʿalâ uṣûli'l-fıḳh, el-Câmiʿu'ṣ-ṣaġīr, Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî ve

el-Câmiʿu'l-kebîr (el-Câmiʿ fi'l-mez̠heb) adlı eserleri kaleme aldığı belirtilir. Nevevî ve İsnevî son kitabın değerli bir eser olduğunu söylerken Sübkî'nin naklettiğine göre Ebû Hafs el-Mutavviî de el-Müz̠heb fî z̠ikri şüyûḫi'l-mez̠heb adlı eserinde bu kitabın Şâfiî fıkhının meselelerini çözmede temel kaynak, mezhebin usul ve fürûunu, nas ve vecihlerini toplayan önemli bir çalışma olduğunu kaydeder. Bu eserlerin günümüze ulaşmamasına karşılık Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin rivayet ettiği, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali arasında Sakīfe'de olanlarla ilgili mektuplaşmayı içeren bir risâle Ebû Hayyân'ın üç risâlesi içinde Risâletü's-Saḳīfe başlığıyla yayımlanmıştır (S̠elâs̠ resâʾil, nşr. İbrâhim el-Keylânî, Dımaşk 1951, s. 5-26). Ancak İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa'da naklettiği bu risâlenin (X, 271-285) aslında Ebû Hayyân'a ait olduğunu, el-Beṣâʾir'de kendi görüşlerini birçok yerde hocasına nisbet ettiği gibi bu risâleyi de ona nisbet ettiğini ileri sürer (X, 285-287).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 268; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, Mes̠âlibü'l-vezîreyn (nşr. İbrâhim el-Kîlânî), Dımaşk 1961, s. 137, 151, 191, 192, 313; a.mlf., el-Beṣâʾir ve'z̠-z̠eḫâʾir (nşr. Vedâd el-Kādî), Beyrut 1408/1988, I-VIII, tür.yer.; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 76; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 114; Nevevî, Tehz̠îb, I/2, s. 164, 211; a.mlf., el-Mecmûʿ, I, 70; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 132; İbn Ebü'l-Hadîd, Şerḥu Nehci'l-belâġa (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, X, 271-287; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 69; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 12-13; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 377-378; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 137-138; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 86-87; Sezgin, GAS, I, 497; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 156-157; M. Cevâd Hüccetî Kirmânî, "Ebû Ḥâmid Merverrûdî", DMBİ, V, 321-322.

Ahmet Özel

MERVEZÎ, Ahmed b. Ali

(أحمد بن علي المروزي)

Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Saîd el-Mervezî el-Kureşî (ö. 292/905)

Hadis hâfızı.

Muhtemelen 202 (816-17) yılında doğdu. Aslen Mervli olup Ebû Bekir el-Mervezî diye tanınır. Ümeyyeoğulları'nın mevlâsı olduğu için Ümevî veya Kureşî nisbeleriyle de anılır. Kendisiyle aynı dönemde yaşayan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Mervezî ile zaman zaman karıştırılmıştır (Sezgin, I, 317). Merv'den Bağdat'a göç ettiği ileri sürülmüş, Bağdat, Humus ve Dımaşk'ta muhaddislerden hadis almıştır. Hocaları arasında Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ali b. Ca'd, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ahmed b. İbrâhim el-Mevsılî, Bündâr diye meşhur olan Muhammed b. Beşşâr gibi muhaddisler yer almış; kendisinden Taberânî, Nesâî, Ebû Avâne, İbn Cevsâ, aynı zamanda eserlerinin râvisi İbnü'n-Nâsıh ve diğerleri hadis rivayet etmiştir. Humus'ta kadılık, Dımaşk'ta Ebû Zür'a Muhammed b. Osman el-Kādî'nin yerine kadı nâibliği (veya kadılık) görevlerinde bulunan Mervezî (Mizzî, I, 408; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 528) hayatının son yıllarını geçirdiği Dımaşk'ta 15 Zilhicce 292'de (18 Ekim 905) vefat etti ve Kadı Ebû Hafs Ömer b. Hasan'ın kıldırdığı cenaze namazının ardından defnedildi (Mizzî, I, 410). Nesâî onu "sika" olarak değerlendirmiş, ayrıca "muhaddislerin güveniliri, ilim dağarcığı" gibi sözlerle anılmıştır (Hatîb, IV, 304; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 528). İbn Hacer el-Askalânî de onu pek çok şeyhi ve rivayeti bulunan faziletli bir kişi diye niteler (Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 62).

Eserleri. 1. Müsnedü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ. Muhtelif sahâbîlerin Hz. Ebû Bekir'den rivayet ettiği 140 hadisi ihtiva eden ve râvisi İbnü'n-Nâsıh tarafından birkaç hadis daha ilâve edilen eseri Şuayb el-Arnaût neşretmiştir (Beyrut 1390/1970, 1391/1971, 1393/1973, 1399/1979, 1406/1986). Kitap, Ahmet Davudoğlu tarafından Müsnedü Ebî Bekr es-Sıddîk (Hadîs-i Şerîfler) adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1981). 2. Kitâbü'l-Cumʿa

ve fażlihâ. Yine İbnü'n-Nâsıh tarafından rivayet edilen eser Ebû Bekir el-Mervezî'nin kırk dört hocasından aldığı, cuma günü ve cuma namazı hakkında altmış beş hadis ihtiva etmekte olup bunlar başta Ṣaḥîḥayn olmak üzere Kütüb-i Sitte'de yer almış, sahih veya hasen olarak nitelendirilmiştir. Nejdet Arman, Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüshasını (nr. 1584, vr. 76a-83b) esas alarak eseri tahrîc etmiştir (bk. bibl.). 3. Ḥadîs̱ü Ebî Bekr el-Mervezî. Bilinen tek nüshası Zâhiriye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Mecmû', nr. 110, vr. 82a-89a).

Ebû Bekir el-Mervezî'nin ayrıca Kitâbü'l-ʿİlm (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, I, 21), Müsnedü ʿOs̱mân (Süyûtî, I, 85), Müsnedü ʿÖmer (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, I, 337) ve Müsnedü ʿÂʾişe adlı eserlerinin olduğu zikredilmiştir. Bazı kaynaklarda müellife Kitâbü'l-Veraʿ adıyla bir eser nisbet edilmişse de (Sezgin, I, 317) bu kitap, onun dönemindeki bir başka muhaddis olan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Mervezî'nin, hocası Ahmed b. Hanbel'e sorduğu zühd ve takvâya dair soru ve cevapları ihtiva etmektedir (nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî, Riyad 1418/1997). Aynı adla Ahmed b. Hanbel'e de izâfe edilen eserin daha önce de muhtelif neşirleri yapılmıştır (DİA, II, 78).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Ali el-Mervezî, Müsnedü Ebî Bekr eṣ-Ṣıddîḳ (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1406/1986, neşredenin girişi, s. 9-12; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, IV, 304; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, I, 407-411; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 527-528; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 663; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 21, 337; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 62; a.mlf., Muʿcemü'l-müfehres (nşr. M. Şekkûr el-Meyâdînî), Beyrut 1418/1998, s. 62, 91-92; Süyûtî, Tenvîrü'l-ḥavâlik, Mısır 1389/1969, I, 85; Elbânî, Maḫṭûṭât, s. 141; Sezgin, GAS (Ar.), I, 317; Nejdet Arman, Ebû Bekr el-Mervezî ve Kitâbü'l-Cum'a ve fadlihâ İsimli Hadis Cüzü (yüksek lisans tezi, 1988), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 4-9, 28-31, 34-35; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 370; Cezzâr,

Medâḫilü’l-müʾellifîn, III, 1509-1510; Kettânî, er-Risâletü’l-müstetrafe (Özbek), s. 165; M. Yaşar Kandemir, “Ahmed b. Hanbel”, DİA, II, 78.

İbrahim Hatiboğlu

MERVEZÎ, Ebû İshak

(أبو إسحاق المروزي)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)

Şâfiî müctehidi.

Horasan bölgesinde Murgāb nehrinin aşağı kesiminde yer alan Merv (Mervüşşâhicân) şehrindendir. Ebû Muhammed İbn Abdân el-Mervezî, Ebû Saîd Hasan b. Ahmed el-İstahrî ve Bağdat'ta Ebü'l-Abbas İbn Süreyc'den ders aldı; bu hocasından sonra Şâfiîler'in önde gelen âlimi oldu. Rivayette güvenilirliği ve ilimde dirayeti konusunda ittifak mevcut olup öğrencileri vasıtasıyla Şâfiî mezhebi Irak'ta ve diğer bölgelerde yayıldı. Ebû Âsım el-Abbâdî, İslâm dünyasının her tarafından kendisinden ders almak için öğrencilerin geldiğini ve Şâfiî mezhebinde önderlik mevkiinde yetmiş kişinin onun meclisinden yetiştiğini belirtir. Tanınmış öğrencileri arasında Ebû Hâmid el-Merverrûzî, İbn Ebû Hüreyre, Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed el-Mervezî, Ebü'l-Kāsım Abdülazîz b. Abdullah ed-Dârekî,

Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ali el-Mâsercisî gibi âlimler anılabilir. Hayatının sonuna doğru Kahire'ye yerleşti ve İmam Şâfiî'nin ders verdiği yerde hocalık yaptı. 9 Receb 340 (11 Aralık 951) veya 21 Receb 340 (23 Aralık 951) tarihinde orada vefat etti ve İmam Şâfiî'nin kabri yakınına defnedildi. Muvaffakuddin b. Osman (ö. 615/1218) kabrinin ziyaretgâh olduğunu belirtir. el-Mühez̠z̠eb (Şîrâzî), el-Vasîṭ (Gazzâlî), er-Ravża'da (Nevevî) sıkça anıldığını ve Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'de Ebû İshak künyesiyle Mervezî'yi kastettiğini belirten Nevevî onun Şâfiî ulemâsının imamı, mezhebin şeyhi olduğunu, Horasan ve Irak Şâfiî âlimlerinin tarikinin (mezhep imamının görüşünü tesbitte yol ve yöntem) ona dayandığını söyler (Tehẕîb, I/2, s. 175).

Eserleri. Şerḥu Muḫtaṣari'l-Müzenî (İmam Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî'nin eserini yaklaşık sekiz ciltte şerhettiği ve bu esere ait en güzel şerhlerden biri olduğu kaydedilir), Kitâbü't-Tavassuṭ beyne'ş-Şâfiʿî ve'l-Müzenî

(Müzenî'nin adı geçen eserde Şâfiî'ye itirazlarıyla ilgili olarak yazdığı bu eserde bazan onun görüşünü desteklemiş, bazan da karşı çıkmıştır), el-Fuṣûl fî maʿrifeti'l-uṣûl, eş-Şurûṭ ve'l-ves̱âʾiḳ, el-Veṣâyâ ve ḥisâbü'd-devr, Kitâbü'l-H̱uṣûṣ ve'l-ʿumûm.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 266; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 68-69; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, VI, 11; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 112, 114, 115, 116, 117, 118; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü'z-züvvâr ilâ ḳubûri'l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 482; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 136; Nevevî, Tehẕîb, I/2, s. 175; a.mlf., el-Mecmûʿ, I, 70; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 26-27; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 375; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 105-106; Musannif, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1402/1982, s. 66-68, 96, 100; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 144-145.

Ahmet Özel

MERVEZÎ, Ebû Tâlib

(أبو طالب المروزي)

Ebû Tâlib Azîzüddîn İsmâîl b. Hüseyn b. Muhammed el-Mervezî el-Alevî el-Hüseynî (ö. 614/1217'den sonra)

Ensâb âlimi, edip ve fakih.

Hz. Hüseyin'in soyundandır. Hakkında en geniş bilgiyi 614 (1217) yılında Merv'de kendisiyle görüşen çağdaşı Yâkūt el-Hamevî vermekte, daha sonraki kaynaklar da bu bilgileri tekrarlamaktadır. Yâkūt'un kaydettiğine göre atalarından İmam Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Muhammed ed-Dîbâc'ın torunu Hüseyin b. Ali Bağdat'tan Kum'a göç etmiş, Mervezî'nin üçüncü dedesi Ebû Ali Ahmed b. Muhammed buradan ayrılarak Merv'e yerleşmişti. Mervezî, kendi ifadesine göre 22 Cemâziyelâhir 572'de (26 Aralık 1176) Merv'de doğdu. İlk öğrenimine burada başladı ve Kadı Müntehabüddin Muhammed b. Süleyman el-Fakīhî'den ders aldı. Çıktığı hac yolculuğu sırasında 592'de (1196) Bağdat'a ulaşınca yolculuğa devam etmeyip bir süre bu şehirde öğrenimini sürdürdü. Bu arada uğradığı Hârizm, Herat, Nîşâbur, Cürcân, Rey, Yezd, Şîraz, Râmhürmüz, Tüster ve Hemedan gibi yerlerdeki ulemâdan faydalandı. Başta ensâb olmak üzere Arap dili ve edebiyatı, hadis, usul, fıkıh ve nücûm konularında tanındı. Hocaları arasında Fahreddin er-Râzî, Mutarrizî, Muhammed b. Sa'd ed-Dîbâcî, Fahreddin Muhammed b. Muhammed el-Mâherevî, İsmâil b. Muhammed el-Kâşânî, Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî, Muhammed b. Mes'ûd el-Mes'ûdî, Abdullah b. Ömer es-Saffâr anılabilir.

Mervezî'nin Merv'e ne zaman döndüğü bilinmemekle birlikte 598'de (1202) Şîraz'da (el-Faḫrî, s. 105, 140), 603'te (1207) Hârizm'de olduğu (a.g.e., s. 134) ve hocası Râzî'nin vefat tarihi olan 606'dan (1210) önce Merv'e geldiği anlaşılmaktadır. Fahreddin er-Râzî Merv'e geldiğinde onun önde gelen öğrencileri arasında yer alan Mervezî hocasının isteği üzerine el-Faḫrî adlı eserini kaleme aldı. Hocası kitabı çok beğendi, kendisinin bu konuda onun talebesi olduğunu belirtti. Mervezî Merv'de kadılık yaptı ve

ders verdi. Vefat tarihi kesin olarak bilinmemekte, Yâkūt el-Hamevî'nin ondan rahmetle söz etmesinden (Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 148) kendisiyle görüştüğü 614 (1217) yılı ile vefat ettiği 626 (1229) yılı arasındaki bir tarihte öldüğü anlaşılmaktadır. Mervezî'nin mezhebi hakkında bilgi bulunmamakla birlikte Takıyyüddin et-Temîmî, muhtemelen fıkıh öğrendiği hocalarından Mâherevî'nin Hanefî olmasından dolayı onu da Hanefî âlimlerinin biyografisine dair eserine almıştır. O dönemde daha çok Türk asıllı hanedanların elinde kalan Merv'de kadılık yapması da bu ihtimali güçlendirmektedir.

Eserleri. Mervezî'nin günümüze ulaşan el-Faḫrî fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyyîn adlı eserinden başka aynı konuda çeşitli eserler yazdığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'le ve kendi zamanına kadar gelen soyu ile ilgili bu muhtasar eser, önsözde de belirtildiği gibi müellifin hocası Fahreddin er-Râzî'nin bu konuda kendisinden bir kitap yazmasını istemesi üzerine kaleme alınıp ona sunulmuştur. Râzî'nin lakabına nisbetle müellifin el-Faḫrî adını verdiği kitap Mehdî er-Recâî tarafından neşredilmiştir (Kum 1409). Mervezî'nin diğer eserleri de şunlardır: el-Faḫrî'de atıflarda bulunduğu, altmış cilt kadar olduğu kaydedilen Ḥaẕîretü'l-ḳuds ve bunun yirmi ciltlik muhtasarı Büstânü'ş-şeref, Ġunyetü'ṭ-ṭâlib fî nesebi âli Ebî Ṭâlib, el-Mûcez fi'n-neseb, Zübdetü'ṭ-Ṭâlibiyye, Ḫulâṣatü'l-İtreti'n-nebeviyye fî enṣâbi'l-Mûseviyye, el-Maʿârif ve'l-elḳāb, Nesebü sâdeti'l-Merâvize, el-Müs̱elles̱ fi'n-neseb. Mervezî ayrıca ensâba dair çeşitli eserleri şecereli hale (müşeccer) getirmiştir (Yâkūt, VI, 145-146).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Tâlib el-Mervezî, el-Faḫrî fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1409, s. 105, 134, 140, ayrıca bk. tür.yer.; Fahreddin er-Râzî, eş-Şeceretü'l-mübâreke fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyye (nşr. Mehdî er-Recâî), Kum 1409, s. 106; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VI, 142-150; İbnü'l-Fuvatî, Telḫîṣu Mecmaʿi'l-âdâb (nşr. Mustafa Cevâd), Dımaşk 1962, IV/1, s. 406-407; Safedî, el-Vâfî, IX, 108-110; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 446; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, II, 183-184; Aʿyânü'ş-Şîʿa, III, 319-320; Âgā

Büzürg-i Tahrânî, ez̠-Z̠erîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, XVI, 125; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 312; Âyetullah es-Seyyid Şihâbüddin el-Mar'aşî, eḍ-Ḍavʾü'l-bedrî fî ḥayâti ṣâḥibi'l-Faḫrî (Ebû Tâlib el-Mervezî, el-Faḫrî fî ensâbi'ṭ-Ṭâlibiyyîn içinde), s. 5-22; Mehdî Selmâsî, "Ebû Ṭâlib Mervezî", DMBİ, V, 629-630.

Ahmet Özel

MERVEZÎ, Muhammed b. Nasr

(محمد بن نصر المروزي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. Yahyâ el-Mervezî (ö. 294/906)

Şâfiî fakihi ve muhaddis.

202 (817) yılında Bağdat'ta doğdu. Babası Mervli olduğu için Mervezî nisbesiyle anılır. Gençliğini Nîşâbur'da geçirdi. İlim tahsili için Horasan, Rey, Bağdat, Basra, Kûfe, Dımaşk, Medine ve Kahire'ye seyahatlerde bulundu. Aralarında Yahyâ b. Yahyâ et-Temîmî, Muhammed b. Mukātil, Şeybân b. Ferruh, İshak b. Râhûye, Abdülvâhid b. Gıyâs, Hişâm b. Ammâr, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ve Amr b. Zürâre'nin

bulunduğu âlimlerden hadis dinledi. Bu arada Kahire'de Şâfiî âlimlerinden mezhep fıkhını tahsil etti ve Müzenî'den Şâfiî'nin eserlerini okudu. Öğrencileri arasında Ebû Abdullah İbn Abdülhakem, İbnü'l-Ahrem, İbnü'l-Ciâbî, Muhammed b. İshak es-Serrâc, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî ve İbnü'ş-Şarkī yer almaktadır. 260 (873-74) yılında ilmî seyahatlerini tamamladıktan sonra Nîşâbur'a yerleşen Mervezî öğretim ve te'lif faaliyetlerinin yanında ticaretle de meşgul oldu. 275'te (888) Semerkant'a yerleşti ve Muharrem 294'te (Ekim-Kasım 906) burada vefat etti.

Döneminin önde gelen Şâfiî hukukçularından ve muhaddislerinden olan, Abdullah b. Mübârek, Yahyâ b. Yahyâ ve İshak b. Râhûye ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük âliminden biri olarak kabul edilen Mervezî "ashâbü'l-vücûh" diye nitelendirilen müctehidler arasında yer alır. Özellikle hilâf ilminde geniş bilgi sahibiydi; onun sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin fıkhî ihtilâflarını çok iyi bildiği nakledilmektedir. Mervezî ayrıca ferâiz alanında müstakil eser yazan ilk müellifler arasında gösterilir.

Eserleri. 1. İḫtilâfü'l-ʿulemâʾ (nşr. Seyyid Subhî es-Sâmerrâî, Bağdat 1401/1981; Beyrut 1406/1986). İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. Muhammed Tâhir

Hakîm, Riyad 1420/2000) olarak da bilinen ve hilâf türünün belli başlı örnekleri arasında yer alan eserde Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin yanı sıra Evzâî, İbn Şübrüme, İbn Ebû Leylâ, Ebû Sevr gibi günümüzde müntesibi bulunmayan mezhep imamlarının da görüşlerine yer verilmektedir. Ayrıca hemen her konuda Süfyân es-Sevrî'nin görüşlerinin zikredilmesi eseri bu âlimin fikirleri açısından temel kaynak durumuna getirmektedir. Müellif zaman zaman İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ gibi müctehidlerin görüşlerini desteklemiştir. İbnü'n-Nedîm'in, Kitâbü İḫtilâfi'l-fuḳahâˈi'l-kebîr ve Kitâbü İḫtilâfi'l-fuḳahâˈi'ṣ-ṣaġīr adlı iki eserini kaydettiği Ahmed b. Nasr el-Mervezî ile (el-Fihrist, s. 266) Muhammed b. Nasr el-Mervezî muhtemelen aynı şahıstır. 2. es-Sünne. Sünnetin yeri, önemi, Kur'an âyetlerini tahsis ya da neshedip etmeyeceği gibi daha çok usûl-i fıkıhla ilgili konuları ihtiva etmektedir (nşr. Sâlim b. Ahmed es-Selefî, Beyrut 1408/1988). 3. Taˁẓîmü ḳadri'ṣ-ṣalât (nşr. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Füreyvâî, I-II, Medine 1406/1986). Bazı kaynaklarda Mervezî'ye nisbet edilen el-Müsned adlı eserle (meselâ bk. Sezgin, II, 182; Brockelmann, III, 159) bu kitabın aynı eser olduğu ifade edilmektedir (Mervezî, İḫtilâfü'l-fuḳahâˀ, neşredenin girişi, s. 47; Makrîzî, Kitâbü Ḳıyâmi ramażân, neşredenlerin girişi, s. 11). 4. el-Veraˁ (Sezgin, II, 182).

Mervezî'nin Makrîzî tarafından ihtisar edilen Ḳıyâmü'l-leyl (nşr. İbrâhim Muhammed el-Ali, Zerkā 1413/1993), Kitâbü Ḳıyâmi ramażân (nşr. M. Ahmed Âşûr - Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî, Kahire 1994) ve Kitâbü Ṣalâti'l-vitr (nşr. M. Ahmed Âşûr - Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî, Kahire 1993) isimli eserleri, ayrıca Muḫtaṣaru Ḳıyâmi'l-leyl ve Ḳıyâmi ramażân ve Kitâbi'l-Vitr adıyla bir arada neşredilmiştir (nşr. Abdüttevvâb el-Mültânî, Lahor 1320/1902; Beyrut 1983); nşr. Abdüşşekûr el-Eserî, Sangala Hill [Pakistan], 1389/1969). Mervezî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: el-Ferâˀiż, el-İcmâˁ, el-Îmân, el-İntifâˁ bi-cülûdi'l-meyte, Refˁu'l-yedeyn fi'ṣ-ṣalât, er-Rûḥ, eṣ-Ṣıyâm, Suˀâlâtü Muḥammed b. Naṣr, el-Ḳasâme, el-Küsûf, er-Redˁalâ İbn Ḳuteybe.

BİBLİYOGRAFYA

Mervezî, İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ (nşr. M. Tâhir Hakîm), Riyad 1420/2000, neşredenin girişi, s. 23-53; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 266; Nevevî, Tehẕîb, I, 92-94; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIV, 33-40; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, II, 650-653; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 144-145; Safedî, el-Vâfî, V, 111; Sübkî, Ṭabaḳāt, II, 246-255; Makrîzî, Kitâbü Ḳıyâmi ramażân (nşr. M. Ahmed Âşûr - Cemâl Abdülmün'im el-Kûmî), Kahire 1994, neşredenlerin girişi, s. 7-12; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Ali M. Ömer), Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), I, 52-53; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1468-1469; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 21; Fuat Sezgin, Târîḫu't-türâs̱i'l-ʿArabî (trc. Mahmûd Fehmî Hicâzî - Fehmî Ebü'l-Fazl), Kahire 1978, II, 181-182; Brockelmann, GAL (Ar.), III, 159; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 70-72; Mevsem b. Münîr en-Nefîî, el-İmâm Muḥammed b. Naṣr el-Mervezî, Riyad 1416, I, 43-108; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1994 à 1996", MIDEO, XXIII (1997), s. 388-389.

Halit Ünal

MERYEM

(مريم)

Hz. Îsâ’nın annesi.

İslâm’da üstün nitelikleri sebebiyle yüceltilen, iffet ve itaat simgesi bir şahsiyet olarak gösterilen Meryem, Hıristiyanlık’ta “tanrı doğuran” olarak nitelenmekte, hıristiyanların ibadet hayatında önemli bir yer tutmakta, onun da Hz. Îsâ gibi aslî günahtan uzak olduğuna ve öldükten sonra semaya yükseldiğine inanılmaktadır.

Adı. Gerek apokrif İnciller’den Protevangelium’a (Amiot, s. 51) gerekse Kur’ân-ı Kerîm’e göre (Âl-i İmrân 3/36) Meryem adı ona annesi tarafından verilmiştir. Meryem İbrânîce’de Miryâm (Miriam), Süryânîce ve Ârâmîce’de Maryam, Tevrat’ın Yunanca tercümesinde (Septuaginta) Mariam şeklindedir. Eski Ahid’de Miryâm kelimesi sadece Hz. Mûsâ’nın kız kardeşi için kullanılırken (Çıkış, 15/20; Sayılar, 26/59) Yunanca yazılmış olan Yeni Ahid’de Hz. Mûsâ’nın kız kardeşi gibi Hz. Îsâ’nın annesi de çoğunlukla Mariam, bazan da Maria olarak adlandırılmakta, Kitâb-ı Mukaddes’in Latince tercümesinde (Vulgate) ise Maria şeklinde geçmektedir. Miryâm kelimesinin menşei ve anlamı tartışmalıdır. Kelimeyi birleşik kabul edenlerden bir kısmı, aslının mar (acı) ve yâm (deniz) kelimelerinden oluştuğunu ileri sürmüşse de bunun doğru olmadığı, İbrânîce’de acı deniz için maryâm değil yâmmar denilmesi gerektiği belirtilmektedir. “İsyan” mânasındaki merî ile bağlantılı olarak “onların isyanı” anlamına geldiği de söylenmiş, fakat bu görüş bir genç kıza böyle bir ismin verilemeyeceği, Nehemya’daki (9/17) kelimenin basit bir hece birleşmesi olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir. Ârâmîce’de “efendi” mânasındaki mârîden hareketle “denizin efendisi, sahibesi”, kokulu bir reçine adı olan “mür”ün İbrânîce’deki karşılığı olan mor ile “denizin hoş kokusu”; “damla” mânasındaki mardan hareketle “denizin damlası” (stilla maris) anlamları da ileri sürülmektedir. Bu sonuncusu zamanla “denizin yıldızı” (stella maris) şekline dönüşmüş ve çok yaygınlaşmıştır. “Sevilen” anlamındaki Mısır kökenli meriden geldiği, “tanrı” mânasındaki Yah ile

birleşerek “Tanrı’nın sevgilisi” anlamını taşıdığı da belirtilmektedir. Kelimeyi birleşik kabul etmeyenlere göre ise türediği köke göre “ümit, acı, yükseklik, isyan, efendi, sâhibe, aydınlatan, gösteren, mağrur, şişman, güzel” gibi değişik mânalar verilmiştir (DB, IV/I, s. 774-776; Patsch, s. 26-27; Ashe, s. 51). İslâmî kaynaklarda Meryem kelimesinin reym kökünden “istemek, bir yerden ayrılmak” anlamında Arapça menşeli bir kelime olduğunu söyleyenler bulunsa da aslının İbrânîce olup Arapça’ya Süryânîce’den geçtiği (Lisânü’l-ʿArab, “rym” md.; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 586-587; Jeffery, s. 262) ve “ibadet eden”

mânasına geldiği (Zemahşerî, I, 551; Âlûsî, I, 316) kabul edilmektedir.

Yeni Ahid’de Hz. Îsâ’nın annesinin adı Mariam şeklinde on iki, Maria olarak da yedi defa geçmektedir (Strong, s. 686; Patsch, s. 25). İnciller’de Meryem’den Îsâ’nın dünyaya gelişi ve çocukluğu münasebetiyle bahsedilmekte, onun dışında kendisine çok az yer verilmekte, sadece Kana’daki düğün (Yuhanna, 2/1-12), Îsâ’yı görmek istemesi (Markos, 3/31-34; Matta, 12/46-50; Luka, 8/19-21) ve Îsâ’nın çarmıha gerilmesi (Yuhanna, 19/25-28) olaylarında üç defa doğrudan, Îsâ’nın Nâsıra’daki faaliyetinde de (Matta, 13/54-58; Markos, 6/1-3) dolaylı olarak zikredilmektedir. İnciller’den başka sadece Resullerin İşleri’nde (1/14) adı anılmakta, Pavlus’un Mektupları’nda ise bir defa isim verilmeksizin temas edilmekte, hayatı ve ölümüyle ilgili bilgiler apokrif sayılan Protevangelium, De Nativitate Sanctne Mariae ve Transitus Mariae’de yer almaktadır.

Ailesi ve Şeceresi. İncil’de, “Rab Allah ona (Îsâ) babası Dâvûd’un tahtını verecek” denilerek (Luka, 1/32) Îsâ’nın, dolayısıyla annesi Meryem’in Dâvûd’un soyundan olduğu ifade edildiği gibi Pavlus da Hz. Îsâ’nın beşerî yönü itibariyle Dâvûd zürriyetinden doğduğunu belirtmektedir (Romalılar’a Mektup, 1/3; II. Timoteos’a İkinci Mektup, 2/8). Meryem’in anne ve babasının adı Yeni Ahid’de geçmemekte, Protevangelium’da annesi Anna (İbrânîce’de Hannah, İslâmî kaynaklarda Hanne), babası Yoakim (Ioacim = Joachim = Yuvakim) olarak zikredilmektedir. Anna ile Hz. Yahyâ’nın annesi Elizabet (İbrânîce’de Elişeba, İslâmî kaynaklarda Îşâ veya İşbâ) kardeştir. Meryem’in doğum yeri olarak Sepphoris, Nâsıra, Beytülahm ve daha kuvvetli bir ihtimal olmak üzere Kudüs’ten bahsedilmektedir (DB, IV/I, s. 782; Patsch, s. 14-15; New Catholic Encyclopedia, X, 251).

Hayatı. Protevangelium ve De Nativitate Sanctae Mariae'ye göre Joachim adlı Kudüslü zengin bir yahudiyle evli olan Anna, uzun bir kısırlık döneminin ardından yaşlılık çağında bir çocuğunun olacağı müjdesini alınca doğacak çocuğunu Rabb'in hizmetine adar ve ona Meryem adını verir. Altı aylıkken yürüyen, bir yaşına basınca din adamları tarafından takdis edilen, üç yaşında Kudüs'e mâbede götürülen Meryem, bâkirelik yemini ederek gece gündüz Allah'ı zikirle meşgul olan bâkirelerle birlikte mâbedde kalır. Bir melek her gün onu ziyaret edip yiyecek getirir. Bu sebeple Meryem kohenlerin verdiklerini fakirlere dağıtır (DB, I/1, s. 629; Amiot, s. 48-53, 65-68). Bir taraftan ibadetle meşgul olurken bir taraftan da yaşlı bâkirelere yardımcı olarak kendini yetiştirir. Yahudi literatürü kızların mâbedde yetiştirilmesinden hiç bahsetmediğinden Meryem'in mâbedde eğitim gördüğüne dair apokriflerde yer alan bu tür bilgiler tartışmalıdır (DB, IV/1, s. 783).

Yahudi geleneğinde bir kız on iki (veya on dört) yaşına geldiğinde mâbedden ayrılıp evlenmektedir. Ancak Meryem bâkirelik yemini ettiğinden onun hakkında ne yapılacağı Rab'den sorulur, sonunda evli olmayan erkekler arasında çekilen kura neticesinde Meryem'in Dâvûd'un oğlu Yûsuf'la evlendirilmesi veya onun himayesine verilmesi kararlaştırılır. Yûsuf kendisinin hem yaşlı hem çocuk sahibi olduğunu belirterek buna itiraz ederse de karar değişmez. Bunun üzerine Yûsuf, Meryem'i ve ona arkadaş olarak verilen altı bâkireyi evine götürür, kendisi de çalışmak için başka bir şehre gider (Amiot, s. 48-54, 68-70). İncil'e göre Cebrâil, Nâsıra'da oturan Meryem'i ziyaret edip Îsâ'nın doğumunu müjdelediğinde o Yûsuf ile nişanlıydı ve müstakbel eşiyle birlikte oturmuyordu. Cebrâil'in, bir çocuk doğuracağını müjdelemesi karşısında Meryem'in bâkire iken çocuğunun nasıl olacağını sorması üzerine melek bunun Rûhulkudüs vasıtasıyla olacağını bildirir (Luka, 1/26-38). Protevangelium'a göre Meryem su almaya giderken kendisini selâmlayan ve bütün kadınlar arasında mübarek kılındığını bildiren bir ses duyar, korkup hemen eve döner, mâbedin perdesi için başladığı iplik eğirme işine devam eder. Bu defa Rabb'in meleği karşısına çıkıp ona bir çocuk doğuracağını müjdeler (Amiot, s. 54-56). Meryem'in çeşme başında iken Îsâ ile müjdelendiği, bu sırada Yûsuf'un ise çalışmak üzere Kafernahum'da bulunduğu da nakledilmektedir. Meryem'e yaşlı ve çocuksuz olan teyzesi Elizabet'in de

bir çocuk doğuracağı haber verilince teyzesini ziyarete gider, üç ay onun yanında kaldıktan sonra evine döner (Luka, 1/36-45, 56).

Meryem'in hamileliğinin altıncı ayında evine dönen Yûsuf durumu anlayıp ondan gizlice boşanmak istemiş, fakat rüyasında meleğin kendisine gerçeği açıklaması üzerine Meryem'le şeklen evlenip onu yanına almış, ancak bir oğul doğuruncaya kadar ona el sürmemiştir (Matta, 1/18-25). Yûsuf ve Meryem nüfusa yazılmak üzere Beytülahm'e giderler ve Îsâ orada doğar (Luka, 2/1-7). Meryem, Tevrat'ın hükmüne uyarak (Çıkış, 13/2; Levililer, 12/2-8; Sayılar, 18/15) Îsâ'nın doğumundan kırk gün sonra Yûsuf'la birlikte Îsâ'yı mâbede götürür; kurban ibadeti ifa edildikten sonra Nâsıra'ya döner (Luka, 2/39). Her yıl Fısıh bayramında Kudüs'e giden Yûsuf ve Meryem (Luka, 2/41), on iki yaşına gelen ve dinî yükümlülüğü başlayan Îsâ'yı da Kudüs'e götürmüşlerdir (Luka, 2/41-51).

Hz. Îsâ'nın tebliğ faaliyeti esnasında annesi Meryem çoğunlukla arka planda kalmakta, Îsâ annesine genelde "kadın" diye hitap etmektedir (Matta, 15/28; Luka, 13/12; Yuhanna, 2/1-4, 4/21, 8/10). Romalı askerler Îsâ'yı yakaladığında Kudüs'te olan Meryem oğlunun çarmıha gerilişi ve mezara konuluşunda hazır bulunur (Yuhanna, 19/26-27). Îsâ'nın semaya urucundan sonra Meryem'in havâriler ve diğer kadınlarla birlikte duaya devam ettiğine dair bilgi (Resullerin İşleri, 1/14) Meryem'le ilgili son nakildir; hayatının geri kalan dönemleri, vefatı ve nereye defnedildiği konularında Yeni Ahid'de bilgi yoktur.

Vefatı ve Kabri. Meryem'in kaç yıl yaşadığı ve nerede nasıl öldüğü, nereye defnedildiği konuları tartışmalıdır. Çarmıh hadisesinde kırk dokuz veya elli yaşında olduğu, bundan sonra on veya on üç yıl yaşadığı, altmış üç veya yetmiş iki yaşında öldüğü gibi çeşitli rivayetler vardır (Patsch, s. 218-219; Tümer, s. 78-79). Hz. Îsâ'nın çarmıhta iken annesini Yuhannâ'ya emanet ettiğine ve Yuhannâ'nın Meryem'i kendi evine aldığına dair bilgiden hareketle (Yuhanna, 19/26-27) o tarihte Yûsuf'un hayatta olmadığı, Meryem'in ise Yuhannâ'nın himayesinde Kudüs'te ikamet ettiği kabul edilmektedir.

Ancak havârilerden en çok yaşayanı ve Meryem'in vefatına şahit olabilecek yegâne kişi olmasına rağmen Yuhannâ, ne İncil'inde ne de Yeni Ahid

külliyatındaki mektuplarında Meryem'in Îsâ'dan sonraki hayatına dair bilgi vermektedir. Hıristiyanlar arasında Meryem'in Yuhannâ ile beraber Kudüs'ü terkedip Efes'e gittiği, orada yaşayıp öldüğü veya ömrünün kalan kısmını Kudüs'te tamamladığı şeklinde iki temel görüş vardır.

Kudüs tezini savunanlar, Yuhannâ'nın Efes'e gitmiş olmasının mutlaka Meryem'i de beraberinde götürdüğü anlamına gelmediğini, esasen Yuhannâ'nın oldukça geç bir tarihte Efes'e gittiğini, Meryem'in bu kadar uzun yaşamadığını ileri sürmektedir. Bu durumda Yuhannâ'nın Efes'e gidiş tarihinin belirlenmesi önem kazanmaktadır. Yeni Ahid'e göre Îsâ'dan sonra diğer havâriler ve Meryem'le birlikte Kudüs'te kalan Yuhannâ, hıristiyanlara yönelik baskılar süresince ve İstefanos'un (Etienne) öldürülmesinin ardından Kudüs'te kalmaya devam etmiş, 48 veya 49 yılında toplanan Kudüs Konsili'ne katılmıştır (Resullerin İşleri, 15/6; Galatyalılar'a Mektup, 2/9). Pavlus'un üçüncü misyonerlik gezisinde üç yıl Efes'te kalarak (Resullerin İşleri, 19/8-9) burayı faaliyet merkezi edinmesi Yuhannâ'nın bahsedilen dönemde Efes'te bulunmadığını gösterir. Çünkü Pavlus, "Bir başkasının attığı temel üzerine inşa etmemek için müjdeyi Mesîh'in adının duyulmadığı yerlerde yaymayı amaç edindim" demektedir (Romalılar'a Mektup, 15/20). Bu tezi savunanlar, daha başka gerekçeler de ileri sürerek Yuhannâ'nın mutlaka Pavlus'un ölümünden (Patsch, s. 219), büyük bir ihtimalle de yahudi savaşının patlak vermesinden (67 veya 68) sonra ve Kudüs'ün tahribinden (70) önce Efes'e gitmiş olabileceğini, bu takdirde Meryem'in artık Efes'e gidemeyecek kadar yaşlı (yaklaşık 90 yaşında) olduğunu savunurlar (DB, III/2, s. 1162; DBS, I, 652-653; Jugie, s. 10). Apokrif eserler de Meryem'in Kudüs'te vefat ettiği tezini desteklemektedir. Hz. Meryem'in ölümüne dair en önemli kaynak olan Transitus Mariae'ye göre (New Catholic Encyclopedia, IV, 1017) oğlunun çarmıha gerilişinin üzüntüsü içinde boş mezarda ve Golgotha'da dua eden Meryem, Kudüs'te ruhunu teslim eder ve havârilerce Josaphat vadisindeki kabrine konulur (The Apocryphal New Testament, s. 194-227). Apokrif eserlerde Meryem'in cenaze töreninin daima Kudüs ve çevresinde vuku bulması ilk hıristiyanların hafızalarında konunun nasıl yer ettiğini göstermektedir. İstanbul'da Meryem için bir bazilika yaptıran İmparator Marcien ve İmparatoriçe Pulcheria, Kadıköy (Khalkedon) Konsili'nde (451) Kudüs patriği Juvenal'den Meryem'den geriye kalanları İstanbul'a göndermesini istemiş, fakat patrik, Meryem'in bedeninin mezarda en fazla

üç gün kaldığına ve semaya çıktığına dair eski bir gelenekten hareketle bunun mümkün olmadığını, zira kabrin boş olduğunu söylemiştir. İlk defa kabrin Kudüs'te bulunduğuna işaret eden Juvenal'den bu yana en yaygın kanaat, Hz. Meryem'in Josaphat vadisinde bugün Assomption Kilisesi'nin bulunduğu yerde medfun olduğu yönündedir. Yakın zamanlarda bulunan Kıptîce bir belge de Meryem'in Josaphat vadisindeki kabrinin Patrik Juvenal zamanından beri tâzim gördüğünü göstermektedir (DB, IV/I, s. 802-803; DBS, I, 653, 656). Kabrin Titus dönemine kadar mevcut iken şehir tahrip edilince toprak altında kaldığı, V. yüzyılda altmış basamakla inilen bu yerin İmparatoriçe Pulcheria'nın gayretiyle yeniden bulunduğu nakledilmektedir (Tümer, s. 79-85). Ancak Kudüs'te Meryem'in mezarının bulunduğu yer olarak Josaphat vadisi, Getsemani ve Siyon dağı olmak üzere üç ayrı yer ileri sürülmektedir (DBS, I, 654; Patsch, s. 219-220). Diğer taraftan Meryem'in bedeniyle semaya çıktığından bahseden bütün teologlar ve tarihçiler de semaya çıkışın Kudüs'te olduğunu kabul etmektedir (DBS, I, 665).

Hz. Meryem'in Efes'e gittiğini ve orada yaşadığını kabul edenler ise şu delillere dayanmaktadır: 1. Hz. Îsâ'nın annesini emanet ettiği Yuhannâ'nın Efes'e gittiği, orada yaşadığı ve orada öldüğü bilindiğine göre Meryem de onunla birlikte Efes'e gitmiş olmalıdır. Bu tezi savunanlara göre Meryem ve Yuhannâ, Îsâ'dan sonra bir süre Kudüs'te kalmış, muhtemelen 42 (veya 44) yılında Kudüs'ü terketmişlerdir. Havârilere dair yazılarda 37-48 yılları arasında Yuhannâ'dan hiç bahsedilmemesi de onun Kudüs'ü terkettiğini göstermektedir (Senior, s. 11-14; Thierry, s. 5). 2. Efes Konsili'nin (431) İstanbul halkına ve ruhban sınıfına gönderdiği mektupta geçen, "Teolog Yuhannâ ve Tanrı'nın annesi Bâkire Meryem'in ... Efes'te" şeklindeki eksik ve muğlak ifade de bu görüşü desteklemektedir. Ekümenik Efes Konsili bu geleneği benimsemiş ve onu resmîleştirmiştir. Ancak söz konusu mektup metni ve içeriği hakkında yapılan tahlillerden çıkarılan sonuca göre mektuptaki ifade, Meryem'in Efes'te yaşadığını değil orada Yuhannâ'ya ithaf edilenle beraber Meryem'e de ithaf edilmiş bir kilisenin bulunduğunu ve kararın bu kilisede verildiğini göstermektedir. Bunu destekleyen başka bir delil de Efes'ten bahseden, birçoğu konsille aynı döneme ait çok sayıda belgeden hiçbirinin Meryem'in orada yaşamış ve ölmüş olduğundan söz etmemesidir (DB, IV/I, s. 800; DBS, I, 645; Tümer, s. 86). 3. Efes'te konsilin toplandığı, biri Yuhannâ'nın mezarı üzerine yapılan, diğeri

Meryem’e ithaf edilen iki kilise vardır (DB, IV/1, s. 800-801). Bazılarına göre Efes’teki kiliseye Meryem adının verilmesi Meryem’in mezarının orada olduğunun işaretidir. Ancak çeşitli yerlerde azizlere veya meleklere ithaf edilmiş birçok kilisenin bulunması bu tezi zayıflatmaktadır (DBS, I, 646). 4. Meryem’in Efes’e gittiğini ileri sürenlerin diğer bir delili de Alman mistik ve stigmatisti Anne Catherine Emmerich’in (ö. 1824) vizyonlarıdır. Buna göre Meryem, Yuhannâ ile beraber Efes’e gelerek üç yıl kaldıktan sonra Kudüs’e dönmüş, orada hastalanınca Zeytindağı’ndaki bir mağarada kabir hazırlanmış, hatta ölüp Kudüs’e gömüldüğü etrafa yayılmış, ancak iyileşip Efes’e dönmüş, bir buçuk yıl sonra, yani Îsâ’nın göğe yükselişinden otuz yıl iki ay sonra ölmüş, ertesi gece dirilmiş ve semaya çıkmıştır (a.g.e., I, 647; Tümer, s. 88-89). Emmerich’in ifadelerinde birbirini tutmayan veya tarihî gerçeklere uymayan noktaların bulunması (DBS, I, 649) bu vizyonların tarihî ve ilmî değeri olmadığını göstermektedir. Ayrıca Meryem’in kabrinin Kudüs’te bulunduğunu ileri süren başka birçok vizyon da vardır. Diğer taraftan kilise, Kudüs tezini savunan İsveçli Sainte Brigitte’in vizyonunu tasdik ettiği halde Emmerich’in iddialarını benimsememiştir (a.g.e., I, 648; Patsch, s. 219).

Emmerich’in vizyonlarından hareketle 1881’de Meryem’in evini (Panaya Kapulu) Efes’teki Bülbüldağı’nda ilk defa arayan rahip Gouyet, 1896’da bölgeye tekrar gelmiş, ayrıca bu araştırmalarıyla ilgili bir de kitap yayımlamıştır (Découverte dans la montagne d’Ephese de la maison où la Très Sainte Vierge est morte, Paris 1898). 29 Temmuz 1891’de Lazarist rahip Joung ve üç kişilik bir ekip, 12 ve 19 Ağustos 1891’de Lazaristler’in lideri Eugene Poulin, 1 Aralık 1892’de de İzmir Başpiskoposu Mgr. Timoni önderliğinde on iki kişilik bir ekip, çatısı bulunmayan ve dört duvarı pek iyi durumda

olmayan evin bulunduğu yere çıkmış, rahibe Marie de Mandat Grancey’in Kasım 1892’de mülkiyetini üzerine geçirttiği bu yerin Meryem’in yaşayıp öldüğü ev olduğu Mgr. Timoni tarafından 1896’da ilân edilmiş, Vatikan da buraya ziyaret izni vermiştir. Bu ev ve çevresinin mülkiyeti son olarak 1951’de Panaya Kapulu Derneği’ne (Hz. Meryem Ana Evi Derneği) hibe edilmiştir. 19 Haziran 1951’de İzmir Başpiskoposu Descuffi tarafından Meryem Ana Evi’nin resmî açılışı yapılmış, İsviçreli din adamı Karl Gehwind ve Georges Quatman bu evin ihya edilmesine ön ayak

olmuşlardır. Buraya yurt dışından ilk defa 1906'da dinî maksatla ziyaretçiler gelmiştir. 1914-1927 yılları arasında burada dinî tören yapılmamış, 1937-1949 arasında ise hiçbir ziyaret gerçekleşmemiştir. Roma'da Meryem'in göğe çıkışının kutlandığı 1 Kasım 1950'de Efes'e hac ziyareti düzenlenmiş, Papa VI. Paul 26 Temmuz 1967'de, Papa II. Jean Paul ise 30 Kasım 1979'da Meryem Ana Evi'ni ziyaret etmiştir.

Meryem'in Efes'teki Bülbüldağı'nda vefat ettiği görüşü arkeolojik ve tarihî veriler yanında mahallî gelenekçe de desteklenmemektedir. Arkeologlar, Bülbüldağı'nda bulunan bugünkü Meryem Ana Evi'nin XIII. yüzyıldan kaldığını, böyle bir yapının IV. yüzyıldan daha önceye ait olamayacağını belirtmektedir (DBS, I, 650; Thierry, s. 12).

Efes'teki harabeler ve iki kilisede yapılan arkeolojik araştırmalarda Meryem'in mezarından herhangi bir kalıntıya rastlanmadığı gibi I. yüzyıldan itibaren yöreyi ziyaret edenlerden hiçbiri Meryem'in mezarından bahsetmemektedir. II. asrın ikinci yarısına tarihlenen Lucius Charinus'un Acta Joannis'i, Yuhannâ'nın oldukça ilerlemiş yaşında Efes'e geldiğini, fakat yanında kadın olmadığını nakletmektedir. 190'lara doğru Efes'te görev yapan Piskopos Polycrate'ın Papa Victor'a yazdığı mektupta Meryem'den bahsetmemesi Meryem'in son günlerini Efes'te geçirmediğini göstermektedir (DBS, I, 646-647). Diğer taraftan Yuhannâ'nın, Meryem'i Efes'e götürdüğüne dair hiçbir ifadesi olmadığı gibi Efes'teki Yuhannâ mezarından bahseden eski kilise babaları da Meryem'in Efes'teki ikametine ve mezarına hiç temas etmemektedir. Bu olaydan ilk defa Meryem'den on üç asır sonra yaşamış bulunan Ya'kūbî Piskoposu Bar-Hebraeus söz etmiştir. Bazıları, Meryem'in Yuhannâ ile birlikte Efes'e gidip orada bir süre ikamet ettikten sonra geri dönmüş olabileceğini söylemektedir (Tümer, s. 85-86).

Meryem'in son günlerini Efes'te mi yoksa Kudüs'te mi geçirdiği konusunda Kudüs tezinin daha güçlü olduğu görülmektedir. Esasen Katolikler'in dışında Efes tezini savunan yoktur. Ortodokslar, 431 Efes Konsili'nden bu yana Meryem'in Kudüs'te vefat ettiğine inanmaktadır (DBS, I, 651-652, 655). Ancak yine de Meryem'in son yıllarını nerede geçirdiğini, kaç yıl yaşadığını, nerede öldüğünü açık olarak bilmek mümkün değildir (DB, IV/1, s. 802).

Hıristiyanlık’taki Yeri. Îsâ’nın şahsı ve tabiatıyla ilgili dogmalar üzerine kurulu bir din olan Hıristiyanlığın gerek kutsal kitabında gerek teolojisinde önceleri Meryem’e çok az yer verilmiş ve Meryem kendi kişiliği yönünden değil oğlu Îsâ dolayısıyla zikredilmiştir. İnciller’de Meryem’in sadece Îsâ’nın doğumu sebebiyle ön planda olup daha sonra âdeta unutulması da bunu göstermektedir. Ancak zamanla Meryem, Îsâ’dan sonra ikinci önemli şahsiyet olmuş, onun etrafında bir Meryem kültü teşekkül etmiş ve o hıristiyan sanat, edebiyat ve kültürünün en önemli simalarından biri haline gelmiştir. Adına teşkilât, tarikat ve ziyaret yerleri oluşturulmuş, hayatı örnek alınarak kendini ömür boyu Allah’a adayıp bâkirelik yemini eden rahibe kuruluşları meydana gelmiştir.

Hıristiyan mezheplerinde Meryem’e farklı statüler tanınmıştır. Katolik ve Ortodoks mezhepleri Meryem’in sürekli bâkireliğini ve Tanrı’nın annesi olduğunu kabul etmektedir. Ortodoks kilisesinde ikonlar, Katolik kilisesinde Meryem heykelleri bulunmaktadır. Her iki kilisede dua ve ibadette Meryem’in önemli yeri vardır. Protestanlar ise Meryem’e diğer hıristiyan mezhepleri kadar önem vermezler. Lutheranlar ve Calvinistler, Meryem hakkında kutsal kitapta zikredilen doktrinlerin dışındakileri reddederler; onun bâkire iken Îsâ’yı doğurduğunu kabul ederken sürekli bâkireliğini ve aslî günahtan uzak oluşunu onaylamazlar; kilisenin ilk beş yüzyılda Meryem’e ayrı bir ilgi göstermemiş olmasını önemli görürler.

Hıristiyanlık’ta Meryem’le ilgili üçü IV-V. yüzyıllarda, ikisi modern dönemde (1854-1950) kabul edilen beş temel dogma vardır. 1. Tanrı’nın Annesi Olması. Hıristiyan geleneği bu inancı “Tanrı doğuran” (Grekçe’de Theotokos, Latince’de Deipara veya Dei Genitrix) ve “Tanrı annesi” (Mater Dei) kavramlarıyla ifade etmektedir. İnciller’de Meryem’in Rûhulkudüs’ten hamile kalıp Allah’ın oğlunu, bedenleşen kelime Îsâ’yı dünyaya getirdiği belirtilmiş (Matta, 1/18, 20; Luka, 1/32; Yuhanna, 1/1-2, 14), Tertullien ve Saint Ambroise gibi ilk kilise babaları da Meryem’in tanrı annesi olduğu inancını benimsemiştir. Ancak bu inanç IV. yüzyılda Nestorius tarafından reddedilmiş, bunun üzerine toplanan Efes Konsili (431) Meryem’in Theotokos olduğunu tasdik ve ilân etmiştir (DB, IV/I, s. 793; Catholicisme, VIII, 570; XIV, 1128). 2. Kutsallığı. Luka İncili (1/28, 30, 35, 42, 45) Meryem’in sahip olduğu üstün nitelikleri ve onun kutsallığını

nakletmektedir. Eski hıristiyan teolojisi Meryem'in kutsallığını meleğin müjdelemesi ve vücudunda ulûhiyyetin bedenleşmesi (incarnation) hadiselerine bağlamaktadır. Meryem'in kutsallığı hem aslî suçtan münezzeh olarak dünyaya gelişini (immaculée conception), hem de hayatı boyunca günahsız oluşunu (impeccabilité) ifade etmektedir. 3. Bâkireliği. Meryem'in bâkireliği konusu doğum yapmadan önce, doğum esnasında ve doğum yaptıktan sonra olmak üzere üç yönden ele alınmaktadır. Onun bâkire iken Hz. Îsâ'ya hamile kaldığı hem İnciller'de (Matta, 1/18-25; Luka, 1/27-35) hem iman esaslarında belirtilmektedir. Bâkire iken doğurması, fizikî (bedenî) açıdan Îsâ'nın bir babadan döllenme olmadan çocuk oluşumu sırrına bağlı olarak doğması, ahlâkî yönden Meryem'in erkekle ilişki alternatifinden uzak kalarak kendisini tamamıyla Tanrı'ya adaması, sembolik açıdan ise yeni bir yaratılışın sembolü olması demektir. Hıristiyan geleneği, Meryem'in hem bedenen hem ruhen Îsâ'yı doğurmadan önce de doğururken ve doğurduktan sonra da hep bâkire kaldığını kabul etmektedir. Ancak çocuk doğururken bâkire kalış doğumun ağrısız olmasıyla da açıklanmaktadır. II. Vatikan Konsili, Îsâ'nın doğumunun Meryem'in bâkireliğini kaybettirmediğini belirtmektedir. Doğumdan sonra da bâkireliğinin devam edip etmediği hususunda Kitâb-ı Mukaddes'te bilgi olmamakla birlikte gerek Saint Jerome, Ambroise ve Augustin gibi kilise babaları gerekse Katolik kilisesi Meryem'in hep bâkire kaldığını kabul etmektedir (Catéchisme, s. 110-111). Aynı inanç IV. yüzyıldan itibaren Latin hıristiyanlarınca da kesin olarak savunulmuştur (Catholicisme, VIII, 575-576). 4. Günahsız Doğması.

Papa IX. Pie 8 Aralık 1854'te yayımladığı bir tamimle Meryem'in, annesinin ona hamile kaldığı ilk andan itibaren aslî günahın bütün kirlerinden korunmuş olduğunu ilân etmiştir (Catholicisme, V, 1273-1277). 5. Semaya Çıkması. 1 Kasım 1950'de Papa XII. Pie, Meryem'in öldükten sonra bedeniyle birlikte semaya kaldırıldığı dogmasını ilân etmiştir.

Kurtuluş doktrininde Meryem'in önemli bir rolü vardır. Tanrı ona birçok üstün nitelik vermiştir. Rab onunla beraberdir ve o nimete ermiştir. Kadınlar arasında mübarektir, bütün nesiller ona mübarek diyecektir (Luka, 1/28-49). Hıristiyan dua ve ibadetinde de Meryem'in ayrı bir yeri vardır. Tanrının annesine vakfedilen dinî bayramlar ve Meryem Ana duaları (meselâ İncil'in özeti olan tesbih duası) Meryem Ana'ya duyulan derin bağlılığın ifadesidir

(Catéchisme, s. 207-209). Hıristiyan dünyasında Meryem'in muhtelif zamanlarda farklı yerlerde görüldüğüne inanılmakta ve bu mekânlar dinî ziyaret yeri kabul edilmektedir. Hıristiyanlık'ta Meryem'le ilgili beş yortu vardır. Bunlar doğum günü (8 Eylül), mâbede gidişi (14 Şubat), meleğin müjdesi (25 Mart), günahsızlığı (8 Aralık) ve cennete alınması (15 Ağustos) ile ilgili dinî merasimlerdir.

Yaşadığı dönemden itibaren Hz. Îsâ'ya karşı çıkan, aleyhinde faaliyet gösteren yahudiler, Îsâ'nın doğumuyla ilgili mûcize-yi inkâr için onun Joseph Pandera adında sefil bir maceraperest kişinin oğlu olduğunu iddia etmişler, hatta Îsâ'ya zina çocuğu diyenler de olmuştur (DB, IV/I, s. 808-809).

İslâm'da Hz. Meryem. Meryem adı Kur'ân-ı Kerîm'de yirmi üçü Îsâ b. Meryem şeklinde olmak üzere otuz dört yerde geçmekte, ayrıca Kur'an'ın on dokuzuncu sûresi bu isimle anılmaktadır. Hz. Meryem Kur'an'da ismiyle anılan yegâne kadındır. Babasının adı İmrân'dır (Âl-i İmrân 3/35; et-Tahrîm 66/12). Annesinden adı verilmeksizin İmrân'ın karısı diye bahsedilmektedir. Diğer İslâmî kaynaklarda Meryem'in annesi Hanne, Fâkūz'un (Fakūd) kızı ve Îşâ'nın (İşbâ', İşî', İşyâ' veya Eşyâ') kız kardeşi olarak geçmekte, babasının şeceresi ise İmrân b. Mâsân (Yaşehim) şeklinde verilmekte ve Hz. Mûsâ'nın soyundan olduğu belirtilmektedir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 235, 244; Târîḫ, I, 585; Sa'lebî, s. 284; Zemahşerî, I, 548). İşbâ' ile Meryem'in kardeş olduğu da nakledilmektedir (Mes'ûdî, I, 62). Meryem'in kavminin ona hitap ederken "Ey Hârûn'un kız kardeşi" demesi de (Meryem 19/28) onun Mûsâ ve Hârûn'un soyundan olduğunu göstermektedir (bk. İMRÂN).

Meryem'in dünyaya gelişine dair Kur'ân-ı Kerîm dışındaki İslâmî kaynaklarda yer alan rivayetler Protevangelium ve De Nativitate Mariae'deki bilgilerle hemen hemen aynıdır. Buna göre İmrân ve Hanne yaşlıdır ve çocukları olmamıştır. Bir gün ağaç üzerindeki bir kuşun yavrusunu beslediğini gören Hanne, Allah'a dua ederek kendisine bir çocuk vermesini diler ve eğer duası kabul edilirse doğacak çocuğu mâbede (Beytülmakdis) adayacağını vaad eder. Bu vaad onun erkek çocuk beklediğini göstermektedir, zira yahudi şeriatına göre mâbede erkek çocuklar adanmaktadır (EI2 [Fr.], VI, 615). Hanne'nin duası kabul edilir,

fakat bir kız çocuğu dünyaya getirince şaşırır, ancak Allah Hanne'nin adağını da kabul eder (Sa'lebî, s. 284). Kur'an'da İmrân'ın karısının doğacak çocuğunu rabbe adadığı, kız olunca ona Meryem adını verdiği, kovulmuş şeytana karşı onun ve soyunun korunmasını dilediği ve Allah'ın bu dileği kabul ettiği nakledilmektedir (Âl-i İmrân 3/35-37). Hadiste de Meryem ve Îsâ'nın günahtan korunmuşluğuna işaret edilmektedir. Çocuğa annesinin isim vermesi ve babasından hiç söz edilmemesi, Meryem'in babasının daha o doğmadan önce vefat ettiği şeklinde yorumlanmaktadır (Müsned, II, 233; Buhârî, "Enbiyâʾ", 44; "Tefsîr", 3/31; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 235; Fahreddin er-Râzî, VIII, 27).

Hanne, adağı gereği çocuğunu doğar doğmaz veya sütten kesildikten sonra Hârûn soyundan din adamlarının bulunduğu Beytülmakdis'e götürerek onlara teslim eder. Zekeriyyâ, Meryem'in teyzesinin kocası olduğu için onu himayesine almak isterse de yahudi din adamları, Meryem'in babası İmrân'ın kendi dinî liderleri olması sebebiyle çocuğu kendileri almak istediklerinden bunu kabul etmezler. Sonuçta Tevrat'ı yazdıkları kalemlerini suya atmak suretiyle kura çekerler. On dokuz veya yirmi dokuz kişi arasından sadece Zekeriyyâ'nın kalemi suyun üzerinde kalır; böylece Meryem'in himayesini o üstlenir (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, III, 241-244, 246). Kur'an'da da nakledilen kura çekme hadisesi (Âl-i İmrân 3/44), hıristiyan geleneğinde evlenme çağına gelen Meryem ve onun himayesini üstlenecek olan Yûsuf'la ilgilidir.

Zekeriyyâ, Meryem'i himayesine alır ve evine götürüp teyzesine teslim eder, ayrıca ona bir sütanne tutar; Meryem ergenlik çağına gelince onu annesinin adağının gerçekleşmesi için mâbede götürür. Meryem orada bir odaya yerleşir. Kur'an'da anlatıldığına göre Allah ona hüsnü kabul gösterir ve onu güzel bir bitki gibi yetiştirir. Melekler ona, "Ey Meryem! Allah seni seçti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına üstün kıldı. Rabbine ibadet et, secdeye kapan, eğilenlerle beraber sen de eğil" diye tavsiyelerde bulunurlar (Âl-i İmrân 3/37, 42-43).

Ergenlik çağına gelen Meryem ya hiç âdet görmez veya âdetli günlerinde teyzesinin evine gider, âdeti bitince de geri dönerdi. Yaşı bir hayli ilerleyen Zekeriyyâ, artık Meryem'le ilgilenemeyecek hale gelince İsrâiloğulları'ndan Meryem'i himaye edecek birini bulmalarını ister.

Çekilen kura sonucu Meryem amcasının oğlu Yûsuf'un himayesine verilir (Sa'lebî, s. 285). Bazı kaynaklarda Yûsuf yerine Cüreyc ismi geçmektedir (Taberî, Câmi'u'l-beyân, III, 246). İncil'de Meryem'in kura sonucu Yûsuf ile nişanlandığı belirtilirken Kur'an'da bu nişanlılıktan söz edilmez; diğer İslâmî kaynaklarda ise sadece Zekeriyyâ'nın yaşlılığı sebebiyle Meryem'le Yûsuf'un meşgul olduğu belirtilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiğine göre ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilen, diğerleriyle arasını bir perde ile ayıran Meryem'e düzgün bir insan şeklinde görünen melek ona bir erkek çocuk doğuracağını müjdeler. Meryem'in, kendisine bir erkek eli bile değmemişken bunun nasıl olacağını sorması üzerine, "Allah dilediğini böylece yaratır. Bir işin olmasını dilerse ona ol der, o da olur"

cevabını verir (Âl-i İmrân 3/35-47; Meryem 19/16-21; et-Tahrîm 66/12).

İslâmî kaynaklara göre Meryem ve amcasının oğlu Yûsuf mâbed hizmetinde çalışmaktadır. Meryem on üç, on beş veya on yedi yaşında iken (Mes'ûdî, I, 63) bir gün su almak üzere Silvan mağarasına gittiğinde parlak yüzlü, henüz sakalı çıkmamış, saçları dalgalı bir delikanlı şeklinde görünen Cebrâil ona bir çocuğu olacağını müjdeler. Kur'an'da, "İmrân kızı Meryem'e ruhumuzdan üfledik" denilerek hamile kalış keyfiyeti anlatılmaktadır (et-Tahrîm 66/12). Ancak meleğin üflemesinin şekli konusunda farklı görüşler vardır (Fahreddin er-Râzî, XV, 316).

Kur'an dışı kaynaklara göre Meryem'le birlikte mâbed hizmetinde bulunan Yûsuf, Meryem'in hamileliğini farkedince büyük bir şaşkınlık yaşamıştır. Çünkü o, Meryem'in günah işlemeyeceğini bilmektedir. Meryem'in kendisine gerçeği anlatması üzerine Yûsuf, onun yorulmaması için mâbedin işlerini kendisi üstlenir. Ayrıca Meryem'in ve doğacak çocuğun başına bir kötülük gelmesinden endişe etmektedir. Doğum yaklaşınca Meryem'in İlyâ'ya (Kudüs) 6 mil mesafedeki Beytülahm'e gittiği veya Yûsuf'un onu Mısır'a götürdüğü nakledilir (Taberî, Câmi'u'l-beyân, XVI, 64-65; Târîḫ, I, 594; Sa'lebî, s. 292).

Meryem doğum sancısı başlayınca bir hurma ağacına yaslanır ve, "Keşke daha önce ölseydim de unutulup gitseydim" der. Kendisine üzülmemesi, alt

yanında bir ark meydana getirildiği, hurma dalını silkeleyip yemesi ve insanlarla karşılaştığında konuşmaması söylenir (Meryem 19/23-26). Buna benzer ifadeler apokrif Matta İncili'nde de yer almaktadır (Amiot, s. 75-76).

Kur'an'da bildirildiğine göre doğumdan sonra kavminin yanına gelen Meryem'e halk, "Ey Hârûn'un kız kardeşi! Senin baban kötü bir insan değildi, annen de iffetsiz değildi" diyerek onu kınar. Meryem hiç kimseyle konuşmama adağında bulunduğu için kendisi cevap vermeyip çocuğu gösterir ve çocuk kendini tanıtan açıklamalar yapar (Meryem 19/26-29).

Yûsuf'a Kral Hirodes'in Îsâ'yı öldürmek istediği melek tarafından bildirilince Yûsuf, Meryem ve Îsâ'yı alarak Mısır'a gider ve orada on iki yıl kalırlar. Kur'an'da Meryem ve oğlunun oturmaya elverişli, suyu bulunan bir tepeye yerleştirildiği belirtilir (el-Mü'minûn 23/50). Bu yerin Mısır, Dımaşk, İlyâ, Beytülmakdis, Remle olduğuna dair değişik rivayetler vardır (Sa'lebî, s. 293, 295). Hıristiyan dinî literatüründe olduğu gibi İslâmî kaynaklarda da Hz. Meryem'in bundan sonraki hayatıyla ilgili bilgi yoktur.

İslâmî kaynaklarda nakledildiğine göre Allah, Hz. Îsâ'yı semaya ref'etmek istediğinde havârilerden Şem'ûn es-Safâ (Simun Petrus) ve Yahyâ'dan (Yuhannâ) Meryem'le ilgilenmelerini ister. Bu iki havâri Meryem'i alarak dinî davet için Roma İmparatoru Mârût'a (Neron) giderler, ancak Petrus ve havârilerden biri olan Taddeus öldürülür; Meryem ve Yuhannâ kaçarlar, yakalanmak üzere iken toprak yarılır ve kaybolurlar. Meryem, Hz. Îsâ'dan sonra altı yıl yaşamıştır (a.g.e., s. 308).

Kur'an'da ve hadislerde en çok övülen kadınların başında gelen Hz. Meryem iffet, ismet ve takvâ gibi faziletleri kendinde toplamış bir şahsiyettir (Âl-i İmrân 3/45; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12). Hz. Meryem bedenî ve ruhî saflığı, kendini Allah'a ibadete adaması, iffet ve namusunu koruması sebebiyle "Betûl" olarak adlandırılmıştır. Betûl ayrıca mânevî mükemmellikle birlikte fizikî güzelliği de ifade ettiğinden Hz. Meryem zamanının en güzel ve en mükemmel kadını olarak da tanımlanmaktadır (Lisânü'l-ʿ Arab, "btl" md.; Hâzin, I, 273). Kadınlardan da peygamber olabileceğini savunan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî peygamberliğini kabul ettiği altı kadın arasında Meryem'i de saymıştır. Meryem'in tertemiz olması (Âl-i İmrân 3/42) onun "maddî ve mânevî kötülük ve günahlardan

uzak olduğu” şeklinde anlaşılmakta, bu ifade Hıristiyanlık’taki Meryem’in günahsızlığına işaret olarak görülmektedir. Aynı âyette onun seçilmişliğinden söz edilmiş olması ise onun Âsiye, Fâtıma ve Hatice ile birlikte cennet kadınlarının önde gelenlerinden olduğunu ifade etmektedir (Müsned, III, 64, 80, 135).

Kur’an’daki bazı ifadeler hıristiyanların Meryem’i de teslîsin bir uknûmu saydıkları, oğlu gibi onun da ilâh olduğunu iddia ettikleri şeklinde yorumlanmıştır. Bu iddia yine Kur’an âyetleriyle çürütülmektedir (en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/75, 116). Hıristiyan geleneğinde Meryem hiçbir zaman teslîsin bir uknûmu sayılmadığı halde Kur’an’ın böyle bir alternatifi reddetmesi, halk inançlarında Meryem’e aşırı önem verilmesine ve kilisedeki Meryem kültüne işaret olabilir. Ayrıca Arap yarımadasında Meryem’i tanrı gibi kabul edip ona tapınan ve kendilerine Collyridien denilen bir kadınlar zümresinin, yine Tanrı, Îsâ ve Meryem’in oluşturduğu bir teslîse inanan Meryemîler’in (Mariamites) mevcudiyeti bilinmektedir (EI2 [Fr.], VI, 614). Kur’an, yahudilerin Meryem’e iftira ettiklerini ve bu yüzden lânetlendiklerini de belirtmektedir (en-Nisâ 4/156).

Hadislerde kadınların en üstün olanları sayılırken Meryem’e mutlaka yer verilmekte, kadınlar arasında kemale erenlerin Firavun’un hanımı Âsiye ve İmrân’ın kızı Meryem olduğu belirtilmekte, “Zamanındaki dünya kadınlarının en hayırlısı İmrân kızı Meryem, bu ümmetin kadınlarının en hayırlısı da Hatice’dir” denilmekte, bir başka rivayette Hatice yerine Âişe, diğer bir yerde ise Fâtıma zikredilmektedir (Buhârî, “Şehâdât”, 30, “Enbiyâʾ”, 32, 45-46, “Eṭʿime”, 25, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 20; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, III, 263-264).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “btl”, “rym” md.leri; Mustafavî, et-Taḥkīḳ, XI, 86-91; Müsned, II, 233, 274-275, 288, 292, 319, 368, 523; III, 64, 80, 135; Buhârî, “Şehâdât”, 30, “Enbiyâʾ”, 32, 44-46, “Eṭʿime”, 25, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 20, “Tefsîr”, 3/31; Nouveau testament, Paris 1981, s. 44; Taberî, Câmiʿu’l-

beyân, III, 235-247, 262-273; XVI, 59-79; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 585-586, 593-605; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I, 62-63; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 284-308; Zemahşerî, el-Keşşâf (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Riyad 1998, I, 547-554, 557-558; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb (nşr. F. Abdürrahîm), Dımaşk 1410/1990, s. 586-587; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, VIII, 23-31, 42-53; XV, 316; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, I, 316; J. Strong, The New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible, Nashville 1990, s. 686; Hâzin, Lübâbü't-teʾvîl, Kahire 1309, I, 273; Gabrielovich, Ephèse ou Jérusalem, Paris 1897; a.mlf., Ni Sion Ni Gethsemani Adieu Jerusalem, Constantinople 1910; a.mlf., Un dernier mot sur le lieu où est morte la Sainte Vierge Marie, Constantinople 1921; F. Vigouroux, "Anne", DB, I/1, s. 629-630; E. Mangenot, "Jean", a.e., III/2, s. 1159-1166; V. Ermoni, "Joseph", a.e., III/2, s. 1670-1673; H. Lesetre, "Marie", a.e., IV/1, s. 774-809; L. Heidet - L. Pirot, "Assomption", DBS, I, 644-665; M. Jugie, La mort et l'assomption de la Sainte Vierge Marie, Vaticano 1944; Senior, Ephèse, İzmir 1951; F. Amiot, La Bible apocryphe, Paris 1952, s. 48-59, 65-76; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Kahire 1957, s. 262; J. Patsch, Our Lady in the Gospels, London 1958; The Apocryphal New Testament, London 1975, s. 194-227; G. Ashe, The Virgin, Suffolk 1977, s. 51, 152; NDB, s. 360, 366; E. R. Thierry, Meryem Ana Evi'nin Esrarı, İzmir 1985; Catéchisme de l'église catholique, Paris 1992, s. 110-111, 207-209; Ca'fer el-Emred, eṣ-Ṣıddîḳa Meryem el-ʿAẕrâʾ, Beyrut 1413/1993; Ni'met Nâsır eş-Şa'rânî, Mekânetü's-seyyide Meryem el-ʿAẕrâʾ, Beyrut 1416/1996;

Günay Tümer, Hıristiyanlıkta ve İslâmda Hz. Meryem, Ankara 1997; Ali İhsan Yitik, Hz. Meryem ve Efes, İzmir 2001, s. 3-39; J. Euzet, "Le pere Jugie et la question du lieu où est morte la Sainte Vierge", Divus Thomas, LII/3-4, Piacenza 1949, s. 345-359; A. J. Wensinck - [P. Johnstone], "Maryam", EI^2 (Fr.), VI, 613-617; J. de Baciocchi, "Immaculée conception", Catholicisme, V, 1273-1277; R. Laurentin, "Marie", a.e., VIII, 524-585; a.mlf., "Theotokos", a.e., XIV, 1128; D. F. Hickey, "Dormition of the Virgin", New Catholic Encyclopedia, Washington 1967, IV, 1017; E. May, "Nativity of Mary", a.e., X, 251.

Ömer Faruk Harman

MERYEM SÛRESİ

(سورة مريم)

Kur’ân-ı Kerîm’in on dokuzuncu sûresi.

Mekke döneminde muhtemelen Hz. Peygamber’in risâletinin beşinci veya altıncı yılında Habeşistan hicretinden önce nâzil olmuştur. 58 ve 71. âyetlerin Medine devrinde indiği nakledilmekle birlikte bu âyetlerle sûrenin konusu arasındaki sıkı ilişki bu rivayeti şüpheli kılmaktadır. Adını sûrede kendisinden geniş şekilde bahsedilen Hz. Meryem’den alır. İbn Abbas’tan gelen bir rivayete göre başındaki hurûf-ı mukattaadan dolayı “Kâf hâ yâ ayn sâd” sûresi olarak da adlandırılır (Âlûsî, XVI, 56). Doksan sekiz âyet olup fâsılası ا، د، م، ن harfleridir.

İhtiva ettikleri mûcizevî olaylar bakımından bir önceki Kehf sûresiyle arasında ilişki bulunan Meryem sûresi Hıristiyanlığın temel ilkelerinden bahseden ilk Mekkî sûredir. Daha sonra inen Mekkî sûrelerde Meryem ile Îsâ hakkında bazı âyetler yer almakla beraber bu bilgiler birer işaret niteliğindedir. Nüzûl zamanı dikkate alındığında Meryem sûresinin, bir hıristiyan ülkesi olan Habeşistan’a hicret edecek müslümanları bilgilendirme ve hazırlama niteliği taşıdığı anlaşılır. Sûrenin üslûbu, özellikle ilk kırk âyetinde sadece Hz. Îsâ hakkında İslâm’ın görüşlerini ortaya koyan, mücadeleden uzak ifade tarzı bu görüşü destekler. Nitekim Habeşistan’a sığınan müslümanların sözcüsü Ca‘fer b. Ebû Tâlib, Habeş Kralı Ashame en-Necâşî’nin huzurunda Meryem sûresinin Hz. Yahyâ ve Îsâ’dan bahseden ilk kısımlarını okumuş, kral âyetlerden etkilenerek ağlamıştır. Dolayısıyla bu sûrenin, Habeşistan’a sığınan müslümanların inançlarını oradaki hıristiyanlara anlatmaları konusunda kuvvetli bir delil oluşturduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sevgi ve merhamet ifadelerinin yer aldığı ilk bölümlerde âyet sonlarındaki kelimelerin de bu sevgi atmosferiyle uyum halinde olduğu görülmektedir. Ayrıca sûrenin etkileyici bir fonetik yapısı vardır.

Mekke döneminde nâzil olan diğer sûreler gibi Meryem sûresinde de tevhid

inancı, peygamberlik, öldükten sonra dirilme ve amellerin karşılığına dair konuların yanı sıra Allah'ın çocuk sahibi olmaktan ve ortağı bulunmaktan tenzih edilmesiyle ilgili âyetler yer almaktadır. Sûrenin yaklaşık üçte ikisini oluşturan peygamber kıssaları arasında en dikkat çekici olanı Meryem ve Îsâ kıssasıdır. Burada risâletin birliğine, bütün peygamberlerin insanları tevhid inancına çağırdığına işaret edilmektedir. Sûrede ayrıca bazı kıyamet sahnelerine de yer verilir.

Meryem sûresinin muhtevasını iki bölümde ele almak mümkündür: Peygamber kıssaları (âyet 1-65), öğüt ve uyarılar (âyet 66-98). Birinci bölümün 1-40. âyetlerinde Ehl-i kitabın tarihinden kesitler verilmiş ve Hz. Îsâ'dan sonraki hıristiyanların inançlarında düştükleri yanlışlar izah edilmiştir. İlk olarak Hz. Zekeriyyâ ile oğlu Yahyâ kıssasına temas edilir. Allah'ın Zekeriyyâ'ya karşı rahmeti, Zekeriyyâ'nın ilerlemiş yaşına rağmen kendisine vâris olacak bir evlât istemesi ve Hz. Yahyâ'nın mûcizevî bir doğumla dünyaya gelişi anlatılır. Yahyâ'nın doğum kıssasının Hz. Îsâ'nın doğumuyla ilgili bölümden önce anlatılması, Îsâ'nın doğumunun benzeri ilâhî bir mûcizenin daha önce meydana geldiğini vurgulama amacı taşımaktadır. Ardından bu kıssadan daha şaşırtıcı ve mûcizevî olan Meryem ve Îsâ kıssasına temas edilir. Sûrenin, "İşte Meryem oğlu Îsâ; şüphe edip ayrılığa düştükleri şey gerçek söze göre budur" meâlindeki 34. âyetinden bu kıssanın hedefinin muhatapları ihtilâfa düştükleri konuda aydınlatmak olduğu anlaşılmaktadır. Bu âyetlerde Meryem'in iffetli ve temiz oluşu, Îsâ'ya hamile kalışı, Îsâ'nın babasız olarak dünyaya gelmesi, Meryem'in kendi kavmi tarafından kınanması, Îsâ'nın beşikte iken konuşması ve kendisinin Allah'ın kulu olduğunu söylemesi anlatılır. Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğu iddiasının çok çirkin bir iddia olduğu belirtilir. Âyetler, hıristiyanlara saptıkları yanlış inançtan dönmeleri için yol göstererek onları İslâm'a girmeye, içinde bulundukları şüphe, çekişme ve ihtilâflardan kurtulmaya teşvik etmekte, yahudilere de Hz. Îsâ ve annesine karşı yaptıkları çirkin yakıştırmalar konusunda cevap vermektedir. Daha sonraki âyetlerde (âyet 40-50) Hz. İbrâhim ile babası arasında geçen şirk ve tevhid mücadelesi anlatılır. Hz. İbrâhim'in hem Yahudilik'te hem Hıristiyanlık'ta önemli bir peygamber olduğu dikkate alındığında bu sûrede onun babasıyla yaptığı tartışmanın bir bakıma Ehl-i kitaba ve özellikle hıristiyanlara yönelik bir mesaj niteliğinde olduğu görülür. Ayrıca bu kıssa ile bir anlamda Habeşistan'a sığınanlar da teselli edilmektedir. Çünkü Hz. İbrâhim de onlar

gibi babasından, ailesinden ve toplumundan gördüğü baskılarla memleketinden ayrılmaya zorlanmıştır. Burada dolaylı olarak Mekkeli müşriklere kendilerinin Hz. İbrâhim'e işkence yapanların konumunda oldukları hatırlatılmaktadır. Bu bölümde Hz. Mûsâ, İsmâil ve İdrîs'e de işaret edilerek Resûl-i Ekrem'den önce gelen peygamberlerin aynı tebliğle görevlendirildiği, namaz kılmak ve zekât vermekle emrolunduğu, ancak daha sonraki nesillerin bu yoldan saptığı ifade edilir.

Sûrenin ikinci bölümünde (âyet 66-98) öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden, Allah'a evlât ve ortak izâfe eden Mekkeli müşriklerin bu tür tavırları sert bir şekilde eleştirilmekte, müminlere inkârcıların bütün çabalarına rağmen kendilerinin başarılı olacakları konusunda müjde verilmektedir. Sûrenin başlarında yumuşak bir üslûpla reddedilen şirk burada daha açık bir şekilde ortaya konmuştur. Bu bölümde yer alan, "İnsan 'ben öldükten sonra diri olarak mı çıkarılacağım' diyor" meâlindeki 66. âyetin, Mekke müşriklerinden Übey b. Halef'in eline bir kemik parçası alıp ufaladıktan sonra, "Muhammed, öldükten sonra dirileceğimizi zannediyor" demesi üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir (Vâhidî, s. 173). Aynı bölümde yer alan, "Âyetlerimizi inkâr edip 'bana mal ve evlât verilecek' diyen kişiyi gördün mü?" meâlindeki 77. âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak da şu olay aktarılmaktadır: Müslümanlardan Habbâb b. Eret, Mekkeli müşriklerden Âs b. Vâil'den borcunu ödemesini isteyince Âs ona, "Muhammed'i inkâr etmedikçe borcumu ödemem" demiş, Habbâb da, "Allah'a yemin olsun ki sen ölüp tekrar dirilinceye kadar Muhammed'i inkâr etmem" şeklinde cevap vermiştir. Âs b. Vâil'in, "Öyle ise ben öldükten sonra tekrar dirildiğim zaman sen bana gelirsin; o zaman benim malım ve evlâdım çok olacaktır, orada sana borcumu öderim" demesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur (a.g.e., s. 173). Sûre, inanıp yararlı işler yapanlara Allah'ın sevgi bahşedeceğini ve Kur'an'ın takvâ sahipleri için bir müjde, inatçı toplum için uyarı vesilesi olduğunu ifade eden âyetlerle sona erer.

Bu sûrenin faziletiyle ilgili olarak bazı tefsirlerde yer alan, "Meryem sûresini okuyan kimseye Zekeriyyâ, Yahyâ, Meryem, Îsâ, İbrâhim, İshak, Ya'kūb, Mûsâ, Hârûn, İsmâil ve İdrîs'i inkâr eden veya tasdik eden, dünyada Allah'a dua eden ve etmeyen kimselerin sayısının on katı sevap verilir" şeklindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, II, 527) sahih olmadığı anlaşılmaktadır (Muhammed et-Trablusî, II, 717).

Meryem sûresi üzerine yapılmış çalışmalardan bazıları şunlardır: Kâzım Arfâ, Tefsîr-i Sûre-i Mübâreke-i Meryem (Tahran 1971); Ebû Dayf Mücâhid Hasan, Sûretü Meryem: Tefsîr ve dirâse (Kahire 1987); Bedrettin Çetiner, Kurân-ı Kerîm'den Bazı Âyetlerin Tefsiri: Meryem ve Tâhâ Sûreleri (İstanbul 1992); Nimetullah Akın, Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu Açısından Meryem Sûresi (bk. bibl.); Hasan Muhammed Bâcûde, Teʾemmülât fî sûreti Meryem (Kahire, ts. [Dârü'l-i'tisâm]).

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XVI, 32-102; Vâhidî, Esbâbü'n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 173; Zemahşerî, el-Keşşâf, II, 501-527; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü'l-ilâhî ʿan şedîdi'ż-żaʿf ve'l-mevżûʿ ve'l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 717; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, III, 320-354; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, XVI, 56-146; Elmalılı, Hak Dini, V, 3298-3316; Mevdûdî, Tefhîmü'l-Kur'ân (trc. M. Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1986, III, 185-213; Muhammed et-Tantâvî, et-Tefsîrü'l-vasîṭ li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire 1412/1992, IX, 8-77; Muhammed Esed, Kur'an Mesajı (trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk), İstanbul 1999, II, 607-622; Nimetullah Akın, Müslüman-Hıristiyan Diyaloğu Açısından Meryem Sûresi (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 49-63.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MERZİFON

Amasya iline bağlı ilçe merkezi.

Karadeniz bölgesinin Orta Karadeniz bölümünde Tavşan (Taşan) dağının güney eteklerinde Merzifon ovasının kenarında yer alır. Denizden yüksekliği 750 m. olup İstanbul ve Ankara'yı Samsun Limanı'na bağlayan karayolu üzerinde önemli bir tarihî şehir özelliği taşır.

Tarihi Kalkolitik çağa kadar uzanan bir yörede bulunan Merzifon'un çekirdeğini Hititler döneminde askerî ve ticarî amaçlarla yapılan, bir sınır karakolu niteliğine sahip küçük bir kalenin oluşturduğu belirtilir. Burası daha sonra (m.ö. VIII. yüzyıl) yöreye hâkim olan Frig, Kimmer ve İskit saldırılarıyla yıkılmıştır. Merzifon'un bir yerleşim yeri olarak tarih sahnesine çıkışı, Amasya merkezli Pontus Krallığı'nın ardından milâttan önce I. yüzyılda Roma hâkimiyeti dönemine rastlar.

Verimli Chiliokomon (Binköy) ovasının (Suluova) başladığı yerde bulunan Phazemon şehrinin yerinde kurulduğu tahmin edilen ve halk arasında Mersivan şeklinde anılan şehrin adının kökeni konusu tartışmalıdır. Bu adın buraya gelen Hun Türkleri'nden Barsevinç'ten kaynaklandığı iddiasının bir dayanağı yoktur. Farsça "yer, toprak, sınır" anlamındaki merz kelimesi ve pont kelimesinin birleşmesiyle "Pont Devleti'nin sınır şehri" anlamına geldiği görüşü de şüphelidir. Romalı kumandan Pompeius'un milâttan önce 64'te Pontus Kralı III. Mitridates'i yendiği sırada Fazemonid / Phazamonitis adlı bir yerleşme yeri mevcuttu. Pompeius burayı şehir olarak ilân etmiş ve Neapolitis adını vermiş, zamanla Phazemon Neapolis şeklinde anılmıştı. Milâttan sonra V. yüzyılda Bizanslı Stefan şehri Phamidzon (Famizon) olarak kaydetmiştir. Ayrıca Phamadzon, Phameidzon şeklinde de geçen bu ad önce Famezon'a, ardından Mazifon, Marsovan, Mersivan'a dönüşmüş, Selçuklu kaynaklarında "Bâzimûn", Fars kaynaklarında "Merzubân" ve Osmanlı döneminin belgelerinde "Merzifon" imlâsıyla yazılmıştır.

Roma ve Bizans hâkimiyeti devirlerinde Amasya'ya bağlı olan ve 395-396 yıllarında Kafkasya'dan Bizans topraklarına giren Hunlar tarafından

yağmalanan şehir, Malazgirt Muharebesi (463/1071) sonrasında Dânişmed emîrlerinden İltegin Gazi tarafından fethedildi. Onun oğlu, Sihâmüddevle lakaplı Hüseyin Gazi uzun süre burada ikamet etti. Hüseyin Gazi'nin kaldığı yer Sihâmüddevle köyü / mahallesi olarak anılır ve Osmanlı dönemine ait tahrir kayıtlarında Samadola, 1052 (1642) tarihli avârız defterinde Sehmüddevle şeklinde geçer. Bu köy günümüzde şehrin bir mahallesini oluşturur (Samadolu mahallesi, daha yakın dönemlerdeki adı Buğdaylı). II. Kılıcarslan'ın tedrîcen Dânişmendli varlığına son vermesiyle Anadolu Selçuklu Devleti'nin hâkimiyetine giren Merzifon, XIII. yüzyıl sonlarından itibaren İlhanlı ve onların vârisi olan Eretnaoğulları'nın idaresi altında kalmasının ardından yörede çekişme içindeki beylerin mücadelelerine sahne oldu. Kadı Burhâneddin Ahmed burayı denetim altına

almak için Amasya Emîri Ahmed'e karşı bazı girişimlerde bulundu. Mücadelelere Candaroğlu emîrlerinden Celâleddin (Kötürüm) Bayezid de katıldı. Kadı Burhâneddin Merzifon'u yağmaladı. 795'te (1393) tekrar buraya gelip karargâh kurdu ve Amasya'ya asker gönderdi. Olaya karışan Yıldırım Bayezid kalabalık bir orduyla Merzifon'a ulaşıp şehri ele geçirdi (Esterâbâdî, s. 283-284, 291-292, 385-386).

Merzifon Osmanlı döneminde dikkat çekici bir gelişme gösterdi, pek çok bayındırlık eseri vücuda getirildi. 926'da (1520) Merzifon kasabasında yirmi sekizinde müslümanların, altısında gayri müslimlerin oturduğu toplam otuz dört mahalle vardı ve tahminî nüfusu 5-6000 kadardı (786 müslüman, 239'u gayri müslim toplam 1025 hâne). Bu mahallelerden günümüze kadar gelenler şunlardır: Câmi-i Atîk (bugün Eskicami), Câmi-i Cedîd (Camicedit), Hacı Balı, Harmanlı Mescidi (diğer adı Atpazarı / bugün Harmanlar), Hoca Süleyman, Kadı Mahbub (bugün Gazimahbup), Mahzen, Neccar, Sofular (öteki adı Molla). Diğer müslüman mahalleleri ise Bakkal Süleyman, Çilehâne-i Halîfe, Hacı Ahmed, Hacı Ali, Hacı Âdil Mescidi, Hacı Rahat, Halil Bey Mescidi, Han, İmaret, Küçek, Mescidi Ahî Bahtiyar, Seydi Bölüğü, Seydi Çelebi Mescidi, Surmasud, Sütçü, Şatırvan, Tarakçı, Tepecik, Tuzpazarı adlarını taşımaktaydı. Gayri müslim mahalleleri arasında kalabalık nüfus barındıranları Bozahâne, Erzincani, Kaplan ve Kilise mahalleleriydi.

Mahallelerin adlarıyla anıldıkları şahısların XIV.-XVI. asırlarda yöre ileri

gelenlerinden olduğu düşünülebilir. Bu dönemde Merzifon kasabasında ticarî ve sınaî nitelikteki vergilerden tahminî yıllık 82.000 akçelik bir gelir padişah haslarına tahsis edilmişti (BA, TD, nr. 387, s. 386-387). XVI. yüzyılın sonlarında 1783 nefer (yetişkin erkek) nüfusa sahip bulunan Merzifon'un yine tahminen 5-6000 kişilik bir nüfusu vardı. Bir önceki sayıma göre hâne sayısı azalmış, fakat bekâr erkek sayısı artmıştı. Müslüman nüfusu 781, Ermeniler'den oluşan hıristiyan nüfusu 175 hâne idi. XVII. yüzyıl ortalarına doğru yapılan, avârız hâne tesbitine yönelik bir başka sayımda ise Merzifon'da toplam yirmi sekiz mahallenin varlığı tesbit edilmişti. Dört mahallede sonradan dışarıdan gelen hıristiyanlar (zimmî bîrûnîler) mevcuttu. Bu da XVII. yüzyılın ilk yarısında şehre yönelik gayri müslim göçünü açıkça gösterir. Şehirde toplam 957 yetişkin (dul kadınlar da dahil) kayıtlıdır. Bunların 137'si vergi muafiyeti olan gruplardan oluşuyordu. Sivil nüfus 797 hâne ve yirmi bekâr erkekten ibaretti. Defterde kayıtlı nüfus üzerinde yapılan hesaplamalar Merzifon'un aslında 625'i müslüman, 300'ü hıristiyan olmak üzere toplam 925 hâneden oluştuğunu ortaya çıkarmıştır (BA, TD, nr. 776, s. 155-166). Bu defterdeki bilgiler Muharrem 1058'de (Şubat 1648) buraya gelen Evliya Çelebi'nin verdiği kırk dört mahalle, 4000 ev gibi rakamların (Seyahatnâme, II, 212-216) abartılı olduğunu gösterir.

XVIII. yüzyılda bir önceki asırdaki durumunu devam ettiren Merzifon'da önemli olaylar cereyan etmedi. Tanzimat dönemi başlarında 1840'larda yapılan temettüat sayımlarına göre Merzifon şehrinde on üç mahallede (Hacı Hasan, Harmanlar, Hacı Bâlî, Bozacı, Surmasud, Hacı Rahat, Alaca Minare, Câmi-i Cedîd, Sofular, Hacı Ahmed Fakih, Gazi Mahbub, Seyyid Bölük, Câmi-i Atîk) 929 vergi mükellefi hâne kayıtlıydı. Mahallelerden Alaca Minare ve Harmanlar müslüman ve hıristiyan nüfusundan oluşan karma yerleşme yerleriydi, fakat defterde aynı mahalle adı altında bu iki grup ayrı ayrı yazılmıştı. Söz konusu kayıtlarda kişilerin mesleklerine bakıldığında nüfusun önemli bir kısmının tekstil sektörü olarak adlandırılabilecek iş ve zenaat kollarında çalıştığı anlaşılır. Bu önemli pazar şehri XIX. yüzyıl boyunca nüfusu ve fizikî yapısıyla sürekli gelişmeye sahne olmuştur. Yüzyılın ortalarında 10.000 dolayında tahmin edilen şehir nüfusu asrın sonlarında 20.000 kadardı. Vital Cuinet şehirde 13.380 müslüman, 5820 Ermeni, 800 kadar da Rum'un yaşadığını belirtir. Bu son dönemlerinde şehrin karşılaştığı en dikkat çekici olay Ermeni ve Rum

azınlıkların faaliyetleridir. II. Abdülhamid devrinde Hınçak ve Taşnak cemiyetleri Merzifon'da da faaliyet gösterdi ve bu faaliyetler zamanla komitacılık şekline dönüştü. Hükümetin tedbirleriyle bastırılan Ermeni komitacı hareketlerini XX. yüzyılın başlarında, Merzifon'da bulunan Amerikan Koleji içinde örgütlenen Rumlar'ın Pontusçu hareketleri takip etti. Önce kulüpler şeklinde ortaya çıkan ve zamanla (1904) Pontus Cemiyeti adını alan bu örgütlenme Amasya, Samsun, Ordu, Giresun, Gümüşhane ve Trabzon'u kapsayan alana yayıldı. Millî Mücadele başladığında şehirde İngiliz işgal kuvvetleri bulunuyordu. Bunlar Anadolu'daki hareketin etkili hale gelişi üzerine 28 Eylül 1919'da buradan çekildiler. Merzifon yöresinde 1920 sonuna kadar çıkan olayların çoğu Rum çetelerince düzenlenmiştir. Buna karşı yerli müslüman ahali de teşkilâtlanmış ve Millî Mücadele döneminde bu faaliyetler etkisiz hale getirilmiştir.

Merzifon, Dânişmendliler'den başlayarak tipik bir Türk-İslâm şehri görünümü kazanmıştır. Medreseleri, camileri, mescidleri, tekke ve türbeleriyle, çeşitli hayır kuruluşlarıyla bezenen şehir, aynı zamanda Bedesten'i ve Taşhan'ı ile ticaret açısından da önemli bir konumdaydı. Antik iç kale şehrin ortasındaki tepelik mevkide bulunuyordu. Dış kale ise tepenin eteklerinde olup bugüne ulaşmamıştır. Merzifon'da en eski âbide günümüzde kitâbesi, iki kanat kapısı ve minberi kalan Muînüddin Pervâne Süleyman Camii'dir (Ulucami). 663 (1265) tarihli kitâbesi bulunan ve 1904'te yanan bu caminin bugünkü Yokuşbaşı semtinde Eskicami sokağı başında bulunduğu tahmin edilmektedir. Câmi-i Cedîd mahallesindeki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi (817/1414), İmaret mahallesinde 822 (1419) yılında Çelebi Mehmed'in annesi ve Germiyanlı Süleyman Şah'ın kızı Devlet Hatun'un bir cami ve zâviye ile birlikte yaptırdığı imareti, Çelebi Sultan Mehmed Camii olarak bilinen, fakat aslında II. Murad tarafından

yaptırılan Medreseönü Camii (830/1427), Tâceddin İbrâhim Paşa Camii (Çukur Şadırvan Camii, tahminen 828/1425) gibi vakıf eserlere XVI. yüzyıl defterlerinde rastlanır. Bunlar şehrin XV-XVI. yüzyıllardaki fizikî görünümünü belirleyen yapılardı. XVII. yüzyılın ikinci yarısında Merzifon'un yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden Kara Mustafa Paşa'nın inşa ettirdiği (1666-1679) külliye içerisinde yer alan cami (Paşa Camii), Taşhan,

Bedesten, kütüphane, iki hamam ve dükkânlar kasabanın fizik dokusuna damgasını vurmuştur. Bu eserlerin ve Kara Mustafa Paşa'nın vakıfları içinde yer alan su yollarının Merzifon'un sosyal ve ekonomik hayatında önemli değişiklik ve gelişmelere yol açtığı muhakkaktır. Vakıfların bu rolü daha sonraki yüzyıllarda da sürmüştür. Merzifon'da yer alan diğer bazı önemli eserlerle bunların yapıldığı yüzyıllar ve bulundukları yerler şöyledir: Çifte Hamam (I. Murad, Hacı Süleyman mahallesi), Alaca Minare Mescidi (906/1501, Hacı Süleyman mahallesi), Sofular Camii (XVI. yüzyıl, Sofular mahallesi), Abdullah Paşa Türbesi (XVI. yüzyıl, Beylerbeyi Abdullah Paşa), Âbide Hatun Camii (XVII. yüzyıl, Bahçekent köyü, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın annesi Âbide Hatun yaptırmış), Bozacı Camii (XVII. yüzyıl, Gazi Mahbub mahallesi), Tuzpazarı Hamamı (1087/1676), Çay Camii (XVIII. yüzyıl, Hacı Balı mahallesi), Hacı Hasan Camii (1126/1714, Hacı Hasan mahallesi). 1866'da Amasya mutasarrıfı Ziyâ Paşa'nın medresenin giriş kapısı üzerine inşa ettirdiği saat kulesi ve ilk kuruluş tarihi 1876 olan hastahane, okul, kütüphane, labarotuvar ve rasathânesiyle şehrin kuzeyindeki en yüksek noktada yer alan Amerikan Koleji şehirde önemli bir eser olarak göze çarpar. Bunların dışında vakıf eseri olarak birçok mescid, zâviye, çeşme vb. bulunmaktadır.

Merzifon tarihinde menkıbeye göre Hoca Ahmed Yesevî'nin izniyle Anadolu'ya gelen, gerçekte ise muhtemelen XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Pîrî Baba'nın önemli bir yeri vardır. Pîrî Baba Tekkesi ve Pîrî Baba kültü sosyal ve kültürel açıdan etkisini günümüze kadar sürdürmüştür. Yörenin tarih ve kültüründe, türbeleri zamanımıza kadar ayakta kalan Şeyh Abdürrahîm-i Rûmî (XV. yüzyıl), Kılıç Baba, İsmâil Dede, Topçu Baba, Pehlivan Dede, Fevzi Baba, Fîruz Dede, Dâvud Dede gibi mutasavvıflara rastlanır. Şehirde ayrıca XIX. yüzyılda yetişmiş şairler de vardır (Hilmi Dede, Hıfzî, Eyüb Sabri, Muallim Cûdî Efendi).

Osmanlı idaresi döneminde Merzifon bir kaza merkeziydi. XVI. yüzyıl başlarında buraya bağlı sadece sekiz köy bulunuyordu ve kaza olarak dar bir alanı kapsıyordu. XVII. yüzyılda Amasya'nın kuzey tarafına düşen Argoma nahiyesinin bazı köylerinin bir nahiye şeklinde teşkiliyle Merzifonâbâd kazası oluşturulmuştu. Bulak köyü merkezi etrafındaki Merzifonâbâd nahiye-kazası 1880'de ilga edilmiş ve köyleri kısmen Merzifon'a, kısmen de Gümüş'e bağlanmıştır.

XVI. yüzyıl başlarında Urumcuk (bugün Bahçecik), Muşruf (günümüzde Yakacık), Samadola (Sehmüddevle, bugün şehir içinde bir mahalle), Yassıviran, Hırka ve Marınca (Karamustafapaşa) köyleri (BA, TD, nr. 387, s. 387) Merzifon'a bağlı iken Argoma nahiyesinde kayıtlı bulunan İlemi (bugün Sazlıca) ve Saru da (Sarıköy; BA, TD, nr. 387, s. 380, 384) daha sonra Merzifon kazasına dahil edildi. Merzifon köylerinde 926 (1520) yılında 627, 984'te (1576) 943 nefer kayıtlıdır. En kalabalık köy ise Marınca'dır. 1860 sayımına göre 160'ın üzerinde köyü bulunan kazanın nüfusu 18.786'sı müslüman, geri kalanı Ermeni ve Rum olmak üzere 25.105'e ulaşmıştı. Bu nüfus daha sonra 30.000 dolayına erişti.

Merzifon Cumhuriyet döneminde gelişmesini sürdürdü. İç kesimleri Karadeniz'e, İstanbul ve Ankara'ya bağlayan yolların kavşağında yer alması önemini arttırdı. Verimli ovanın tarım ürünlerinin pazar yeri olması yanında küçük imalât sanayii de gelişti. 1987'de bir Organize Sanayi Bölgesi girişimi başlatıldı. Şehirde dokuma ve gıda sanayii başta olmak üzere özel sektörün işlettiği küçük ve orta ölçekli fabrikalar bulunmaktadır. Cumhuriyet'in başlarında Merzifon şehrindeki nüfus (1927 sayımına göre 11.352 kişi) sayıları yirmi dört olan mahallelerde yaşıyordu. 1930 yılında belediye meclisi kararıyla bazı mahalleler birleştirilerek mahalle sayısı on ikiye indirildi. 1957'de şehrin batısındaki Samandolu köyü mahalle haline dönüştürülüp (günümüzdeki Buğdaylı mahallesi) şehrin belediye sınırları içine alınınca mahalle sayısı on üçe yükseldi. Daha sonra yeni mahallelerin de eklenmesiyle bu sayı 2004 yılında on sekiz oldu. Nüfusu da sürekli arttı ve 1960 yılında 20.000'i geçti (22.096). Hatta bu yıla kadar olan nüfus sayımlarının bazılarında nüfusu bağlı olduğu ilin merkezi Amasya'nın nüfusunu da geçti (1935, 1945, 1950 ve 1955 sayımlarında olduğu gibi). 2000 yılında yapılan nüfus sayımının kesin sonuçlarına göre nüfusu 45.613 olarak tesbit edildi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 90, s. 153-157; nr. 387, s. 380, 384, 386-387; nr. 776, s. 155-166; BA, MAD, nr. 39808; Strabon, Antik Anadolu Coğrafyası (Geographika: XII-XIII-XIV) (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1993, s. 38; Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 283-284, 291-292, 385-386; Kâtib Çelebi, Cihannümâ, s. 626; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, II, 212-216; Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 86; Cuinet, I, 158-162; Amasya Tarihi, IV, 398-399; A. D. Mordtmann, Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859 (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 87-89; A. Aziz Taşan, Dünden Bugüne Merzifon, İstanbul 1979; İlhami Bilgin, "Merzifon'da Bulunan Bir Çift Ahşap Kapı Kanadı", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1988, s. 411-414; Mustafa Çolak, XVI. Yüzyıl Başlarında Merzifon Kazâsı: 1515-1520 (yüksek lisans tezi, 1991), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "XVI. Yüzyıl Başlarında Merzifon'a Ait İki Tapu Tahrir Defteri", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, sy. 6, Samsun 1991, s. 43-60; Oktay Özel, Changes in Settlement Patterns, Population and Society in Rural Anatolia: A Case Study of Amasya 1576-1642 (doktora tezi, 1993), Manchester University, tür.yer.; Adnan Gürbüz, Toprak-Vakıf İlişkileri Çerçevesinde XVI. Yüzyılda Amasya Sancağı (doktora tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu (haz. Zeki Dilek v.dğr.), Ankara 2001; M. Tayyib Gökbilgin, "15 ve 16. Asırlarda Eyâlet-i Rum", VD, sy. 6 (1965), s. 51-61; S. Faroqhi, "The Life Story of an Urban Saint: Piri Baba of Merzifon", TD, sy. 32 (1979), s. 653-678; Sadi Bayram, "Merzifon'da Bilinmeyen Bir Türbe: Künbet Hatun", TTK Bildiriler, IX (1989), III, 1355-1361; a.mlf., "Merzifon Ulu Camisinin Yeri: Merzifon'da Türk İslâm Eserleri", Kültür ve Sanat, II/5, Ankara 1990, s. 69-77; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4259; Besim Darkot, "Merzifon", İA, VII, 785-787; Fr. Babinger - [C. E. Bosworth], "Merzifūn", EI[2] (İng.), VI, 1023-1024.

Mehmet Öz

MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA

(ö. 1095/1683)

Osmanlı sadrazamı.

1044 (1634-35) yılında Merzifon'un Marınca (bugünkü Karamustafapaşa) köyünde doğdu. Babası Oruç Bey adında bir timarlı sipahidir. Babasının IV. Murad'ın Bağdat kuşatması sırasında şehid düşmesi üzerine dört yaşında yetim kalınca o sırada Amasya sancak beyi bulunan ve babasının dostlarından olan Köprülü Mehmed Bey'in (Paşa) himayesinde onun oğullarıyla birlikte iyi bir medrese tahsili alarak yetişti. Diğer bir rivayete göre ise Derviş adında bir sipahinin oğlu olup 1036'da (1626-27) doğmuş, on sekiz yaşına gelince Köprülü'nün himayesine girmiş, onun Şam mütesellimliği sırasında Trablusşam mütesellimi olmuştur (Kantemir, III, 377, 392; Galland, II, 129-130). Bu arada Köprülü'nün damadı olan Merzifonlu kayınpederinin sadrazamlığı zamanında önce silâhdarlığını, ardından telhisçiliğini yaptı; onun maiyetinde Erdel seferine katıldı. Yanova'nın fethi müjdesini getirince IV. Mehmed tarafından mîrâhur-ı sâniliğe (3 Zilhicce 1068 / 1 Eylül 1658), iki yıl sonra da Silistre beylerbeyiliğine tayin edildi. Arkasından Edirne'den dönen Vâlide Turhan Sultan'ın konakçılığı hizmetiyle İstanbul'a geldi. Daha sonra vezâret rütbesiyle Diyarbekir beylerbeyi oldu. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın sadrazamlığında kaptan-ı deryâlığa getirilen Kara Mustafa Paşa (1661-1666) dört yıldan fazla bu görevde kaldı. Vezîriâzam Uyvar seferine çıkınca kaptan-ı deryâlıkla birlikte sadâret kaymakamlığı görevini yürüttü. İlk sadâret kaymakamlığı Fâzıl Ahmed Paşa'nın Uyvar seferinden dönüşüyle sona erdi. Kaplan Mustafa Paşa'nın kaptan-ı deryâ olması üzerine uhdesinde sadece vezirlik kaldı. Sadrazamın Girit seferine çıkması ile 5 Zilkade 1076'da (9 Mayıs 1666) tekrar kaymakamlık görevine getirildi; üç yıla yakın bu görevi sürdürdü. Fâzıl Ahmed Paşa'nın Girit'ten dönmesinden sonra üzerinde yalnız vezirlik kaldı ve vezîriâzamın maiyetinde Kamaniçe seferine gitti. Kuşatma sırasında büyük yararlıklar gösterdi. 25

Cemâziyelâhir 1083'te (18 Ekim 1672) Lehistan'la yapılan Bucaş Antlaşması görüşmelerini idare etti. Lehistan'a yönelik seferde yine Fâzıl Ahmed Paşa'nın yanında bir süre Babadağı'nda bulundu. Ardından tekrar sadâret kaymakamı tayin edildi. Cemâziyelevvel 1085'te (Ağustos 1674) gönderildiği Lehistan'a ait kalelerden Human'ı (Uman) teslim aldı. Ertesi yıl yapılan Edirne şenliklerinde IV. Mehmed'in kızlarından Ümmü Sultan'a namzet oldu. Fâzıl Ahmed Paşa'nın hastalığı süresince ona vekâlet etti. Ölümü üzerine de 28 Şâban 1087'de (5 Kasım 1676) sadrazam oldu.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı döneminin ilk önemli dış meselesi Osmanlı Devleti ile Lehistan arasındaki Ukrayna Kazakları'nın statüsüdür. Fâzıl Ahmed Paşa zamanında Osmanlı himayesinde Kazak hatmanı olan Doroşenko'nun Rusya'ya meylederek hatmanlık merkezi Çehrin'i Ruslar'a teslim etmesi (1675) ve Ukrayna'nın Rus nüfuzu altına girmesi üzerine Osmanlı hükümeti, Kırım Hanı Selim Giray'ın da desteğinde Şeytan (Melek) İbrâhim Paşa kumandasında Çehrin'e asker sevketti. Bu arada Doroşenko'nun yerine, yıllardır Yedikule'de mahpus tutulan Georges Hmelnitsky hatmanlığa getirildi. Edirne'den İstanbul'a gelen Kara Mustafa Paşa, Leh el-çisiyle görüşerek meseleyi barış yoluyla çözmeye çalışırken bir yandan da sefer hazırlıkları yaptı. İbrâhim Paşa kumandasında yapılan ilk seferden beklenen netice alınamayınca padişahla birlikte bizzat vezîriâzamın sefere çıkması kararlaştırıldı. Ordu 8 Rebîülevvel 1089'da (30 Nisan 1678) yola çıktı. IV. Mehmed Hacıoğlupazarı'nda kaldı. Serdâr-ı ekrem sıfatıyla harekâtı sürdüren Mustafa Paşa yol boyunca Çehrin'e yardıma gelen Rus kuvvetleriyle savaştı ve 29 Cemâziyelevvel'de (19 Temmuz) müstahkem Çehrin Kalesi'ni kuşatıp ele geçirdi (21 Ağustos; bk. ÇEHRİN SEFERİ). Muhafazası zor olduğundan kale yıktırıldı, Dinyepr (Özi) kenarında iki yeni kale yaptırılarak sınırlar güvence altına alındı. Osmanlı ordusunun dönmesinden sonra Özi nehrini geçen Ruslar tekrar Çehrin'e saldırınca ikinci bir sefer kararı alındı. 15 Eylül 1680'de Hollanda ile yapılan ticaret antlaşmasının ardından ordu Çehrin'e hareket ettiyse de Rusya'nın Kırım hanı aracılığıyla Özi nehri sınır olmak üzere yaptığı barış teklifi ve Bahçesaray'daki antlaşma üzerine seferden vazgeçildi.

Kara Mustafa Paşa'nın sadrazamlığı döneminin asıl önemli hadisesi Osmanlı Devleti tarihi için bir dönüm noktası olan Viyana Kuşatması'dır.

Baba oğul Köprülüler'den iç ve dış meseleleri önemli ölçüde halledilmiş bir ülke devralan Kara Mustafa Paşa, sadârette kalabilmesini selefleri ayarında büyük başarılar elde etmesine bağlıyordu. Daha Vasvár (Eisenburg) Antlaşması'nın süresi dolmadan çıkacağı seferle Osmanlı gücünü Avrupa'nın ortalarına kadar götürmeyi, Habsburg İmparatorluğu'nu ortadan kaldırmayı düşünüyordu. Dimitri Kantemir'in, onun Alman imparatoru olmak veya Sultan Mehmed'i devirerek yerine geçmek istediği şeklinde verdiği bilgiler mesnetsizdir. Seferin görünürdeki başlıca sebebi öteden beri Avusturya imparatorunun Protestan Macarlar'ı ezmesi, onların da Osmanlı Devleti'ne müracaatıdır. Daha Fâzıl Ahmed Paşa zamanında Protestan Macarlar'ın lideri olan Imre Thököly (İmre Tököli) isyan ederek Osmanlı himayesini talep etmiş, fakat sadrazam Avusturya ile 1664 yılında imzalanan Vasvár Antlaşması'nı bozmak istememişti. Ancak Kara Mustafa Paşa sadârete geçtikten hemen sonra Thököly'yi Orta Macar kralı ilân etti. Bundan cesaret alan Macar prensi Avusturya sınırlarında faaliyete başladı. Avusturya'nın konuyla ilgili şikâyetlerini ise vezîriâzam padişahtan gizliyordu. Bir rivayete göre Thököly gönderdiği Macar altınlarıyla Mustafa Paşa'nın tam desteğini almıştı ve Avusturyalılar'ın elinde bulunan bazı Macar kalelerini ele geçirmişti. İmparator I. Leopold daha sonra buraları geri alınca iki devlet karşı karşıya geldi. Buna rağmen imparator Edirne'ye elçi gönderip henüz süresi dolmamış olan Vasvár Antlaşması'nın yenilenmesini istiyordu. IV. Mehmed de barıştan yana idi. Otuz yıldır Avusturya ile savaş halinde

olan Fransa ise Osmanlılar'ın barış yapmasını engelleyici çalışmalar yapıyordu. Merzifonlu, Kapıkulu'nun da desteğiyle, Sen Gotar yenilgisini telâfi etmek istediğini söyleyerek barışı yeniletmedi. Hatta daha ileri giderek serhad boylarından Avusturya tecavüzleriyle ilgili feryatnâme ve şikâyetnâmeler göndertti. Başta Vanî Mehmed Efendi olmak üzere cami vâizlerini harekete geçirip kamuoyunu da arkasına alıp padişahı ikna etti. Avusturya elçisi şeyhülislâmdan, "Aman dileyene savaş açılmaz" şeklinde fetva aldıysa da bir etkisi olmadı.

Yapılan meşverette, IV. Mehmed'in Belgrad'da kalıp Kara Mustafa Paşa'nın serdâr-ı ekrem olarak Raab (Yanık) Kalesi'ni almak üzere ileri gitmesi kararlaştırıldı. Osmanlı ordusunun mevcudunun o zamana kadar sefere çıkanların en kalabalığı olduğu, yardımcı kuvvetlerle birlikte

350.000'i muharip, 150.000'i geri hizmet erbabı olmak üzere 500.000'i bulduğu nakledilirse de bunun abartılı olduğu söylenebilir. Silâhdar Fındıklılı Mehmed Ağa bunların arasında ganimet ümidiyle çok sayıda manav, bakkal gibi esnafın bulunduğunu da belirtir (Târih, II, 25). İstolni Belgrad'daki meşverette Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin de tahrikiyle, bu kadar kalabalık orduyla önemsiz bir yer olan Yanıkkale'nin fethi yerine Mustafa Paşa'ya daha büyük şöhret kazandıracak olan Viyana'nın kuşatılması kararı alındı. Yapılan görüşmelerde Kırım Hanı Murad Giray ve Budin Valisi Uzun İbrâhim Paşa dışında vezîriâzama muhalefet eden olmamıştı. Merzifonlu da hana ve İbrâhim Paşa'ya düşman kesilmiş, sefer aleyhinde kimseye söz söyletmez olmuştu. Murad Giray ve İbrâhim Paşa, Yanık ve Komorn kalelerinin fethinden sonra Viyana üzerine gidilmesi gerektiğini söylemişlerdi.

Vezîriâzam Mustafa Paşa 19 Receb 1094'te (14 Temmuz 1683) Viyana önlerine geldiğinde I. Leopold, Viyana'nın muhafızlığını Von Starhemberg'e vererek Avusturya içlerindeki Lenz'e çekildi. Avusturya ordularının başkumandanı ise eniştesi olup daha önce Lehistan Krallığı'na aday gösterilen Charles de Lorraine idi. Belgrad'da bulunan ve Viyana'ya gidilmesine şaşıran IV. Mehmed, "Kastımız Yanık ve Komorn idi. Beç Kalesi dilde yoktu. Paşa ne acib saygısızlık edip bu sevdâya düşmüş. Hoş imdi Hak Teâlâ âsan getire. Lâkin mukaddem bildireydi rızâ vermezdim" sözleriyle hayretini belirtmiştir (a.g.e., II, 39).

Teslim teklifinin reddedilmesi üzerine Viyana Kalesi kuşatma altına alındı. Ancak bu muhasara önceden planlanmadığından büyük kuşatma topları götürülmemişti. Orduda büyük çapta gülle atabilen on dokuz kolonborna ve bir miktar humbara havanı ile 120 kadar şâhî darbzen bulunuyordu. Avusturyalılar'ın top gücü daha yüksekti. Bu yüzden kuşatma uzadı. Serdâr-ı ekrem Viyana'nın hücumla değil teslim yoluyla alınmasını istiyordu. Kuşatmanın iki ayı geçmesi askere bıkkınlık verdi. Avusturya'nın yardım almasına karşılık Osmanlı ordusunda yiyecek sıkıntısı başladı. Avusturya'nın gelen yardımlarla müdafaa kuvvetlerinin mevcudu 100.000'i aşmıştı. Bunun üzerine Mustafa Paşa, Yanıkkale civarında bırakılan Uzun İbrâhim Paşa'nın hemen Viyana önlerine gelmesini emretti. İşin giderek zorlaştığını ve vehametini anlayan serdâr-ı ekrem 26 Ağustos günü yaptığı büyük hücumla bazı tabyaları aldı. Ancak o sırada Lehistan kralının

kalabalık bir ordu ve irili ufaklı 200 kadar topla yaklaşmakta olduğu öğrenildi. Mustafa Paşa onların durdurulması işini Murad Giray'a verdiyse de Kırım hanı, vezîriâzamla arasındaki kırgınlıktan dolayı herhangi bir ciddi harekâtta bulunmadı. Yapılan meşverette bütün paşaların düşmanla savaşması, fakat siperlerdeki askerlerin Viyana'yı kuşatmayı sürdürmesi kararlaştırıldı. Jan Sobieski kumandasındaki 100.000 kişilik Leh kuvveti, Alman dağı da denilen Kahlenberg dağını işgal ederek Osmanlı ordusunun arkasına geçti. Merzifonlu bunlara karşı Kara Mehmed Paşa kumandasında 6000 kadar çarhacı gönderdi. Budin Valisi Uzun İbrâhim Paşa'yı da 23.000 kişilik bir kuvvetle ordunun sağında Kahlenberg dağı üzerinden geçen yolu tutmakla görevlendirdi. Kırım hanının Leh ordusunun Tuna'yı geçmesinden sonra da hareketsiz kalması durumu nazik hale getirdi.

Müttefiklerle yapılan savaş 12 Eylül günü başladı. Osmanlı ordusunun merkezinde serdâr-ı ekrem, sağında Uzun İbrâhim Paşa, solunda Murad Giray ile Sarı Hüseyin Paşa bulunuyordu. Savaş sırasında önce İbrâhim Paşa kolu bozuldu. Hüseyin Paşa kuvvetleri bir süre dayandıysa da Kırım hanının beklenen yardımı gelmeyince bu kolda da panik başladı. Bunun üzerine Sobieski doğrudan merkeze saldırdı. Kara Mustafa Paşa beş altı saat dayandı, ancak sağ ve sol cenahların çökmesinden sonra çekilmek zorunda kaldı. Ardından kale muhasarasında bulunan 30.000 kişinin siperlerden çıkmasını emretti. Ölünceye kadar savaşmaya kalkıştıysa da yakınlarının ikazıyla sancak-ı şerifi alarak Yanıkkale'ye çekildi. Geride 300 kadar top, 15.000'e yakın çadır, sayısız savaş levazımı, ordu hazinesi

vb. bırakıldı. Geri çekilen Merzifonlu, Yanıkkale'ye gelince ilk iş olarak herkesten önce ordugâhı terkeden Uzun İbrâhim Paşa'yı öldürttü. Savaşta kusurlu görülenleri de cezalandırdı. Ardından Budin'e gelerek durumu düzeltmeye çalıştı. Sınır boylarındaki kalelere takviye kuvvetleri gönderdi. Bu arada Komorn ve Estergon'a karşı yapılan saldırılar üzerine Kara Mehmed Paşa kumandasında 30.000 kişilik kuvvet sevketti (5 Ekim 1683). Ancak yapılan çarpışmalarda pek çok değerli kumandanın şehid olması orduyu daha da zayıflatmıştı. Aldığı tedbirlerle kısa sürede orduda tekrar kontrolü sağlayan vezîriâzam, Murad Giray'ı hanlıktan azlederek yerine II. Hacı Giray'ı getirdi. Budin'de üç hafta kalıp kışı geçirmek üzere Belgrad'a döndü. Bu arada Kanije ve Sigetvar kalelerine takviye kuvvetler gönderdi. Fakat bir süre sonra müstahkem Ciğerdelen ve Estergon kalelerinin

Avusturyalılar’ın eline geçtiği haberinin gelmesi büyük üzüntüye sebep oldu.

İnadı, sertliği, kin tutuculuğu ve kalp kırıcılığı sebebiyle Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın sadece ordugâhta değil sarayda da güçlü düşmanları vardı. Bunların başta gelenleri kızlar ağası Yûsuf ile mîrâhur-ı evvel Sarı Süleyman ağalar idi (Akün, XIX [1980], s. 7 vd.). Bu iki rakibinin bozgun haberi gelince ellerine makramalar alıp döne döne oynadıkları nakledilir (Silâhdar, II, 119). Yetiştirmesi olup kaymakam olarak yerine bıraktığı Kara İbrâhim Paşa da sadrazamlık vaadiyle onlara katılmıştı. Hammer, öldürülen Uzun İbrâhim Paşa’nın zevcesi olan padişahın kız kardeşini de bunlara ekler (Büyük Osmanlı Tarihi, VI, 365). Viyana bozgunu Mustafa Paşa’nın rakiplerinin eline büyük bir fırsat verdi. Önce sadrazamına hil‘at ve kılıç gönderen IV. Mehmed bunların entrikalarıyla onun aleyhine dönmüş ve katli için ferman çıkarmıştı. Halbuki Mustafa Paşa’nın amacı kışı Belgrad’da geçirip orduyu toparlamak ve gelecek baharda Avusturya üzerine sefere çıkarak bozgunu telâfi etmekti. Onun bunu başarabileceğine inanan Vak‘anüvis Râşid, bir süre önce idam edilen Budin Valisi Uzun İbrâhim Paşa’nın bozgun suçlamasıyla böyle kudret sahibi vezirin öldürülmemesi gerektiğini, ondan başka bir vezirin bu gaileyi halledemeyeceğini söylediğini rivayet eder (Târih, I, 433). 6 Muharrem 1095 (25 Aralık 1683) tarihinde idam edilen Mustafa Paşa’nın vücudu Belgrad’da bulunan sarayın karşısındaki caminin avlusuna, bir başka rivayete göre ise sur haricine (Şeyhî, I, 604) defnedilmiş ve başı yahut yüzülen kafa derisi Edirne’ye getirilmiş, bir süre sonra da buradaki Saruca Paşa Camii hazîresine gömülmüştür. Viyana müzesinde bulunan bir kafatasının Mustafa Paşa’ya ait olduğu iddia edilirse de (Hammer, GOR, VI, 519, 740) dönemin tarihçilerinden gerek Silâhdar Mehmed Ağa gerekse Kantemir kafasının padişahın emriyle İstanbul’daki külliyesinde defnedildiğini yazar.

Yerli ve yabancı araştırmacı ve yazarların hakkında çok sayıda çalışma yaptığı, roman, piyes ve operaya konu olan Mustafa Paşa çağdaş gözlemciler tarafından bedenen güçlü, kaba görünümlü, soğuk kanlı ve mağrur görünüşlü biri olarak nitelenir. Batı’da “Kara”, Türkiye’de “Merzifonlu”, öldürülmesinden sonra ise “Maktul” sıfatlarıyla anılan Mustafa Paşa çeşitli kaynaklarda zeki, vakur, cesur, yetenekli bir asker, iyi

ahlâklı fakat çok mağrur, inatçı, ikbal ve şöhrete düşkün biri olarak nakledilir. Kamaniçe, Çorum, Tokat, İzmir ve Halep'te vakıflar kuran Kara Mustafa Paşa hakkında himayesinde bulunan Abdülbâki Ârif Efendi tarafından yazılmış kasideler vardır (DİA, I, 196, 197).

İstanbul Çarşıkapı'da Divanyolu caddesi üzerinde inşasını başlattığı medrese, mescid, kütüphane, türbe ve sebilden oluşan külliyesi oğlu Ali Paşa tarafından tamamlanmıştır. Ayrıca yine İstanbul Hocapaşa'da bir mescidi ve hanı, Galata'da (Karaköy) camisi, Kazlıçeşme civarında mescidi ve çeşmesi, Süleymaniye'de çeşmesi, Topkapı surları dışında köşkü ve bahçesi; Eyüp sahilinde yalısı ve bahçesi, Boğaziçi Kuruçeşme'de sayfiyesi vardır. İstanbul dışında memleketi Merzifon'da cami, kütüphane, sıbyan mektebi, han, hamam ve bedesten; Cidde'de han, hamam, cami; Kayseri İncesu'da cami, medrese, kütüphane, hamam ve kervansaray, Edirne'de saray ve çeşmeler yaptırmıştır. Katlinden sonra 2500 kese nakit parası ile 2000 keselik mücevheratı müsadere edilmiş, ayrıca Belgrad'daki 491 kese tutan serveti asker maaşı ve sefer giderleri olmak üzere yeni serdar Bekri Mustafa Paşa'ya verilmiştir. İstanbul'da Süleymaniye'deki sarayı, Eyüp'teki yalısı ve bahçesi, Edirne'deki sarayı ile Timurtaş'taki çiftliği dışında Anadolu ve Rumeli'deki mülkleri çocukları Vezir Ali Paşa ile Fatma Hanım'a bırakılmıştır. "Maktulzâde" sıfatıyla anılan Ali Paşa çeşitli devlet görevlerinde bulunmuştur. Fatma Hanım ise Nevşehirli Damad İbrahim Paşa'nın damadı Kaymak Mustafa Paşa'nın annesidir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 96, 97, tür.yer.; nr. 180, s.16; BA, MAD, nr. 5487; Hacı Ali Efendi, Târîh-i Kamaniçe (haz. Ayşe Hande Can, yüksek lisans tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Behcetî Hüseyin, Mi'râcü'z-zafer, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368; Vuslatî, Gazânâme-i Çehrin (nşr. Mustafa İsen), Ankara 2003; Ahmed Ağa, Viyana Kuşatması Günlüğü (trc. Esat Nermi), İstanbul 1970; Abdurrahman Abdi Paşa, Vekāyi'nâme, TSMK, Koğuşlar, nr. 915, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1684 (nşr. Abdülkadir Özcan),

Ankara 1995, s. 32, 55, 66, 74, 77, 86, 92 vd., 135, 139 vd., 147, 159-164, 166-167, 168, 194, 715, 722; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 109-110; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, III, 32 vd., 78, 377, 392; Silâhdar, Târih, I, 223, 230, 393, 562, 652 vd.; II, 12-121; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 604; Râşid, Târih, I, 27, 334, 337-338, 342, 344, 408-414, 416-433; Îsâzâde Tarihi (nşr. Ziya Yılmazer), Ankara 1996, s. 152-153, 184, 222; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Hâtıralar: 1672-1673 (trc. Nahit Sırrı Örik), Ankara 1998, II, 129 vd.; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 171-172, 173, 227; II, 39-170; a.mlf., Vefeyât-ı Selâtîn, s. 71-72; Sefînetü'l-vüzerâ, s. 38; Hammer, GOR, VI, 519, 740; a.mlf., Büyük Osmanlı Tarihi (trc. Vecdi Bürün), İstanbul 1990, VI, 276-279, 311-313, 315-316, 343-367; Mustafa Nuri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, II, 79-83; Cevat Üstün, Viyana Seferi: 1683, Ankara 1941; Danişmend, Kronoloji2, III, 445-457; V, 43-44, 198; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 428-429, 430-459; III/2, s. 420-423; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 58; R. F. Kreutel, Kara Mustafa Paşa von Wien, Vienne 1955; Rycaut, tür.yer.; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitabeler, İstanbul 1972, s. 25-26, 131; Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Uluslararası Sempozyumu (haz. Zeki Dilek v.dğr.), Ankara 2001; Mehmed Ârif, "İkinci Viyana Seferi Hakkında", TOEM, III/16 (1328/1912), s. 994-1016; III/17 (1328/1912), s. 1071-1075; Halil Edhem, "Kara Mustafa Paşa'nın Şopron Şehri Ahalisine Beyannâmesi", a.e., III/15 (1328/1912), s. 924-937; Ahmed Refik, "Kara Mustafa Paşa ve Tököli İmre", İkdam, sy. 11286, İstanbul 29.09.1928; Ömer Faruk Akün, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa ve Mîrâhur Sarı Süleyman Ağa Mücadelesi ile İlgili Bir Konuşma Zabtı",

TM, XIX (1980), s. 3 vd.; Mustafa Turan, "İkinci Viyana Muhasarası: Osmanlı Devleti'nde Siyasî, İdârî ve Askerî Çözülme", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 9, Ankara 1998, s. 389 vd.; Münir Aktepe, "Mustafa Paşa, Merzifonlu", İA, VIII, 736-738; C. J. Heywood, "Kara Mustafa Pasha, Merzifonlu", EI^{2} (Fr.), IV, 613-616; Mustafa Uzun, "Abdülbâki Ârif Efendi", DİA, I, 196, 197; Abdülkadir Özcan, "Casus", a.e., VII, 168.

Abdülkadir Özcan

MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

XVII. yüzyılın sonlarında İstanbul Çarşıkapı'da inşa edilen külliye.

Divanyolu caddesi üzerindeki külliyenin inşaatını Sadrazam Merzifonlu Kara Mustafa Paşa 1094 (1683) yılından önce başlatmış ve ölümü üzerine oğlu Ali Bey 1102'de (1690-91) Mimar Hamdi'ye tamamlatmıştır. Medrese, dershanemescid, sıbyan mektebi, sebil, su deposu, dükkânlar ve zamanla oluşan hazîreden meydana gelen külliyenin medresesi içinde bir de kütüphane tesis edilmişti. 1837 ve 1894 depremlerinde harap olan yapılar 1842-1843, 1861-1863 ve 1895 yıllarında tamir görmüştür. 1918'de harîkzedeler tarafından işgal edilen külliyenin 1953-1954 yıllarında yapılan yol genişletme çalışmaları sırasında dış cephesinden cepheye bitişik dükkânlar yıktırılmış, sebil ve hazîresi doğuya taşınmış, avlu kapısı geriye alınmıştır. 1960-1964 yılları arasında Vakıflar İdaresi tarafından restore edilmesinin ardından sebil kiraya verilmiş, diğer bölümleri İstanbul Fetih Cemiyeti, Yahya Kemal Enstitüsü ve Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı'na tahsis edilmiştir.

Caddeye bakan avlu duvarındaki kapı üzerinde dört satırlık ta'lik kitâbede bâninin ölüm yılı ebcedle 1095 (1683) olarak verilmiştir. Avlunun kuzeydoğusunda yer alan dershanemescid sekizgen bir plana sahiptir. Kesme köfeki taşından inşa edilmiş olan yapının üzeri dıştan sekizgen kasnaklı pandantifli bir kubbe ile örtülüdür. Batı yönünde bulunan giriş cephesi önünde mukarnas başlıklı sütunlara oturan sivri kemerli revak üç kubbe ile örtülmüşken günümüzde meyilli bir çatıya dönüştürülmüştür. Yay kemerli kapının kemer köşe dolguları rûmî süslemelidir. Üstte yer alan yedi beyitlik sülüs kitâbe külliyenin ebced hesabıyla 1102'de (1690-91) tamamlandığına işaret eder. Çift sıra pencereli yapıda alt sıradaki pencereler sivri hafifletme kemerleri altında köfeki taşı alınlıklı, mermer söveli ve dikdörtgen açıklıklı, üst sıradaki pencereler ise sivri kemerlidir. Mihrabın sağında yer alan alt pencere kapatılarak dolap nişi haline getirilmiştir. Beş kenarlı bir niş şeklinde ve mukarnas yaşmaklı mihrabın üstüne tek satır

halinde sülüs hatlı bir âyet yazılmıştır. Oldukça harap durumdaki yapının kubbe ve mihrabı ile kapı, pencere, dolap alınlıklarında geç devir kalem işlerinin izleri görülmektedir. Halka açık bir mescid olarak uzun süre kullanılan yapının doğu cephesi dışındaki pencerenin sağında derin bir niş içinde mermer bilezikli bir kuyu vardır. Bunun külliyenin altında olduğu bilinen Bizans sarnıcı ile bir bağlantısının olabileceği düşünülebilir.

Külliyenin batı ve güney sınırını teşkil eden “L” şeklinde sıralanmış on medrese odasının önü “U” biçiminde düzenlenmiş on birimli bir revakla örtülmüştür. Kuzeydeki revakın arkasında medrese odaları yoktur. Revak cepheleri kesme köfeki taşından olup medrese odalarının batı ve kuzey cepheleri taştuğla almaşık örgülüdür. Baklavalı başlıklı dokuz mermer sütuna oturan sivri kemerli revaklarla medrese odalarının üzeri pandantiflerle geçişi sağlanan kubbelerle örtülüdür. Yalnızca iki kolun kesiştiği köşede yer alan oda dikdörtgen planlı olup güneyde kubbeli, kuzeyde beşik tonozludur. Köşe odası tek kapı ile, diğer odalar birer kapı ve ikişer dikdörtgen pencere ile revaka açılır. Oda kapılarının karşısında üzeri yuvarlak kemerli ocakla bunun iki yanında birer dolap nişi mevcuttur. Ocak bacaları dışta köfeki taşından sekizgen gövdeli ve dilimli kubbeciklidir. Medresenin güney kolundaki köşe odasının güneye açılan iki penceresi orijinal olup diğerleri dolap nişlerinin pencere haline getirilmesiyle oluşturulmuştur. Helâlar da bu kolun ucunda bulunmaktadır. Uzun kolun kuzey ucunda yer alan odanın yenilenmiş olan kuzey duvarındaki iki dikdörtgen pencere sonradan açılmıştır. Buradaki revakların doğu cephesinde küçük bir kuş köşkü yer alır. Vaktiyle avluda bulunan şadırvan günümüze kadar gelmemiştir.

Avlunun güneydoğusunda bulunan sıbyan mektebi dikdörtgen planlı olup üzeri ahşap tavanlı, kurşun kaplı bir çatıyla örtülüdür. Medrese avlusundan kısmen tecrit edilen yapının güneyindeki girişi önünde küçük bir avlu vardır. Güneydoğudaki avlu duvarı üzerinde yer alan küçük bir kapı ile dışa bağlanan yapının doğu ve güney cepheleri iki sıra tuğla, bir sıra kesme köfeki taşından almaşık örgülü

ve çift sıra pencerelidir. Alt sıra pencereler tuğladan yuvarlak hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı, üst sıra pencereler ise tuğladan yuvarlak kemerlidir. Medrese avlusuna bakan kuzey ve batı cepheleri

tamamen kesme köfeki taşı kaplı olup alt sırada dolap nişleri yer aldığından yalnızca batı cephesinde üst sırada sivri kemerli pencereler görülür. Güneydeki cephe ortasında basık kemerli, mermer söveli bir kapı ile ulaşılan yapının kuzey duvarında bir ocak bulunur. Mektebin küçük avlusunun batısında iki sivri kemerli niş içinde çeşmeler, güneyinde ise helâlar vardır. Sıbyan mektebinin güneybatısında kesme köfeki taşından inşa edilmiş su deposunun üzeri beşik tonozla örtülmüştür. Kuzey cephesinde üstte sivri kemerli küçük bir açıklığı bulunan su deposunun batı duvarında son yıllarda bir kapı açılmış ve burası kalorifer dairesi haline getirilmiştir.

Külliyenin doğu köşesinde yer alan sebil beş cepheli olarak düzenlenmiş olup üstü sekizgen kasnaklı kurşun kaplı bir kubbeyle örtülüdür. Avlu duvarındaki yay kemerli bir kapıdan ulaşılan sebilin asıl kapısı mermer ve yay kemerlidir. Mukarnaslı başlıklı altı mermer sütuna oturan sivri kemerli cephelerde alınlıklar boş bırakılmış, başlıkların hizasından yay kemerli mermer levhalarla cepheler ikiye bölünmüştür. Madenî şebekeler, merkezleri birbirine bağlanan eksenleri kaydırılmış altıgenlerden oluşan geometrik kompozisyonludur.

Eskiden cadde üzerinde ve dershanemescidin kuzeyinde yer alan 100’ü aşkın kabrin bulunduğu hazîre bugün doğuya taşınmıştır. Kare bir alanda mukarnaslı başlıklı sütunlara oturan ve her yönde üçer sivri kemerli olarak düzenlenen, üzeri açık sekizgen kasnaklı hazîrede günümüzde yirmi yedi kabir mevcuttur. Hazîrenin dışa açılan doğu cephesi mukarnaslı başlıklı mermer sütunlarla bölümlenmiş olup aralarda girift geometrik kompozisyonlu madenî şebekeler vardır. Solda devam eden şebekeli cephede ise volütlü geç devir başlıkları bulunmaktadır.

Külliyenin caddeye bakan kuzey cephesinde kapının sağında dört, batı cephesinde ise sekiz olmak üzere on iki dükkânı yol genişletilmesi sırasında yıktırılmıştır. Batı cephesindeki dükkânların tonoz örtülerinin izleri olan tuğla kemerler bugün hâlâ görülebilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 171-172; İzzet Kumbaracılar, İstanbul Sebilleri, İstanbul 1938, s. 29; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 65-66; Semavi Eyice, Istanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs, İstanbul 1955, s. 40; a.mlf., "Byzantion", DİA, VI, 524; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 83; Cansel Özerdem, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi (mezuniyet tezi, 1966), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl.; Behçet Ünsal, "İstanbul'un İmarı ve Eski Eser Kaybı", Türk San'atı Tarihi Araştırmaları ve İncelemeleri, İstanbul 1969, II, 37-39; Tülay Reyhanlı (Gencei), Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 383-385; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 188-191; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 64-65; Eminönü Camileri (Eminönü Müftülüğü), İstanbul 1987, s. 107-108; J. Pervititch, İstanbul Sigorta Haritaları: Gedikpaşa-Kumkapı, plan 2, İstanbul 1922; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 646; Ömer Faruk Şerifoğlu, Su Güzeli: İstanbul Sebilleri, İstanbul 1995, s. 46; Selçuk Mülayim, "Çözüm ve Tarihleme Sorunlarıyla Bir Geometrik Kompozisyon", IV. Millî Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (25-26 Nisan 1994), Konya 1995, s. 43-46; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 93-96; a.mlf., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", TED, sy. 7-8 (1977), s. 355; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-'aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", İTED, VII/1-2 (1978), s. 52-53; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi", DBİst.A, V, 402-403.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

XVII. yüzyılın ikinci yarısında Kayseri İncesu'da inşa edilen külliye.

Kervansaray, arasta, fırın, cami, medrese, sıbyan mektebi, dükkânlar ve hamamdan meydana gelen külliye kervansaray, cami ve hamamda yer alan kitâbelere göre 1081 (1670) yılında yaptırılmıştır. Tamamlanmasından sekiz yıl sonra hazırlanan vakfiyesinden külliyede beş çeşme, tabakhâne, bezirhâne, ambar, boyahâne, mahkeme binası gibi yapıların da vaktiyle mevcut olduğu anlaşılmaktadır. 1277'deki (1860-61) tamirde cami ve avlu duvarı kısmen elden geçirilmiş, dükkânların üstüne ikinci bir kat ilâve edilmiştir. Bu tamir cami ve avlu kuzey kapısı ile dükkânlar üzerinde yer alan kitâbelerde belirtilmektedir. Ayrıca külliyenin camisi 1953-1954, hamamı 1956, kervansarayın kışlık bölümü 1959-1965, revaklı avlusu 1972-1975 yıllarında onarılmıştır.

Kervansaray. Tesisin ana yapısını oluşturan ve doğuda yer alan iki bölümlü kervansarayın güney yönünde "U" şeklinde düzenlenmiş revaklı avlusu ile bunun kuzeyinde kapalı bölümü bulunmaktadır. Kareye yakın yamuk bir alanı kaplayan avlunun İncesu deresine bakan cephesi dıştan dokuz payanda ile takviye edilmiştir. Avlunun doğu yönünde dışa açılan, batı yönünde ise arastaya bağlanan iki kapısı vardır. Kare kesitli ayaklara oturan sivri kemerli revaklardan doğudakiler çapraz tonoz, batı ve kuzeydekiler beşik tonozla örtülüdür. Yalnızca batı revakının kuzey ucundaki bir mekânla güneydeki iki birim çapraz tonozludur. Revakların her birinde duvarlara yerleştirilmiş ocak nişleri bulunmaktadır. Taş konsollara oturan basık kemerli ocakların iki yanında simetrik küçük kemerli nişler mevcuttur. Güneydoğu köşesinde bugün mevcut olan küçük bir parçadan anlaşıldığına göre revakların içleri eskiden bir sekiyle çevrelenmişti. Güneydoğu köşesinde yer alan ve küçük bir kapı ile bağlantılı olan mekânın vaktiyle üst kata geçişi sağlayan merdiven kulesi olduğu tahmin edilmektedir. Avlunun kuzeybatı köşesinde mevcut bir kapı ile burada bulunan helâlara bağlantı sağlanmıştır. Avlunun kuzeyindeki kapalı bölüm revaklara göre daha

yüksek tutulmuştur. Cephede dışa taşkın kemerli giriş bölümü beşik tonozlu bir eyvan gibi düzenlenmiştir. Kapı üzerinde 1081

(1670) tarihli inşa kitâbesi yer almaktadır. Dikdörtgen planlı kapalı mekân, ortada iki sıra halinde altışardan on iki kare kesitli pâye ile bölümlenmiş olup yirmi bir çapraz tonozla örtülmüştür. Üstte mazgal pencerelerle aydınlanan mekânda duvar önleri sekilerle çevrelenmiştir. Duvarlarda toplam otuz altı ocak nişi ve her ocağın iki yanında birer küçük niş açılmıştır.

Arasta. Kervansarayla cami avlusu arasında yer alan arasta külliyenin ana eksenini oluşturur. 77 m. uzunluğunda ve 11,50 m. genişliğinde bir sokağın etrafında sıralanan arastanın vaktiyle otuz iki dükkândan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Ancak güney uçtaki üç dükkânla bu yönde bulunan kapı günümüze ulaşmamıştır. Batıdaki kapı ile kervansaraya, doğu yönündeki kapı ile de cami avlusuna geçilmektedir. Dışarıya sivri kemerlerle açılan dükkânların üzeri üçer kemerle takviye edilen düz tavanlıdır. Büyük bir kısmı 1972 yılında belediyece yıktırılan arastanın güneydoğu ucundaki fırından iki çapraz tonozlu birim kalmıştır. Ancak daha önce yapılan tesbitte fırının dikdörtgen planlı, altı çapraz tonozla örtülü olduğu ve büyük bir ocağa sahip bulunduğu anlaşılmaktadır.

Cami. Arastanın batısındaki geniş alan içinde yer alan cami, kare planlı bir harimle bunun kuzeyinde üç birimli bir son cemaat yerine ve tek şerefeli bir minareye sahiptir. Sekizgen kesitli dört taş pâyeye oturan sivri kemerli son cemaat yeri pandantifli üç kubbeyle örtülmüştür. Alttaki dikdörtgen pencerelerin dış yanlarında birer basit mihrâbiye yer alır. Üstteki sivri kemerli pencerelerden batıdakinin önünde taş konsollu bir mükebbire bulunmaktadır. Yapının ekseninde yer alan iki renkli taştan basık kemerli kapı üzerinde 1081 (1670) tarihli inşa kitâbesiyle 1277 (1860-61) tarihli tamir kitâbesi görülür. Kare planlı harimin üzerini tromplu, sekizgen kasnaklı, köşelerde ağırlık kuleleriyle takviye edilmiş bir kubbe örtmektedir. Cami üç sıra pencere ile aydınlanmaktadır. Alttakiler sivri hafifletme kemerleri altında dikdörtgen açıklıklı ve lokma demir parmaklıklıdır. İkinci sıra iki renkli taşla örülmüş sivri kemerli, alçı revzenlidir. Kasnakta yer alan üçüncü sıra pencereler yine alçı revzenli olup yuvarlak kemerlidir. Kesme taş mihrap beş kenarlı nişe sahip olup etrafı

sade bir bordürle çevrelenmiştir. Üstte yer alan üç dilimli tepelik lâle motifleriyle süslenmiştir. Yine kesme taştan yapılmış olan minber çok sadedir. Kapının batısında bulunan merdivenle ulaşılan ahşap mahfil sekizgen kesitli dört taş sütuna oturmaktadır. Kuzeybatı köşesindeki minare kare kaide üzerinde çokgen gövdeli, tek şerefeli ve kurşun külâhlıdır. Minareye son cemaat yerinin batı ucunda yer alan kapı ile ulaşılmaktadır.

Medrese. Cami avlusunun güney köşesinde yer alan medresenin vakfiyede on beş odasının bulunduğu belirtilmekle birlikte günümüzde batıda sıralanan yedi odası tesbit edilebilmektedir. Bu odaların kuzey ucunda bir dershane vardır. Revaklı avlulu olduğu anlaşılan medresenin bugünkü haliyle planını tam olarak tesbit edebilmek için zeminde küçük bir kazı ve sondaj gerekmektedir. Dershane, önde değişikliğe uğramış iki revaka sahip kare planlı bir mekân olup üzeri pandantifli kubbeyle örtülüdür. Öğrenci odalarından güney ucundaki yıkık olup diğerleri nisbeten sağlam durumdadır. Önlerinde bir revakın varlığına işaret eden konsol başlangıçları günümüzde hâlâ görülebilmektedir. Birer kapı ve pencere ile revaka açılan odalarda kapının karşısında birer ocakla iki yanında birer küçük niş yer almaktadır. Her birim ikişer takviye kemeri ile desteklenmiş olup önde düz tavan, arkada iki beşik tonozlu bir örtü sistemine sahiptir. Medreseye ait kitaplar bugün Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Sıbyan Mektebi. Medresenin kuzeyinde yer alan sıbyan mektebi, batıya açılan bir giriş ve bunun önündeki dar bir koridor sayesinde medreseden ayrı tutulmuştur. Yan yana iki odadan oluşan mektebin önünde iki gözlü bir revak yer alır. Cami avlusuna bakan bu revaka açılan tek kapı ve pencereli odalarda bir ocak nişiyle bunun iki yanında birer küçük dolap nişi vardır. Her iki oda da medresedekiler gibi iki kemerle takviye edilmiş olup önde düz tavan, arkada ikişer beşik tonoz örtüye sahiptir. Sıbyan mektebinin kuzeyinde bulunan dükkânların durumu tam olarak anlaşılamamaktadır. Plan, örtü sistemi ve düzenlemeleriyle bu birimlerin medrese ve sıbyan mektebindeki odalarla benzerlikleri görülmektedir. Onarımlarda üzerine ikinci bir kat ilâvesi yapılmış dükkânların cephesinde 1277 (1860-61) tarihli tamir kitâbesi yer almaktadır. Son yıllarda yapılan yeni müdahalelerle bu mekânlar özelliklerini kaybetmiştir. Dükkânların arkasında cami avlusuna açılan birimlerin tabhâne olabileceğini ileri süren araştırmacılar vardır (Kuran, sy. 9 [1971], s. 242).

Hamam. Cami avlusunun kuzeyinde bulunan hamamın, üzeri beşik tonozlu küçük bir giriş mekânından sonra kare planlı pandantifli sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülü soyunmalığına ulaşılmaktadır. Burada kapı üzerinde 1081 (1670) tarihli inşa kitâbesi mevcuttur. Ilıklık bölümü dikdörtgen planlı olup ortada pandantifli altıgen kasnaklı bir kubbe ile bunun iki yanında birer yarım kubbe vardır. Ilıklığın sağında “L” şeklinde birbirine bağlanan iki beşik tonozlu birimin sonundaki helâdır. Sıcaklık bölümü dört eyvanlı şemaya sahip olup girişin solunda tek halvet hücresi bulunmaktadır. Sıcaklık ortada pandantifli altıgen kasnaklı bir kubbe, dört yönde birer yarım kubbeyle kapatılmıştır. Kuzeyde “L” planlı ve beşik tonoz örtülü su deposu, kare planlı ve çapraz tonoz örtülü külhan yer almaktadır. Zamanla zemin kotunun yükselmesi sonucu hamam da biraz çukurda kalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Tülay Reyhanlı (Gencei), Osmanlılarda Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed.Fak. Sanat Tarihi bl., s. 392-394; Gönül Güreşsever (Cantay), Anadolu’da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 136-141; Gülser Altınok, Bünyan -Develi- İncesu’daki Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1975), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 45-55; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 227-228; Mustafa Cezar, Tipik Yapılariyle Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 199-201; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 359-361;

Mustafa Denktaş, İncesu’daki Türk Devri Yapıları (yüksek lisans tezi, 1989), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8-33, 42-55, 59-68; a.mlf., “İncesu Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Külliyesi”, VD, sy. 26 (1997), s. 193-224; a.mlf., “İncesu’daki Türk Devri Anıtları”, Sanatsal Mozaik, sy. 34 (1), İstanbul 2000, s. 72-76; Abdullah (Aptullah) Kuran, “Orta Anadolu’da Klasik Osmanlı Mimarisi Çağının Sonlarında Yapılan İki Külliye”, VD, sy. 9 (1971), s. 239-243.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA KÜLLİYESİ

Merzifon'da XVII. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen külliye.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın üçüncü vezir olduğu yıllarda yaptırdığı külliye cami, kütüphane, sıbyan mektebi, dükkânlar, taşhan, bedesten ve iki hamamdan oluşmaktadır. Külliye, şehir merkezinde Gazi Mahbub mahallesinde inşa edilmiş olup yalnızca Paşa Hamamı adıyla tanınan hamam biraz uzakta Hacı Bâlî mahallesinde yer almaktadır. Cami cümle kapısı üzerindeki iki satırlık Arapça sülüs kitâbeye göre inşasına 1077 (1666-67) yılında başlanmış, Paşa Hamamı'nın kapısı üstündeki yine iki satırlık Arapça sülüs kitâbeye göre 1090'da (1679) tamamlanmıştır. külliyenin kitâbesi olmayan diğer yapıları bu iki tarih arasında inşa edilmiş olmalıdır.

Külliyeye ait her ikisi de orijinal defterden istinsah edilmiş iki vakfiye bulunmaktadır. Bunlardan birincisi 23 Safer 1089 (16 Nisan 1678) tarihli olup Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'ndedir (VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 641). İkincisi, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde Kayseri tahrir defterleri arasında bulunmaktadır (TK, TD, nr. 136). Vakfiyede Kara Mustafa Paşa'nın Merzifon dışında (İstanbul, Kayseri, Edirne, Kamaniçe, Çorum, Tokat, İzmir, Halep, Cidde) yaptırdığı vakıf binalar da kayıtlıdır. Vakfiyenin ayrıntılarında görevlilerin listesi, görevlilerde olması gereken nitelikler ve alacakları ücretler, Kara Mustafa Paşa'nın soyundan gelenlerle mütevellilere ödenecek ücretler, külliyenin fizikî durumu, talebe tedrîsi, kütüphanede bulundurulan kitapların listesi yer almaktadır.

Kara Mustafa Paşa şehirde had safhada olan su sıkıntısı için Tavşan (Taşan) dağından kanallarla su getirtmiş ve yaptırdığı otuz kadar çeşme ile mahallelere dağıtmıştır. Yakın zamana kadar kullanılan bu kanallar, mahzen ve maksemlerle çeşmeler bugün metrûk vaziyettedir. Bu imar hareketi sırasında şehrin kanalizasyon problemiyle de uğraşılmış, halen kullanılmakta olan ve külliye merkez olmak üzere şehrin tamamını

kapsayan kanalizasyon sistemleri yapılmıştır.

Cami, taşhan ve bedesten orijinal özelliklerini büyük ölçüde koruyarak günümüze kadar gelmiştir. Caminin son cemaat mahalli, şadırvan, muvakkithâne, sıbyan mektebi ve Paşa Hamamı geçirdikleri onarımlarla özelliklerini önemli ölçüde yitirmiştir. Onarımlarla ilişkili olduğu anlaşılan üç ayrı kitâbe cami içinde süslemeler arasında ve güneydoğu köşedeki çeşme üzerinde bulunmaktadır.

Kara Mustafa Paşa Külliyesi eğimli bir arazide inşa edilmiştir. Bu sebeple caminin doğu yönüne kuzey-güney doğrultusunda oldukça yüksek bir istinat duvarı çekilerek teras oluşturulmuş ve terasın üzerine avlusu ile birlikte cami inşa edilmiştir. Taşhan ve bedesten terasın aşağısında düzlükte yer almaktadır. Külliye binalarını çepeçevre kuşatan bir ihata duvarı olmamasına rağmen binalar arasındaki yakınlık bir külliye bütünlüğü meydana getirmektedir. Binaların dış cephelerine karşılıklı yerleştirilen dükkânlarla da üzeri açık bir arasta elde edilmiştir.

Cami. Külliyeye ve çevreye hâkim bir konumda olan caminin planı, tek kubbeli hacmin kuzeye doğru üç birimle genişletildiği dikdörtgen bir şema gösterir. 14 m. çapındaki orta kubbe sekizgen bir kasnağa oturur, kasnağın etrafında sekizgen ağırlık kuleleri yerleştirilmiştir. Orijinal olan mihrap, minber, duvara gömme vaaz kürsüsüyle kuzey duvarındaki mükebbire kürsüsü yekpâre blok taştan yapılmış olup kaba bir işçilik göstermekteydi. 1997 Ağustos ayından önce cami derneğinin gerçekleştirdiği bilinçsiz bir tamirde mihrap alçı ile sıvanmış, taş minber sökülerek yerine ahşap bir minber konmuş, mükebbire de sökülmüş ve buradaki pencere büyütülmüştür. Bu arada XIX. yüzyıl tamirine ait ahşap mahfil sökülüp tamamen yenilenmiş, tıraşlanan pencere söveleri içte alçı ile sıvanmıştır. Tek şerefeli minare, ana mekânın son cemaat mahalli ile birleştiği yerde kuzeybatı köşesine yerleştirilmiştir. Tamamen kesme taştan inşa edilen minarenin gövdesi silindirik olup şerefe dahil yukarısı 1975 yılı Vakıflar Genel Müdürlüğü onarımlarında yenilenmiştir. Yapının önünde XIX. yüzyıl özellikleri gösteren bir son cemaat yeri vardır. Vaktiyle üç birimli olduğu tahmin edilen son cemaat yerinde bugün ortada büyük kemerli bir açıklıkla yanlarda çift sıra pencereler bulunmaktadır. Caminin kuzeyinde etrafı çevre duvarı ile kuşatılmış, doğu, batı ve kuzeyden basık kemerli kapılarla

girilebilen avlu yer almaktadır. Avlunun kuzeybatı köşesinde sıbyan mektebi (dergâh), doğu girişi üzerinde de kütüphane vardır. Avlunun tam ortasında mevcut onaltıgen mermer şadırvanın üzeri içten bağdâdî tarzda kubbe, dıştan sivri piramidal bir külâhla örtülüdür. Kubbe içini süsleyen resim ve nakışlar Zileli Emin Usta imzasını ve 1292 (1875) tarihini taşımaktadır. Bu ustanın

cami içerisindeki süslemelerde ve Amasya, Tokat yöresinde birçok eserde çalıştığı bilinmektedir. Resimlerde daha çok İstanbul ve Anadolu'dan manzaralar zengin bir hayal gücü ve ustalıkla işlenmiştir. Bunlar Türk resim sanatının nâdir örneklerindendir. Cami içinde 1842 ve 1875 tarihlerini veren bu süslemeler yakın tarihteki bilinçsiz bir tamirde tahrip edilmiş, üzerlerine alçı çekilerek yeni desenlerde süslemeler yapılmıştır. Caminin inşasında kullanılan malzeme, külliyenin tamamında kullanılan ve Kara Mustafa Paşa'nın Merzifon'da inşa ettirdiği bütün eserlerde de görülen sarımtırak renkli kesme taştır.

Kütüphane. Cami avlusunun derin bir dehliz oluşturan eyvan biçimindeki doğu girişi üzerinde ikinci kat olarak inşa edilmiştir. 5,30 × 5,30 m. boyutlarında kare planlı, üstü düz ahşap tavan ve kırma çatı ile örtülü bir oda şeklindedir. Cami son cemaat yerinin doğu duvarı üzerindeki tamamen yenilenmiş olan bir kapı ile ulaşılan yapıda ahşap tavan göbeği dışında önemli bir süs unsuru yoktur. Malzeme, süsleme ve teknik özellikler bakımından XIX. yüzyıl sonu hususiyetleri gösterir. Vakfiye kayıtlarında söz konusu edilen küçük bir kütüphanenin yerini ve içerisindeki kitapların âkıbetini bugün için tesbit etmek zordur. Halk arasında ve yayınlarda bu yapı "muvakkithâne" olarak adlandırılmaktadır. Belki bina daha sonra muvakkithâne fonksiyonunu da yerine getirmiştir.

Sıbyan Mektebi. Cami avlusunun kuzeybatı köşesinde kuzey ve batıda avlu duvarlarına bitişik olarak inşa edilmiştir. Cumhuriyet döneminde uzun yıllar müftülük binası olarak kullanıldığı için halk arasında "fetvahâne", bazan da "dergâh" şeklinde adlandırılmaktadır. Yayınlarda ise sıbyan mektebi kanaati yaygındır. Vakfiye kayıtlarında bugün için yeri belirlenemeyen bir mektepten söz edilmesi buranın sıbyan mektebi olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Yapıya doğu duvarı üzerindeki ahşap bir kapıdan girilmektedir. Doğu ve güney duvarlarının buluştuğu köşe yumuşatılarak

dairemsi bir form verilmiş, böylece avluda yer alan şadırvanla uyum sağlanmıştır. İç mekânda dairevî profilli ahşap sütunların birbirine yine ahşap olan kaş kemerlerle bağlanmasıyla meydana gelen sekizgen plan dikkati çekmektedir. Ahşap olan örtü, duvarlardan kubbe eğimi şeklinde başlayıp sekizgen orta bölümde düz tavan şekline dönüşmektedir. Tavan göbeğinde yer alan üçgen, dörtgen, altıgen, sekizgen, yıldız ve baklava dilimleri biçimindeki geçme süs unsurları XIX. yüzyıl sonlarına işaret etmektedir.

Dükkânlar. Vakfiyede konu edilen fizikî tanımlamaya göre cami çevresinde bugün olması gereken kırk adet dükkânın yerine yirmi sekiz dükkân mevcuttur, on iki dükkân zamanla ortadan kalkmıştır. Bunlardan bazılarının tonoz izlerini tesbit etmek mümkündür. Caminin batısındaki yolun yapımı sırasında dükkânlar zemin seviyesinin altında kaldığından içleri toprakla doldurulmuştur.

Taşhan. Gösterdiği özellikler, mimari tasarımı ve yerine getirdiği fonksiyonlar açısından sadece XVII. yüzyıl hanları içinde değil bütün Osmanlı han mimarisi içinde önemli bir yere sahiptir. Üçüncü kat uygulaması ilk olarak burada denenmiştir. Alt katta depolar ve ahır, üst katta tüccar ve konaklama odaları bulunmaktadır. Plan bakımından şehir içi hanlar grubunun tek avlu etrafında üç katlı, cephelerinde dükkânların sıralandığı hanlar grubuna dahildir. Üst katlarda güney ve kuzey bölümlerinde görülen orta koridor uygulaması Amasya'daki taşhanı hatırlatmaktadır. Kuzeybatı köşesinde yer alan gusülhâne ve helâ üniteleriyle yine kuzey bölümünün üçüncü katındaki mescid ünitesi bu yapıyı diğer hanlardan ayırmaktadır. Binada her kat kendi içinde ele alındığında kuzey-güney ve doğu-batı doğrultusunda simetrik bir düzen söz konusudur. Ancak batı duvarının kuzeye doğru geniş açı yapması simetrinin bozulmasına sebep olmuştur. Hanın birinci kat seviyesine kadar olan duvarları tamamen sarımtırak kesme taş malzeme ile, ikinci ve üçüncü katlar bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla ile inşa edilmiştir. Kubbe ve tonozlar tuğla ile örülmüş ve sonraki yıllarda sıvanmıştır. Vakfiye kaydında hanın fizikî konumu ve oda sayısı ile çevresini kuşatan dükkân sayısı bildirilmektedir. Bu bilgilere göre bazı küçük değişiklikler dışında yapıda önemli bir onarım gerçekleştirilmemiştir.

Bedesten. Caminin doğusunda hanın güneyinde inşa edilmiştir. 30 × 28 m. boyutlarıyla kareye yakın bir sahayı kaplar. Plan bakımından Osmanlı bedestenleri içerisinde orta büyüklükte, dokuz kubbeli, içeride mahzen veya dükkân bölümlemeleri bulunmayan (vakfiyeye göre içeride ahşap bölümlemelerden meydana gelen dükkânlar olmalıdır), dört cephesi sıra dükkânlarla kuşatılmış bedestenler grubuna dahil edilmektedir. İç mekânın ortasına yerleştirilen dört kalın pâye ile burası birbirine eşit dokuz bölüme ayrılmış ve her bölümün üzeri kubbe ile kapatılmıştır. Pâyeler birbirine ve duvarlara sivri askı kemerleriyle bağlanmış, ayrıca duvarlar tahfif kemerleriyle kuvvetlendirilmiştir. Kubbe tepeliklerine açılan aydınlık fenerleriyle duvarların ikinci kat seviyelerine açılan pencereler içeriye yeterli ışık sağlamaktadır. Cephelerin tam ortasında bulunan tonozlu birimlerin içinde dikdörtgen profilli ve basık kemerli kapılar vardır. Doğu-batı ve kuzey-güney eksenlerine göre yapıda tam bir simetrik düzen görülür. Birinci kat seviyesinde sarımtırak kesme taş, ikinci kat seviyesinde bir sıra kesme taş, üç sıra tuğla, örtü sistemlerinde tamamen tuğla malzeme kullanılmıştır. Yakın zamana kadar Tekel tarafından tütün deposu olarak kullanılan yapının özellikle içi tahribata uğramıştır; bugün metrûk vaziyettedir.

Paşa Hamamı. Külliyenin kuzeyinde ve külliye binalarından oldukça uzakta, Hacı Bâlî mahallesinde eski surların bitişiğinde inşa edilmiştir. Halk arasında Paşa Hamamı olarak bilinmektedir. Üzerinde yer alan 1090 (1679) tarihi külliyenin tamamlanma tarihi olmalıdır. Buna göre hamamın inşası vakfiyenin düzenlendiği 23 Safer 1089'dan (16 Nisan 1678) sonra bitirilmiştir. Planı geleneksel Türk hamamlarının bir tekrarı şeklindedir. Eski surlara bitişik olarak inşa edildiği için sıcaklık ve külhan üniteleri batıya kaydırılmış ve "L" şekilli bir plan elde edilmiştir. Yapı orta büyüklükte, sıcaklık ünitesi dört eyvanlı, köşeleri halvet hücreli hamamlar grubuna dahildir. Alt yapısı tam bir kare oluşturan soyunmalık ünitesini 11 m.

çapında tromplu bir kubbe örtmektedir. Soğukluk, ılıklık, sıcaklık ve külhan üniteleri alışılmış düzenlemeleri tekrarlamaktadır. Soğukluk ve ılıklık ünitelerinde bulunan geniş ve yüksek sekiler hamamda keçe imalâtı yapıldığını düşündürmektedir.

Hakkında hiçbir belge ve kayıt bulunmayan, ancak araştırmacılar tarafından Kara Mustafa Paşa Vakfı'ndan olduğu ve 1087'de (1676) yaptırıldığı ileri sürülen Tuzpazarı Hamamı külliyenin yaklaşık 100 m. güneyinde yer almaktadır. Kullanılan malzeme, inşa tekniği, plan ve yapı özellikleriyle tasarımı bakımından Paşa Hamamı ve külliyenin diğer binaları ile benzerlik gösterir. Hamam orta büyüklükte ve klasik düzenlemeye sahiptir. Halen suyu Kara Mustafa Paşa Vakfı'ndan karşılanmakta ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün mülkiyetinde kiracı tarafından işletilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TK, TD, nr. 136, s. 67-121; VGMA, Vakfiye Defteri, nr. 641, s. 55-113; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, II, 129-144; Amasya Tarihi, I, 398-403; a.e. (s. nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, s. 327-329; A. Gabriel, Monument's turcs d'Anatolia, Paris 1934, II, 69-71; Malik Aksel, Anadolu Halk Resimleri, İstanbul 1960, s. 113-114, 115; a.mlf., Türklerde Dini Resimler, İstanbul 1967, s. 25, 34, 55, 62, 94, 131, 135; Sevgi Evrenos, Merzifon'daki Türk Mimari Eserleri (lisans tezi, 1967), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 16-23, 72-75, 81-93; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 362; Sabih Erken, Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 299, 301, 319, 322, 328; Tülay Reyhanlı, Osmanlılar'da Külliye Mimarisinin Gelişmesi (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 386-387; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmed Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, s. 234, 235, 242; Metin Sözen, Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1976, s. 262, 267, 273, 276; Günsel Renda, Batılılaşma Dönemi Türk Resim Sanatı (1700-1850), Ankara 1977, s. 160-192; A. Aziz Taşan, Dünden Bugüne Merzifon, İstanbul 1979, s. 13, 14, 19, 21, 30, 89, 101; Mustafa Cezar, Tipik Yapılarıyla Osmanlı Şehirciliğinde Çarşı ve Klasik Dönem İmar Sistemi, İstanbul 1985, s. 253-254; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimarisi, İstanbul 1986, s. 361, 362; Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1988, s. 64-68, 80; Baha Tanman, "Merzifon Kara Mustafa Paşa Camii Şadırvanının Kubbesinde Zileli

Emin’in Yarattığı Osmanlı Dünyası ve Bu Dünyaya Yansıyan Kişiliği”, Sanat Tarihinde İkonografik Araştırmalar-Güner İnal Armağanı, Ankara 1993, s. 491-522; Abdülbaki Yeşil, Merzifon’daki Kara Mustafa Paşa Külliyesi (yüksek lisans tezi, 1993), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Merzifon’lu Kara Mustafa Paşa ve Hiç Bilinmeyen Vakfiyesi Hakkında Notlar”, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, sy. 2, Isparta 1996, s. 264-270; Sadi Bayram, “Merzifon Ulu Camisinin Yeri ve Merzifon’daki Türk Devri Yapıları”, Kültür ve Sanat Dergisi, II, Ankara 1990, s. 69-95.

Abdülbaki Yeşil

MERZİFONLU KARA MUSTAFA PAŞA KÜTÜPHANESİ

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın İstanbul Çarşıkapı'daki külliyesinde tesis ettiği kütüphane.

XVII. yüzyıl sonunda İstanbul'da kurulan üç önemli medrese kütüphanesinden biridir. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın Viyana seferinden önce İstanbul Çarşıkapı'da inşasını başlattığı mescid, medrese, kütüphane, sıbyan mektebi, sebil ve türbeden meydana gelen külliyesini ölümü üzerine oğlu Ali Bey 1690'da tamamlatmıştır. Kara Mustafa Paşa, 1092'de (1681) düzenlettiği vakfiyesine külliye içinde kurulacak kütüphaneyle ilgili bazı şartlar da koydurmuştur. Vakfiyeden anlaşıldığına göre Mustafa Paşa bu kütüphanenin kitaplarını önceden hazırlatmış ve külliyenin tamamlanmasına kadar kitaplardan istifade edilmesini sağlamak için geçici bazı düzenlemeler yapmıştır; kitapları Hocapaşa'da yaptırdığı hanın odalarından birine koydurmuş ve günlük 10 akçe ücretle bir hâfız-ı kütübün haftada bir gün burayı açarak talebenin kitapları okumasına imkân hazırlamıştır.

Ancak külliyenin tamamlanmasından sonra burada faaliyete geçecek kütüphanenin organizasyonuyla ilgili olarak bir düzenleme yapılmadığı gibi kütüphane personelinin tayini cihetine de gidilmemiştir. Muhtemelen oğlu Ali Bey, kütüphanenin kadrosunu daha sonraki bir tarihte bugün elde bulunmayan ek bir vakfiye ile teşkil etmiştir. Çeşitli arşiv kayıtlarından bu kütüphanede iki hâfız-ı kütübün görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Dârülhadis kadrosunda yer alan birinci hâfız-ı kütübe günlük 20 akçe, ikincisine 10 akçe ücret verildiği görülmektedir. Pek zengin olmayan kütüphanenin koleksiyonu medrese öğrencilerinin ihtiyaçlarına cevap verebilecek dinî ilimlerle ilgili 500 civarında eserden oluşmaktaydı. Ayrıca Mehmed Seyfi Efendi 1137 (1724-25) yılında bu kütüphaneye bazı eserler vakfetmiştir. Mustafa Paşa, Merzifon'daki külliyesine ve İncesu'da yaptırdığı camisinde de birer kütüphane kurmuştur.

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kütüphanesi'nin kitapları 1248 Zilkadesinde (Nisan 1833) uzun müddetten beri yoklanmadığı için, ayrıca vakfın nezâretinin yapılan yeni düzenlemeyle Evkāf-ı Hümâyun'a verilmesi dolayısıyla sayılmış ve katalogu düzenlenmiştir. II. Abdülhamid döneminde de kütüphanenin bir katalogu hazırlanmış (İstanbul 1310), Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK) serisinde kütüphanenin bir katalogu yayımlanmıştır (Ankara 1984). Bu koleksiyon Cumhuriyet döneminde önce Nuruosmaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş, ardından Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne taşınmıştır. Halen bu kütüphanede muhafaza edilen koleksiyonda sekizi Türkçe, on dördü Farsça ve 445'i Arapça olmak üzere 467 yazma eser bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın İstanbul'daki medresesi ve kütüphanesi için hazırlattığı 1092 tarihli vakfiyesi, VGMA, nr. 641, s. 90-98; Kütüphaneye yapılan hâfız-ı kütüb tayinleri: BA, Ruûs, nr. 42, s. 303; nr. 43, s. 58; nr. 78, s. 359, 498; nr. 85, s. 76; BA, Cevdet-Maârif, nr. 8213; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 2531; Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kütüphanesi Kataloğu, Beyazıt Umumi Kütüphanesi, nr. 21346; Merzifon ve İncesu'daki camilerinde kurduğu kütüphaneler: İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Evkāf-ı Hümâyun Müfettişliği, nr. 63, vr. 24b-28b; BA, Ruûs, nr. 8, s. 471; nr. 16, s. 351; BA, Cevdet-Maârif, nr. 404; İsmail E. Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 64-65, 133, 141, 173, 178, 196, 205, 266.

İsmail E. Erünsal

MERZÛKĪ, Ebû Ali

(bk. EBÛ ALİ el-MERZÛKĪ).

MERZÛKĪ, Muhammed

(محمّد المرزوقي)

Muhammed el-Merzûkī (1916-1981)

Tunuslu şair ve yazar.

22 Eylül 1916 tarihinde Tunus'un güneyinde bulunan Douz şehri yakınlarındaki Avîne köyünde doğdu. Kuzey Afrika'nın eski kabilelerinden şiir alanında ün yapmış Merâzîk kabilesine mensup bir aileden gelmektedir. Ailesi kendisinin önderliğinde Tunus'un bağımsızlığı için mücadele etmiştir. İlk öğreniminden sonra başşehir Tunus'a giden Merzûkī Zeytûne Üniversitesi ile Haldûniyye Enstitüsü'nde eğitimini tamamladı.

9 Nisan 1938'de Fransız sömürgeciliğini protesto etmek amacıyla düzenlenen öğrenci hareketlerinden sonra hapse atıldı (Fontaine, II, 191); 1940'ta güneydeki Kıblî köyünde üç yıl mecburi ikamete tâbi tutuldu (Muhammed Bûzîne, s. 580). Bu olaylar Merzûkī'de vatan sevgisi, güney vahalarına yönelik özlemle halk edebiyatına karşı bir tutku oluşturdu. Bu etkenler, hayatı boyunca onun ilgisini halk edebiyatı ile bedevî âdet ve geleneklerine çekti. Merzûkī 1944-1956 yılları arasında çalışmalarını gazetecilik ve radyo yayınları alanında yoğunlaştırdı. 1957'de Kültür Bakanlığı'na bağlı el-Ma'hedü'l-vatanî li'l-âsâr ve'l-fünûn'un halk edebiyatı bölümünde çalışmaya başladı. 1962 yılında aynı bölümde yönetici oldu ve hayatının sonuna kadar bu görevini sürdürdü. 14 Kasım 1981'de başşehir Tunus'ta vefat etti. Merzûkī, Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ve Muhammed Tâhir b. Âşûr'dan sonra 1979 yılında Tunus'ta Burgiba takdir ödülünü alan üçüncü kişidir.

Eserleri. 1. Eşiʿʿatü'l-cemâl. Eskilere ve yenilere göre güzellik ve sevgi hakkındaki makalelerden oluşmaktadır (Tunus 1936). 2. Dümûʿ ve ʿavâṭıf. Gençlik şiirlerini içeren divanıdır (Tunus 1946). 3. Cezâʾü'l-ḫâʾine. Hikâyeler kitabıdır (Tunus 1947). 4. Fî sebîli'l-ḥurriyye. On sekiz hikâyeden oluşmaktadır (Tunus 1956). 5. Beyne'z-zevceyn. Hikâye

koleksiyonu olup ülkedeki sosyal ve kültürel problemleri ele almaktadır (Tunus 1957). 6. eṭ-Ṭâhir el-Ḥaddâd: Ḥayâtühû türâs̱ühû (Cîlânî b. Hâc Yahyâ ile birlikte, Tunus 1963). 7. Beḳāyâ şebâb (Tunus 1966). 8. el-Edebü'ş-şaʿbî fî Tûnis (Tunus 1967). 9. Eḥâdîs̱ü's-semer. Hikâye üslûbuyla kaleme alınmış gece sohbetlerinden oluşmaktadır (Tunus 1973). 10. Dimâʾ ʿale'l-ḥudûd (Tunus 1975). 11. Ḥassûne el-Leylî. Bu adla anılan halk destanının açıklamalı neşridir (Tunus 1976). 12. el-Câziyetü'l-Hilâliyye. Bu halk hikâyesinin tekrar kaleme alınmış şeklidir (Tunus 1978). 13. S̱evretü'l-Merâzîḳ (Ali el-Merzûkī ile birlikte, Tunus 1979). 14. el-Mehdiyye ve şâʿiruhâ Temîm (Tunus 1980). 15. Aḥmed Mellâḳ: Şâʿirü'l-ḥikmeti ve'l-melḥame (1980). 16. Burḳıbiyyât min şiʿri'l-kifâḥ (Tunus 1981). 17. Maʿa'l-bedevî fî ḥallihim ve terḥâlihim (Tunus 1983). Merzûkī ayrıca Ebü'l-Hasan el-Husrî el-Kayrevânî'nin divanını (Cîlânî b. Hâc Yahyâ ile birlikte, Mektebetü'l-menâr, 1963; Tunus 1974), İmâdüddin el-İsfahânî'nin H̱arîdetü'l-ḳaṣr adlı eserinin Mağrib ve Endülüs'e ait kısmını (Cîlânî b. Hâc Yahyâ ve Muhammed el-Arûsî ile birlikte, I-II, Tunus 1966-1971), Ümeyye b. Ebü's-Salt'ın yaklaşık 1400 beyitlik şiirini içeren Dîvânü'l-Ḥakîm'ini (Tunus 1974) ve halk şairi Feytûrî Tellîş'in divanını (Tunus 1976) yayımlamıştır. Merzûkī tiyatroyla da ilgilenmiş ve sekiz tiyatro eserini sahneye koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Ferid Ghazi, Le roman et la nouvelle en Tunisie, Tunus 1970, s. 54-55; S. Pantucek, Tunesische Literaturgeschichte, Wiesbaden 1974, s. 100-101; Mahfûz, Terâcimü'l-müʾellifîn, IV, 304-316; J. Fontaine, Histoire de la littérature tunisienne par les textes, Tunus 1988-94, I, 168-170; II, 191; a.mlf., Regards sur la littérature tunisienne, Tunus 1991, s. 107; Re'fet Guneymî eş-Şeyh, Târîḫu'l-ʿArabi'l-ḥadîs̱ ve'l-muʿâṣır, [baskı yeri yok] 1989, s. 386; M. Sâlih b. Ömer, Târîḫu'l-edebi't-Tûnisî: el-Edebü'l-ḥadîs̱ ve'l-muʿâṣır, Kartâc 1990, s. 103-104; Muhammed el-Ya'lâvî, Eştât fi'l-luġa ve'l-edeb ve'n-naḳd, Beyrut 1992, s. 257-261; Muhammed Bûzîne, Meşâhîrü't-Tûnisiyyîn, Tunus 1992, s. 579-581; Ömer b. Sâlim, Muḫtârât

li-şuʿarâʾi Tûnisiyyîn, Tunus 1992, s. 675-676; el-ʿAmel, Tunus, 11 Ocak 1982, Muhammed el-Merzûkī özel sayısı.

Musa Yıldız

MERZÜBÂN

(مرزبان)

İran’da Sâsânîler döneminde valilere, İslâmî dönemde yüksek dereceli mahallî memurlara verilen unvan.

Eski Farsça merz “sınır” ve pân “bekçi” kelimelerinin birleşmesiyle elde edilen isim (modern Farsça’da merzbân / merzvân / merzebân) “sınır bekçisi, sınır kumandanı, uç beyi” gibi anlamlar taşır. Arapça’da merzubâna dönüşmüş, ayrıca bundan merzebe (birini bir yere merzübân olarak tayin etmek) fiili türetilmiştir.

Merzübânın Sâsânî döneminde sınır bölgesi kumandanlarına bir unvan olarak verilmesi milâdî IV. yüzyıla rastlar. “Bet Aramaya -şehrinin- Merzpânı” unvanı II. Şâpûr zamanından (309-379) VI. yüzyılın başlarına kadar kullanılmıştır. Nusaybin’i en az 7000 kişilik bir topluluğun başında bulunan bir merzübân yönetiyor, 504-505 yıllarında Bizanslılar tarafından kuşatılan Âmid’i de merzübân unvanlı bir kumandan savunuyordu. Hüsrev Enûşirvân (531-579), idarî teşkilâtı yeniden örgütlemesi sırasında ülkeyi dört büyük eyalete bölünce merzübânlar en yüksek dereceli askerî-sivil memurlar haline geldiler. Bunlar askerî vali konumunda idiler; ancak hükümdarın izni olmadan birbirlerine yardım edemiyorlardı. IV. Hürmüz (579-590) ve II. Hüsrev Pervîz’in (591-628) hükümdarlık dönemlerinde bu dört eyaletteki diğer yüksek rütbeli subaylara da bazan merzübân denildiği görülmektedir.

VII. yüzyılda merzübân unvanı dört büyük eyaletin valilerinden başka Hîre, Hecer ve el-Cezîre gibi sınır boylarındaki idarî bölgelerle Herat, Bâdgîs, Pûşeng gibi önemli şehirlerin valileri ve aynı zamanda müslümanların Sâsânî topraklarını fethi sırasında savunmaları organize eden, anlaşmaları yapan Sûr, İsfahan, Meysân, Rey, Erdebil, Kirman, Fars gibi şehirlerin mahallî liderleriyle Taberistan ispehbedleri için de kullanılmıştır. Merverrûz’un İslâm dönemindeki mahallî memurları da bu unvanı taşıyordu. 105 (723) yılında Müslim b. Saîd el-Kilâbî, Zerdüştîler’den vergi

tahsil etmek için İranlı Behram Sîs'i Merv'e merzübân olarak göndermişti. Merzübânın özel isim olarak kullanılışına da rastlanır. Yemen'in İran kökenli valisi Merzübân b. Vahriz ile Taberistan Hükümdarı Merzübân b. Rüstem bu adı taşıyanların önde gelenleridir. Şiir dilinde mecazen hükümdara, Mecûsîler'in reisine ve kükremiş aslana da merzübân denildiği görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Esedî-i Tûsî, Luġat-ı Fürs (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1397/1977, s. 144; M. Hüseyin-i Tebrîzî, Burhân-ı Ḳāṭıʿ (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., IV, 1987; Steingass, Dictionary, s. 1214; Ferhengi Fârsî, III, 4010; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 595, 596; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 317; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 281; IV, 354-356; A. Christensen, l'Iran sous les sasanides, Copenhague 1936,

bk. İndeks; R. N. Frye, "Political History of Iran Under the Sasanians", CHIr., III/1, s. 142, 145, 147, 152, 172; J. H. Kramers, "Merzübân", İA, VII, 787; J. H. Kramers - [M. Morony], "Marzpān", EI² (Fr.), VI, 618-619; Dihhudâ, Luġatnâme, XXV/A, s. 159-160.

Tahsin Yazıcı

MERZÜBÂNÎ

(المرزباني)

Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî el-Horasânî el-Bağdâdî (ö. 384/994)

Arap edebiyatı, tarih, ahbâr âlimi ve râvisi.

296'da (909) Bağdat'ta doğdu. Dedelerinden birine nisbetle Merzübânî veya İbnü'l-Merzübân olarak tanınır. Aslen Horasanlı olan babası Horasan valisinin hilâfet merkezi Bağdat'taki temsilcisiydi. Merzübânî başta Ebû Bekir es-Sûlî olmak üzere Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, İbn Düreyd ve Niftâveyh'ten Arap dili ve edebiyatına, şiir ve şairlerle ahbâra dair, Ebû Bekir İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî ve Ebü'l-Kāsım el-Begavî'den hadis sahasında dersler aldı. Daha sonra dinî ve siyasî olaylardan uzak kalarak öğretim ve telifle meşgul oldu. Bağdat'taki geniş evi bir nevi mektep haline geldi. Zaman zaman evinde kalan ilim mensupları için elliye yakın yatak bulundurduğu nakledilir (Hatîb, III, 136; Yâkūt, XVIII, 269). Sık sık verilen ziyafetlerin yanı sıra ilim ve edebiyat meclislerinin de düzenlendiği bu evde dönemin ileri gelen ilim adamlarıyla hocalarının da iştirak ettiği oturumlarda birçok ilmî ve edebî meselenin tartışıldığı belirtilir (İbnü'l-Cevzî, VII, 177).

İcâzetli olduğu kitaplardan kaynak belirtmeden bir semâ kaydı olan "ahberenâ" sîgasını kullanmak suretiyle nakillerde bulunması, nebîz içmesi ve Mu'tezilî olması yüzünden, Merzübânî'nin bazı eleştirmenlerce sika kabul edilmemesine rağmen Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin çoğu bu kusurların onun yalancı sayılmasını gerektirmeyeceğini, rivayetlerinde sika olduğunu, kendisine yapılan hücumların gerçek sebebinin onun Şîa'ya meyletmesinden ileri geldiğini söylemiştir. Çağdaşı İbnü'n-Nedîm de Merzübânî'yi ahbâr âlimleri arasında ifadesi düzgün, bilgisi geniş en son râvi olarak tanıtır (el-Fihrist, s. 190). Arap edebiyatının yanı sıra çeşitli ilimlerdeki geniş kültürü sebebiyle "zamanın Câhiz'i" olarak nitelendirilen Merzübânî'yi eserlerindeki tertip ve tasnif güzelliği

bakımından Câhiz’den üstün sayanlar da vardır (Hatîb, III, 135; Zehebî, XVI, 448). Merzübânî özellikle el-Muḳtebes, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ ve el-Müveşşaḥ gibi eserleriyle dönemine kadar yaşamış pek çok şahsiyeti ve ilim adamını, ayrıca birçok ilmî meseleyi zamanımıza aktararak Arap dili ve edebiyatının belli bir devrinin tanınmasını ve incelenmesini kolaylaştırmış, daha önce kaleme alınan eserleri okuyup ilmî süzgeçten geçirmiş ve tenkidî bir metotla kendi eserlerinde aksettirmiştir. Öte yandan derin bir şiir bilgisine sahip olduğu ve intihal ile aslî şiiri birbirinden ayırt etmek için özen gösterdiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Uzun bir ömür süren Merzübânî’den Hüseyin b. Ali es-Saymerî, Ebü’l-Kāsım Ali b. Muhassin et-Tenûhî, Ali b. Eyyûb el-Kummî, Ebû Muhammed el-Cevherî, Şerîf el-Murtazâ gibi şahsiyetler rivayette bulunmuştur. Merzübânî Şevval 384’te (Kasım 994) Bağdat’ta vefat etti ve Amr er-Rûmî caddesindeki evinin bahçesine defnedildi.

Eserleri. İbnü’n-Nedîm, Merzübânî’nin yaklaşık 45.000 varaklık bir hacme ulaşan elli kadar eserini muhtevalarıyla birlikte kısaca zikretmektedir. Bütün hayatını Bağdat’ta geçiren Merzübânî’nin eserlerinin çoğu Moğol istilâsı neticesinde kaybolmuştur. Günümüze ulaştığı bilinen eserleri şunlardır: 1. el-Muḳtebes fî aḫbâri’n-nüḥât ve’l-üdebâʾ ve’ş-şuʿarâʾ ve’l-ʿulemâʾ. Zamanında biyografi alanında kaleme alınan eserler içinde on sekiz ciltlik hacmiyle en genişi olup hem Basralı hem Kûfeli âlimlerin hal tercümelerini ihtiva ediyordu. VII. (XIII.) yüzyılda Bağdat Nizâmiye Medresesi Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunduğu kaydedilen eserin üç hulâsasından ilki, Necmeddin Ebü’n-Nu‘mân Beşîr b. Ebû Bekir Hâmid et-Tebrîzî (ö. 646/1248) tarafından Şihâbü’l-ḳabes min Kitâbi’l-Muḳtebes adıyla dört cüz halinde yazılmış olup günümüze intikal edip etmediği bilinmemektedir. Ali b. Hasan b. Muâviye’nin el-Muḫtâr min Kitâbi’l-Muḳtebes fî aḫbâri’n-naḥviyyîn adıyla hazırladığı ikinci muhtasarın tıpkı basımını Fuat Sezgin Süleymaniye Kütüphanesi nüshasına (Şehid Ali Paşa, nr. 2515) dayanarak gerçekleştirmiştir (Frankfurt 1410/1990). Tebrîzî’nin ihtisarından yararlanıp hazırlanan üçüncü muhtasar, Ebü’l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el-Yağmurî tarafından Nûrü’l-ḳabes el-muḫtaṣar mine’l-Muḳtebes adıyla yapılmıştır. Nuruosmaniye Kütüphanesi’nde (nr. 2887) bir nüshası bulunan muhtasarı Rudolf Sellheim yayımlamıştır (Wiesbaden 1384/1964). 2. el-Müveşşaḥ. Başta Ebû Bekir es-Sûlî olmak üzere Asmaî, İbn Sellâm el-Cumahî ve İbn Düreyd gibi edip ve münekkitlerin belli başlı

Arap şairleriyle şiirleri üzerine yapmış oldukları tenkitlerin ele alındığı bir eserdir. Şiirler dil, belâgat, üslûp ve aruz özellikleri bakımından değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Kitapta Câhiliyyûn, İslâmiyyûn ve muhdesûn olmak üzere üç kategoriye ayrılan Arap şairlerinin hataları, kalitesiz şiirin kusurları, şiirlerdeki intihaller, şairler arasında mukayeseler, şiir sanatı hakkında bazı şairlerin yaptığı tartışmalar ve bu hususlarda kadîm edip ve münekkitlerin ortaya koyduğu eleştiriler tenkitçi bir tarzda ele alınmıştır. Kahire'de basılan eserin (1343) ilmî neşrini Ali Muhammed el-Becâvî gerçekleştirmiştir (Kahire 1965). Ayrıca Ahlâm ez-Zeîm Mine'l-Müveşşaḥ li'l-Merzübânî adıyla bir eser yayımlamıştır (Dımaşk 1992). 3. Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ*. 5000 kadar Arap şairinin biyografisinin alfabetik sıraya göre yer aldığı eserin sadece ikinci cüzü

zamanımıza ulaşmıştır. Bu kısım Fritz Krenkow (Kahire 1354) ve Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1379/1960) tarafından neşredilmiştir. Kaynaklarda el-Müveşşaḥ'tan yapılmış nakilleri, İbrâhim es-Sâmerrâî Mine'ż-żâʾiʿ min Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ li'l-Merzübânî (Beyrut 1405/1984) ve İhsan Abbas Mülteḳaṭât Mine'l-ḳısmi'l-mefḳūd min Muʿcemi'ş-şuʿarâʾ (al-Abḥāth, XXXIII [Beyrut 1985], s. 3-36) adlı kitabında derlemiştir. 4. Eşʿârü'n-nisâʾ. Tamamının 500 veya 600 varak olduğu tahmin edilen eserden Abdülkādir el-Bağdâdî Ḫizânetü'l-edeb'inde iktibasta bulunmuştur (I, 10; IV, 565). Kitabın altmış şairin şiirlerini ihtiva eden üçüncü kısmına ait elli dokuz varakı zamanımıza intikal etmiş olup Sâmî Mekkî el-Ânî ve Hilâl Nâcî tarafından yayımlanmıştır (Bağdad 1396/1976; Beyrut 1415/1995). 5. Aḫbârü's-Seyyid el-Ḥimyerî. Müellifin Aḫbârü'ş-şuʿarâʾ, el-Müstenîr veya el-Müfîd adında daha geniş teliflerinden bir parça olduğu tahmin edilen eseri Muhammed el-Emînî neşretmiştir (Necef 1385/1965). 6. Aḫbâru şuʿarâʾi'ş-Şîʿa. Yirmi yedi Şiî şairin bazı beyitleriyle bunlar hakkındaki isnadsız haberleri ihtiva eden ve el-Müfîd adlı kitabın bir kısmı olduğu tahmin edilen eseri, Seyyid Muhsin el-Emîn el-Âmilî tarafından yapılan ihtisarıyla birlikte Muhammed Hâdî el-Emînî yayımlamıştır (Necef 1388/1968). 7. Şiʿru Yezîd b. Muʿâviye (nşr. Selâhaddin el-Müneccid, Beyrut 1982). İlk defa Merzübânî tarafından derlenerek bir divan haline getirilen esere daha sonra Yezîd'e ait olmayan şiirler de ilâve edilmiştir. 8. Tafżîlü'l-kilâb ʿalâ kes̱îrin mimmen lebise'ṡ-s̱iyâb (Brockelmann, GAL, I, 125). Merzübânî'nin kaynaklarda adı geçen başka eserleri de vardır (İbnü'n-Nedîm, s. 146-149; Yâkūt, XVIII, 268-272; İbnü'l-Kıftî, III, 180-

184; Safedî, IV, 235-237).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, neşredenin girişi, s. y-n; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 146-149, 190, 196; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 135-136; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), VII, 177; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XVIII, 268-272; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 180-184; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 354-356; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 448; Safedî, el-Vâfî, IV, 235-237; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 314; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, V, 326-327; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 10; IV, 565; Brockelmann, GAL, I, 125; Suppl., I, 190-191; Sezgin, GAS, VII, 357-358; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edeb, II, 554-557; Hasan es-Sadr, Teʾsîsü'ş-Şîʿa, Beyrut 1401/1981, s. 249-252; F. Krenkow, "Das Wörterbuch der dichter Muʿğam aššuʿarā' von al-Marzubānī", Islamica, IV, Leipzig 1930, s. 272-282; Muhtarüddin Ahmed, "Nûrü'l-ḳabes el-muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes", Mecelletü'l-Mecmaʿi'l-ʿilmiyyi'l-Hindî, II, Aligarh 1977, s. 189-192; R. Sellheim, "al-Marzubānī", EI² (İng.), VI, 634-635.

Hüseyin Yazıcı

MERZÜBÂNNÂME

(مرزباننامه)

X. yüzyılda yazılmış Farsça bir ahlâk kitabı.

Taberistan Hükümdarı Şervîn'in oğlu Merzübân'ın milâdî X. yüzyıl sonlarında yazdığı ahlâkî ve siyasî öğüt veren bir kitap olup aslı Taberistan bölgesinde konuşulan ve Eski Farsça'nın bir lehçesi olan Taberîce'dir. Ancak bu dille yazılmış nüsha günümüze ulaşmamıştır. Sadece daha sonra yapılan iki Yeni Farsça versiyonu bilinmektedir. Bunlardan ilkinin yazarı olan Muhammed b. Gāzî Malatyevî eseri tashih edip Yeni Farsça ile Ravżatü'l-ʿuḳūl ismi altında önce kâtibi, daha sonra veziri olduğu Selçuklu Sultanı Rükneddin II. Süleyman Şah'a sunmuştur (598/1201-1202). Ardından muhtemelen 608-622 (1211-1225) yılları arasında Merzübânnâme'yi zamanın Farsça'sına çeviren Sa'deddin Verâvînî bunu Azerbaycan Atabegi Rebîbüddin'e ithaf etmiştir. Bu metinler arasında farklılıklar vardır. Verâvînî, eserin birinci bölümünde kitabın Enûşirvân'ın kardeşi Merzübân b. Şervîn'e ait olduğunu söylerken Malatyevî Ziyârîler'den Kābûs b. Veşmgîr'e atfetmiştir. Bunun yanında bölgenin tarihini yazan İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân adlı eserinde Merzübânnâme'nin yazarını Merzübân b. Rüstem b. Şervîn olarak gösterir. İbn İsfendiyâr, onun Taberistan halk şiiri tarzında yazılmış Nîkînâme adında bir divanı olduğunu da kaydeder.

Merzübân, kendisinde güzel ve etkili söz söyleme yeteneği gören Şehriyâr'ın isteği üzerine bu kitabı yazmaya başlamış, Kelîle ve Dimne, Ṭûṭînâme, Binbir Gece Masalları gibi kıssadan hisse özelliğini taşıyan mensur hikâye ve masallara yer verdiği bir ahlâk ve öğüt kitabı ortaya koymuştur.

Verâvînî'nin versiyonu dokuz bölümdür. Ravżatü'l-ʿuḳūl'e kıyasla, Verâvînî'nin de ifadesine göre aslında yer alan bazı hikâye ve bölümlerin burada bulunmadığı anlaşılmaktadır. Verâvînî kitabın bir bölümünü bir müddet yaşadığı İsfahan'daki Nizâmiye Medresesi'nde tertip etmiştir. İlk

bölümde Merzübân'ın hikâyesi yer almaktadır. Merzübân b. Rüstem, zamanın hükümdarının münzevi bir hayat süren ve akıllıca nasihatleri, yararlı tavsiyeleri ihtiva eden bir kitap yazmak için izin isteyen kardeşi olarak tanıtılmıştır. Eser, kendisiyle hükümdar ve veziri arasında geçen bir tartışma dolayısıyla nakledilen hikâye ve kıssalara dayanır. Diğer sekiz bölümde hükümdarlar ve çevresinde meydana gelen meseleler ele alınıp çareleri çeşitli hikâyelerle anlatılmıştır. Bu yönüyle bütün fasıllar, Kelîle ve Dimne'deki gibi hikâye kahramanları hayvanların konuşturulması şeklinde düzenlenmiştir. Merzübânnâme, Fars edebiyatının sanat ağırlıklı süslü anlatıma sahip nesrinin örneklerinden biridir. Bu anlatımın arasında konuyla ilgili yer alan şiirlerle metin daha da güçlendirilmiştir.

Birçok yazma nüshası bulunan Merzübânnâme'yi Verâvînî'nin versiyonundan ilk defa neşreden (Leiden 1909) Mirza Muhammed Han Kazvînî, bazı eleştirilerden sonra eserin yazarını Merzübân b. Rüstem b. Şehriyâr b. Şervîn b. Rüstem

olarak göstermiştir. Bu yayının birkaç basımı yapıldıktan sonra Muhammed Rûşen tarafından ayrıntılı bir inceleme ve geniş dil açıklamalarıyla birlikte iki ciltlik mükemmel bir neşri gerçekleştirilmiştir (Tahran 1367 hş.).

Merzübânnâme'nin en önemli tercümeleri Türkçe'ye olan çevirilerdir. Bunlardan ilki, XIV. yüzyılın ikinci yarısında Sadreddin Şeyhoğlu tarafından Verâvînî'nin nüshası esas alınarak yapılmıştır. XV. yüzyılda Şehâbeddin İbn Arabşah, Fâḳihetü'l-ḫulefâʾ ve müfâkehetü'ẓ-ẓurefâʾ adıyla Arapça olarak yaptığı tercümede (Bulak 1276; nşr. Muhammed Receb en-Neccâr, Küveyt 1997; Eymen Abdülcebbâr el-Buhayrî, Kahire 1421/2001) bu Türkçe çeviriyi esas almıştır. İkinci Türkçe çeviriyi Urfalı Nüzhet Ömer Efendi (ö. 1778) yine Verâvînî'nin nüshasından hareketle Cevâhirü'l-hikem adıyla gerçekleştirmiştir (TSMK, TY, nr. 369). Eserle ilgili en önemli çalışma, Zeynep Korkmaz tarafından Şeyhoğlu'nun tercümesi esas alınarak geniş bir incelemenin yanında metnin transkripsiyonu, sözlük ve tıpkıbasımı yapılarak ortaya konmuştur (bk. bibl.). Merzübânnâme, Fransızca'ya bazı parçalar halinde Charles Schefer tarafından Chrestomathie persane adıyla çevrilmiştir (Paris 1885).

BİBLİYOGRAFYA

Merzübânnâme (haz. Sa‘deddin Verâvînî, nşr. Muhammed Rûşen), Tahran 1367 hş., neşredenin girişi, I, pânzdeh-sîupenc; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History of Tabaristān (trc. E. G. Browne), Leiden-London 1905, s. 86; Şeyhoğlu, Marzubānnāme Tercümesi (nşr. Zeynep Korkmaz), Ankara 1973, neşredenin girişi, s. 67-73; Browne, LHP, I, 478; II, 489; Safâ, Edebiyyât, II, 1005-1008; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 288; Halîl Hatîb Rehber, “Pijûheşî der Merzübânnâme-i Taṣḥîḥ-i ʿ Allâme-i Ḳazvînî”, Ferhunde-i Peyâm, Meşhed 1359 hş., s. 325-354; M. Ali Taberî, Zübdetü’l-âs̱âr, Tahran 1372 hş., s. 368; Ahmed-i Münzevî, Fihristvâre-i Kitâbhâ-yi Fârsî, Tahran 1374 hş., I, 473-474; Mehdi Muhakkık, “Yâddâşthâyî der Bâre-i Merzbânnâme”, Ferhengi Îrân Zemîn, VII, Tahran 1339 hş., s. 37-71; Zeynep Korkmaz, “Kābusnāme ve Marzubān-nāme Çevirileri Kimindir?”, TDAY Belleten (1966), s. 267-278; a.mlf., “Bir Tanıtma Yazısı Üzerine”, TDe., VIII (1979), s. 459-478; Semih Tezcan, “Merzubān-nāme Tercümesi Üzerine”, TDAY Belleten (1977), s. 413-431; J. H. Kramers - [J. T. P. de Bruijn], “Marzbān-Nāma”, EI² (İng.), VI, 632-633.

Rıza Kurtuluş

MES‘Â

(bk. SA‘Y).

MESÂBÎHU’s-SÜNNE

(مصابيح السنّة)

Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) güvenilir hadis kaynaklarından derlediği hadisleri ihtiva eden eseri.

Rivayetlerin önce konularına ve bablara göre sıralandığı kitapta her babdaki hadisler kendi içinde sahih ve hasen olmak üzere ikiye ayrılmış, az sayıdaki zayıf rivayetin durumu belirtilmiş, münker ve mevzû rivayetlere yer verilmediği ifade edilmiştir. Brockelmann’ın Begavî’nin eserine aldığı hadisleri sahih, hasen, zayıf ve garîb diye üçe ayırdığını söylemesi (İA, II, 449) doğru değildir. Begavî başka kaynaklarda görülmemekle birlikte Ṣaḥîḥayn’dan seçtiği hadisler için “sahih” (2434 hadis), diğer hadis kitaplarından seçtiği hadisler için de “hasen” (2050 hadis) terimini kullanmıştır. Bu kitaplar Kütüb-i Sitte ile Dârimî’nin es-Sünen, Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾ, Şâfiî’nin el-Müsned, Dârekutnî’nin es-Sünen, Beyhakī’nin Şuʿabü’l-îmân ve Endülüslü muhaddis Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî’nin et-Tecrîd li’ṣ-ṣıḥâḥ ve’s-sünen adlı eserleridir. İslâm âleminde büyük şöhret kazanan ve üzerine kırktan fazla şerh yazılan Meṣâbîḥu’s-sünne’de 4931 hadis vardır (Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî neşri). Kâtib Çelebi eserin 4719 hadis ihtiva ettiğini, 1051 hadisin hem Ṣaḥîḥ-i Buḫârî hem Ṣaḥîḥ-i Müslim’de, 325 hadisin yalnız Buhârî’de, 875 hadisin sadece Müslim’de bulunduğunu söylemektedir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1698).

Meṣâbîḥu’s-sünne’deki hadislerin sahâbî veya nâdiren tâbiî râvisi dışında senedleri hadis ilminde ilk defa olmak üzere bu eserde terkedilmiştir. Ṣaḥîḥayn hadisleri dışındaki bütün rivayetleri hasen olarak nitelemesi yüzünden Begavî’ye ciddi itirazlar yöneltilmiş, İbnü’s-Salâh (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 34) ve Nevevî (et-Taḳrîb, I, 165), sünen müelliflerinin eserlerinde hasen rivayetlerin dışında sahih ve zayıf hadislerin de bulunabileceğini söylemiştir. İbn Hacer el-Askalânî, Süyûtî ve Zeynüddin el-Irâkī gibi muhaddisler de Begavî’yi eleştirmiştir. Ancak Muhyiddin el-Kâfiyeci gibi bazı Hanefî âlimleri bu kullanımın bir terim olması dolayısıyla eleştiriyi hak etmediğini söylemiştir (el-Muḫtaṣar, s. 114). Öte yandan Ebû Hafs

Sirâcüddin Ömer b. Ali el-Kazvînî eserde geçen hadislerden bazılarının mevzû olduğunu iddia etmiş, bu iddiaya Alâî en-Naḳdü’ṣ-ṣaḥîḥ limâ üʿtüriḍa ʿaleyhi min eḥâdîs̱i’l-Meṣâbîḥ adlı eserinde (nşr. Mahmûd Saîd Memdûh, Beyrut 1990), İbn Hacer el-Askalânî de el-Ecvibe ʿan eḥâdîs̱ vaḳaʿat fî Meṣâbîḥi’s-sünne ve vuṣifet bi’l-važʿ adıyla yazdığı bir risâlede (DİA, XIX, 522; nşr. Abdurrahman Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Medine 1405/1985) cevap vermiştir. Her iki çalışma, İbn Hacer’in Hidâyetü’r-ruvât ilâ taḫrîci eḥâdîs̱i’l-Meṣâbîḥ ve’l-Mişkât adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî - Ali b. Abdülhamîd el-Halebî, I-VI, Kahire 1422/2001). Ayrıca Meṣâbîḥu’s-sünne’de mevzû olarak nitelendirilen hadislerin aslında uydurma değil muhtemelen ricâlinin zabt kusuru dolayısıyla zayıf olabileceği ve bunların başka tariklerle desteklenip hasen derecesine çıkabileceği söylenmiştir (Zofar, XXXIII/3 [1989], s. 190-192). Meṣâbîḥu’s-sünne Bulak’ta (1294) ve Kahire’de (1318) Mişkât ile birlikte, ayrıca Yûsuf Abdurrahman el-Marʻaşlî, Muhammed Selîm İbrâhim ve Cemâl Hamdî ez-Zehebî tarafından hadislerinin tahrîci ve fihristi yapılmak suretiyle dört cilt halinde (Beyrut 1407/1987) yayımlanmıştır.

İbn Hacer el-Askalânî’nin hocası Sadreddin Muhammed b. İbrâhim b. İshak es-Sülemî el-Münâvî Keşfü’l-menâhic ve’t-tenâḳīḥ fî taḫrîci’l-eḥâdîs̱i’l-Meṣâbîḥ’inde (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1133; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 286; Bursa Ulucami Ktp., nr. 734) kitaptaki hadisleri tahrîc etmiştir. İbn Hacer, bu eserden de faydalanarak Hidâyetü’r-ruvât’ında hem her iki eserin tahrîcini yapmış hem de bu eserlerde geçen hadislerle ilgili önemli tesbit ve tashihlerde bulunmuştur (neşredenlerin girişi, I, 41-42). Mahmûd b. Ahmed b. Muhammed el-Fârisî Esmâʾü ricâli’l-Meṣâbîḥ’inde (eseri Abdürraûf Zafer, İskoçya Glasgow Üniversitesi’nde doktora tezi olarak tahkik etmiştir) ve Ebü’l-Vefâ Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bahşî Tercemetü’ṣ-ṣaḥâbe ruvâtü’l-Meṣâbîḥ’inde (Brockelmann, GAL Suppl., I, 621) Meṣâbîḥu’s-sünne’de geçen sahâbî ve tâbiî râvilerin hal tercümelerini kaydetmiştir. Ebü’l-Ferec Muhammed b. Dâvûd b. Yûsuf et-Tirmizî de Şerḥu müşkilâti Kitâbi’l-Meṣâbîḥ adlı eserinde (İÜ Ktp., AY, nr. 1287) kitaptaki anlaşılması zor yerleri konu edinen bir çalışma yapmıştır.

Eser çeşitli dillere çevrilmiştir. Bunlardan 1080 (1699) yılında yapılan

Tercümetü Mesâbîhi's-sünne adlı Türkçe çevirisi (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi,

nr. 44), Sinâneddin Yûsuf b. Hüsâmeddin el-Amâsî'nin Müntehabât-ı Mesâbîh Tercümesi (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 239) ve müellifi bilinmeyen Tercüme-i baʻzi'l-ehâdîsi'ş-şerîfe min Mesâbîhi's-sünne adlı kısmî tercüme (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 658) anılabilir.

Meṣâbîḥu's-sünne üzerine yapılan en meşhur çalışma Hatîb et-Tebrîzî'nin Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'idir. Hatîb et-Tebrîzî bu eserinde Begavî'nin sahih ve hasen diye ikiye ayırdığı hadisleri yeniden düzenleyip ilâvelerde bulunmuş, onun hadisleri seçme şartlarını dikkate alarak esere üçüncü bir bölüm eklemiş, müellifin kapalı bıraktığı yerleri açıklamış ve hadislerin râvilerini zikretmiştir. Tebrîzî'nin eserin her üç bölümüne ilâve ettiği hadislerin sayısı 1511'dir (Ali el-Kārî, neşredenin girişi, I, 56). Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ Hindistan'da (1257, 1319), Delhi'de (1300, 1890), Bombay'da (1271), mukaddimesinde Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin Beyânü baʿżı muṣṭalaḥâti'l-ḥadîs̱, sonunda Hatîb et-Tebrîzî'nin el-İkmâl fî esmâʾi'r-ricâl (Kitâbü Esmâʾi ricâli'l-Mişkât) adlı eseriyle birlikte (nşr. Seyyid Muhammed Abdülmetîn, Delhi 1345), bu nüsha esas alınarak Terburg'da (1315/1898), ayrıca Mirḳātü'l-mefâtîḥ ve Muhammed İdrîs el-Kandehlevî'nin et-Taʿlîḳu'ṣ-ṣabîḥ ʿalâ Mişkâti'l-Meṣâbîḥ'i ile beraber (Diyûbend 1354), yine Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî'nin Mirʾâtü'l-mefâtîḥ şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ adlı eseriyle birlikte (I-III, Dımaşk 1381) yayımlanmıştır. Eserin, Nâsırüddin el-Elbânî tarafından hadislerin kaynakları tashih edilerek ve sıhhatlerine dair değerlendirmeler yeniden gözden geçirilerek yapılan neşri de önemlidir (I-III, Dımaşk 1380/1961).

Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ çeşitli dillere çevrilmiştir. Bunlardan A. N. Matthews'ın Mischāt al-Masabīh (I-II, Calcutta 1809-1810), Mevlânâ Fazlülkerîm'in al-Hadīs-An English Translation and Commentary of Mishkāt-ul-Masābīh (Calcutta 1938-1939) adlı İngilizce tercümeleri, Muhammed Kutub Han ed-Dihlevî'nin Hintçe tercümesi (Lahor 1902) ve Mustafa Uysal'ın Türkçe çevirisi (İzahlı Mişkatü'l-Mesâbih Tercümesi, Konya, ts.) zikredilebilir. Eser ayrıca Mishkāt al-Masābīh adıyla James Robson (I-IV, Lahore 1963-

1966) ve Nâsırüddin el-Elbânî neşri esas alınarak yine aynı adla Abdülhamîd Sıddıkī (Lahore 1976-1979) tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir.

Eser üzerine ilk şerh, Tîbî tarafından el-Kâşif ʿan ḥaḳāʾiḳi's-sünen (Şerḥu't-Ṭîbî ʿalâ Mişkâti'l-Meṣâbîḥ) adıyla yazılmıştır (nşr. Abdülgaffâr Muhibbullah v.dğr., I-XII, Karaçi 1413 /1992). Muhammed Rif'at Zencîr, Tîbî'nin şerhine dair müstakil bir çalışma yapmıştır (Kuala Lumpur 1998). Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ hakkındaki en önemli çalışma ise Ali el-Kārî'nin Mirḳātü'l-mefâtîḥ adlı eseridir. Ali el-Kārî mükerrer rivayetleri çıkararak hadisleri senedleriyle birlikte kaydetmiş, merfû veya mevkuf olduklarını belirtmiş, muhtasar rivayetlerin tamamını zikretmiş ve Tebrîzî'nin garîb yahut zayıf olarak nitelediği rivayetleri yeniden değerlendirmiştir (Ali el-Kārî, I, 79-90). Eser Kahire'de (I-V, 1309/1892), tashih, tahkik ve fihristlerle birlikte Beyrut'ta (nşr. Sıdkī Muhammed Cemîl el-Attâr, I-XI, Beyrut 1414/1994) neşredilmiştir.

Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ üzerine Alemüddin es-Sehâvî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin hâşiyeleri, İbn Hacer el-Heytemî'nin Fetḥu'l-ilâh fî şerḥi'l-Mişkât, Abdülazîz b. Muhammed el-Ebherî'nin Minhâcü'l-Mişkât adlı çalışmaları vardır. Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî de Eşiʿʿatü'l-Lemaʿât adıyla Farsça (Leknev 1873), daha sonra Lemaʿâtü't-tenḳīḥ fî şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ adıyla Arapça bir şerh yazmıştır. Müellifin ayrıca Esmâʾü ricâli Mişkâti'l-Meṣâbîḥ'i vardır (DİA, IX, 292). Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ'in pek çok şerh ve tahrîci arasında Ekmelüddin Yûsuf b. İbrâhim b. Muhammed eş-Şirvânî'nin Hidâyetü'ṣ-ṣabîḥ fî şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ, Nûrülhasan b. Sıddîk Hasan Han'ın er-Raḥmetü'l-mühdât ilâ men yürîdü ziyâdâte'l-ʿilm ʿalâ eḥâdîs̱i'l-Mişkât (Delhi 1301), Seyyid Ahmed Hasan ed-Dihlevî'nin Tenḳīḥu'r-ruvât fî taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ ve'l-Mişkât (I-II, Delhi 1334; Leknev, ts.), Muhammed İdrîs el-Kandehlevî'nin et-Taʿlîḳu'ṣ-ṣabîḥ ʿalâ Mişkâti'l-Meṣâbîḥ (Dımaşk 1354), Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. Muhammed Abdüsselâm el-Mübârekfûrî'nin Mirʾâtü'l-mefâtîḥ şerḥi Mişkâti'l-Meṣâbîḥ (I-VII, Pakistan, ts. [el-Mektebetü'l-eseriyye]) adlı eserleri sayılabilir. Ayrıca Mişkâtü'l-Meṣâbîḥ üzerine Hint alt kıtasında yapılan çalışmalar hakkında müstakil araştırmalar yapıldığı, Abdülhay el-Hasenî'nin es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind adlı eserinde (s. 135) Hint ulemâsının Meṣâbîḥ ve Mişkât'a verdikleri öneme işaret ettiği

belirtilmelidir. Bunların dışında şu çalışmaları da kaydetmek gerekir: Abdülmü'min b. Ebû Bekir ez-Za'ferânî, el-Yenâbîᶜ fî şerḥi'l-Meṣâbîḥ (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 501; İÜ Ktp., AY,

nr. 608); Alâeddin Ali b. Selâhaddin es-Sehûmî, Menhelü'l-Yenâbiᶜ fî şerḥi'l-Meṣâbîḥ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 57; Fâtih, nr. 969); Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd ez-Zeydânî, el-Mefâtîḥ fî şerḥi (ḥalli)'l-Meṣâbîḥ (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 919, Hekimoğlu, nr. 248; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1133; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1112); Muzhirüddin Hüseyin b. Mahmûd ez-Zeydânî ve Zeynülarab Ali b. Abdullah b. Ahmed en-Nahcuvânî, Şerḥu'l-Meṣâbîḥ (yazma nüshaları için bk. Zofar, XXXIII/3 [1989], s. 194-195) zikredilebilir. Eser hakkında yapılan diğer şerhler ve çalışmalar için Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî bilgi vermektedir (Ferrâ el-Begavî, neşredenin girişi, I, 63-74; Zofar, XXXIII/3 [1989], s. 194-197; ayrıca bk. Brockelmann, GAL, I, 448-449; Suppl., I, 620-622).

BİBLİYOGRAFYA

Ferrâ el-Begavî, Meṣâbîḥu's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, neşredenin girişi, I, 51-103; İbnü's-Salâh, ᶜUlûmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1401/1981, s. 34; Nevevî, et-Taḳrîb (Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî içinde, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, I, 165; İbn Hacer, Hidâyetü'r-ruvât ilâ taḫrîci eḥâdîs̱i'l-Meṣâbîḥ ve'l-Mişkât (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî - Ali b. Hasan Abdülhamîd el-Halebî), Kahire 1422/2001, neşredenlerin girişi, I, 41-42; Kâfiyeci, el-Muḫtaṣar fî ᶜilmi'l-es̱er (Risâletân fî muṣṭalaḥi'l-ḥadîs̱ içinde, nşr. Ali Zevîn), Riyad 1407/1987, s. 114; Ali el-Kārî, Mirḳātü'l-mefâtîḥ (nşr. Sıdkī M. Cemîl el-Attâr), Beyrut 1412/1992, I, 79-91; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 56; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1071, 1698; Brockelmann, GAL, I, 448-449; Suppl., I, 620-622; a.mlf., "Begavî", İA, II, 449; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 145, 187; Abdülhay el-Hasenî, es̱-S̱eḳāfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind (nşr. Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî), Dımaşk 1403/1983, s. 135, 154-155; Halil İbrahim Kutlay, el-İmâm ᶜAlî el-Ḳārî ve es̱eruhû fî ᶜilmi'l-ḥadîs̱,

Beyrut 1408/1987, s. 295-301; Zübeyd Ahmed, “İle’l-Edebi’l-ʿArabî” (trc. Abdülhamîd en-Nu‘mânî), S̱eḳāfetü’l-Hind, IV/1 Haydarâbâd 1953, s. 51-68; Abdul Rauf Zofar, “Considerations on al-Masābīh al-Sunnah”, IQ, XXXIII/3 (1989), s. 188-205; İsmail Hakkı Ünal, “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin”, DİA, IX, 292; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, a.e., XIX, 522.

İbrahim Hatiboğlu

MESÂCİD-i SEB‘A

(المساجد السبعة)

Medine’nin kuzeyindeki yedi mescide verilen isim.

Medine’de Sel‘ dağının kuzeybatısında bulunan ve mesâcid-i feth diye de anılan yedi mescidden dördü (Mescidi Feth, Mescidi Selmân-ı Fârisî, Mescidi Ali b. Ebû Tâlib, Mescidi Ebû Bekir es-Sıddîk) klasik kaynaklarda geçmekte, Mescidi Ömer b. Hattâb ve Mescidi Sa‘d b. Muâz’ın (Mescidi Fâtıma) XX. yüzyılda yapıldığı tahmin edilmektedir. Muhammed İlyâs Abdülganî, anılan altı mescidin biraz güneyinde XX. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen Mescidi Benî Harâm’ın araya diğer yapılar girmeden önce onlarla bir bütünlük arzettiğini, Mesâcid-i Seb‘a adının da bu dönemde ortaya çıktığını ileri sürmekte, bazı yazarların ise yedinci mescid olarak Hendek yakınındaki Mescidü’r-râye’yi gösterdiklerini belirtmektedir (el-Mesâcidü’l-es̱eriyye, s. 136-138).

1. Mescidi Feth. Feth sûresi veya, “Eğer fetih istiyorsanız işte fetih geldi” meâlindeki âyet (el-Enfâl 8/19) burada nâzil olduğu için mescide bu adın verildiği nakledilmektedir. Ancak genellikle kabul edilen rivayet, Hendek Gazvesi sırasında Hz. Peygamber’in mescidin bulunduğu yerde Medine’yi muhasara eden düşmanların yenilmesi için dua ettiği ve bundan dolayı mescide bu adın verildiği şeklindedir. Yine bu sebeple mescide Mescidi Ahzâb denildiği gibi etrafındaki diğer mescidlerden daha yüksek bir yerde yapıldığı için Mescidi A‘lâ da denilmiştir. Hendek Savaşı esnasında namazgâh niteliğinde olan bu alana daha sonra tek revaklı bir mescid inşa edilmiştir. Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği sırasında mescidi eski planına uygun biçimde yeniden yaptırmıştır. XV. yüzyıl müelliflerinden Semhûdî, Eyyûbîler döneminde Seyfeddin Hüseyin b. Ebü’l-Heycâ tarafından tekrar inşa ettirilen mescidin inşa tarihini (575/1179) kıble yönündeki bir kitâbenin üzerinde gördüğünü belirtmektedir (Vefâʾü’l-vefâʾ, III, 837). Son olarak Sultan Abdülmecid’in 1270’te (1853-54) yeniden yaptırdığı mescid yaklaşık 8,5 m. boyunda, 3,5 m. genişliğinde ve 4,5 m. yüksekliğinde olup inşaatında bazalt taşı kullanılmıştır. Mescide Suûdîler

döneminde yapılan biri kuzey, diğeri doğu tarafında, her biri yirmi yedi basamaklı iki merdivenle çıkılmaktadır. Binada tezyinat yoktur. Mihrabın eni yaklaşık 1 m., yüksekliği 2 metredir. Eyvanın kuzey duvarı küçük bir avluya açılmaktadır.

2. Mescidi Selmân-ı Fârisî. Adını, Hz. Peygamber’e Hendek Savaşı’ndan önce hendek kazılmasını tavsiye eden Selmân-ı Fârisî’den almıştır. Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği sırasında inşa edildiği sanılan bu mescid de Seyfeddin Hüseyin b. Ebü’l-Heycâ tarafından 577’de (1181)

yeniden yaptırılmıştır. Binanın kuzeyinde küçük bir avlu, revakın güney duvarında bir mihrap bulunmaktadır. Tavanı beşik tonoz şeklindedir. Kuzey tarafındaki duvarda üç kemer yer almaktadır. Ortadaki kemer diğerlerinden daha büyüktür. Bazalt taşından inşa edilen bu yapıda da tezyinat yoktur.

3. Mescidi Ebû Bekir es-Sıddîk. Selmân-ı Fârisî Mescidi’nin güneybatısında bulunan bu küçük mescidin eskiden Ali b. Ebû Tâlib Mescidi olarak bilindiği, bugün Ali b. Ebû Tâlib Mescidi olarak bilinen mescidin ise Ebû Bekir Mescidi olduğu ileri sürülmektedir (Sâlih Lem‘î Mustafa, s. 191-193). Mescid, Sultan Abdülmecid tarafından Mescidi Feth ile birlikte yeniden yaptırılmış olmalıdır.

4. Mescidi Ömer b. Hattâb. Ebû Bekir Mescidi’nin güneydoğusunda olup 1270’te (1853-54) yenilenen Mescidi Feth’in bir benzeridir.

5. Mescidi Ali b. Ebû Tâlib. Selmân-ı Fârisî Mescidi’nin güneydoğusunda inşa edilmiş olan mescid 577 (1181) yılında Seyfeddin Hüseyin b. Ebü’l-Heycâ tarafından, Sultan Kayıtbay döneminde 876’da (1471-72) Medine Emîri Zeynüddin Daygam b. Haşrem el-Mansûrî tarafından yenilenmiştir. 902’de (1497) bir tamirat görmüş, Sultan Abdülmecid döneminde 1268’de (1851-52) tekrar yapılmıştır.

6. Mescidi Sa‘d b. Muâz. Medine’deki mimari eserler üzerine çalışan Sâlih Lem‘î Mustafa, 1947 tarihli Medine haritasında Ömer b. Hattâb Mescidi’nin güneybatısında Sa‘d b. Muâz adına bir mescidin bulunduğunu söyler. Bu mescid bazı kaynaklarda Mescidi Fâtıma adıyla da anılmaktadır.

Medine’de evkaf ve mescidler idaresi tarafından 1989 ve 1992 yıllarında hazırlanan raporda bu altı mescidin adı geçmekle birlikte son yıllarda Mescidi Feth ile Mescidi Selmân-ı Fârisî dışındakiler yıktırılmış olup bunların bulunduğu alanda yeni bir cami inşa edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 58-60; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut 1400/1980, s. 176; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 144; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, III, 830-838; a.mlf., Ḫulâṣatü’l-vefâ (nşr. İbrâhim el-Fakīh), Cidde 1403/1983, s. 345-349; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 940-944; Sâlih Lem‘î Mustafa, el-Medînetü’l-münevvere, Beyrut 1981, s. 183-198; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîḫu meʿâlimi’l-Medîneti’l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Cidde 1412/1991, s. 143-145; Seyyid Abdülmecîd Bekir, Eşherü’l-mesâcid fi’l-İslâm I: el-Biḳāʿu’l-muḳaddese, Cidde, ts., s. 244-252; M. İlyâs Abdülganî, el-Mesâcidü’l-es̱eriyye fi’l-Medîneti’l-münevvere, Medine 1424/2003, s. 131-150.

Adnan Demircan

MESÂHA

(المساحة)

Uygulamada arazi ölçümleriyle ilgili olan geometri alt bilim dalı, yer ölçme bilimi.

Arapça'da mesh birçok anlamı yanında "araziyi tesviye etmek, düz hale getirmek", misâha ise araziyi bir ölçü birimiyle ölçmek demektir; ilm-i misâha da genel olarak çizgilerin (hutût), yüzeylerin (sütûh) ve hacimlerin / cisimlerin (ecsâm) ölçme yöntemlerini konu alan ilim dalıdır. Uygulamada ölçümü istenen şekil çizgi ise uzunluk ve çevre, yüzey ise kare, cisim ise küp söz konusudur (İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî, s. 623-624). Uygulama yönü dikkate alındığında bu ilimde çevre, kare ve küpün sayısal değeri, ölçümü yapan insanların üzerinde uzlaştığı birime göre takdir edilir (İbnü'l-Ekfânî, s. 77; Taşköprizâde, I, 353).

Matematik tarihçilerine göre mesâhanın kökeninde yer ölçümünü temel alan Mısır geometrisi bulunmaktadır. Nitekim Mısırlı geometricilere ölçümlerini iple gerçekleştirdikleri için "ip gericiler" (Gr. harpedonaptai) adı verilmekteydi. Herodot, Mısır geometrisinin Nil'in erozyona uğrattığı toprakların vergiden düşmek için ölçülmesi işleminden kaynaklandığını söyler (Tarih, s. 139 [II/109]). Esasen bu ilme ad olan geometri de Grekçe geo "yer" ve metrein "ölçme" kelimelerinden elde edilmiştir. İslâm dünyasında geometriye verilen hendese ismi Farsça endâhten (endâzîden) "ölçü almak" (endâze "ölçek") masdarından türetilmiştir (Lisânü'l-ʿArab, "msḥ" md.). Mezopotamya'da ise geometri "dikdörtgen, dik üçgen, ikizkenar üçgen gibi şekillere uygulanan sayısal işlemler" anlamında ve uygulamalı aritmetik-cebir biçimindeydi. Yunan matematiği İskenderiye Okulu döneminde belirli bir seviyeye ulaşmış ve bu okula mensup pek çok matematikçinin katkıda bulunduğu mesâha alanında, özellikle başta p sayısı hakkındaki araştırmaları olmak üzere Archimedes'in çalışmaları dikkat çekmiştir. Ancak Mısır, Mezopotamya ve Yunan mesâha mirasını derleyip toparlayan ve buna yer yer özgün katkılarda ve kendisinden sonraki mesâha ilmine de ciddi etkide bulunan kişi, alan ve hacim hesapları ile geometrik

şekillerin bölümlenmesi konularının ele alındığı Metrica'nın yazarı Heron'dur (III. yüzyıl). İslâm dünyasında kaleme alınan klasik matematik eserlerinde mesâha ilmi hakkında verilen tanımlarla bu tanımlarda kullanılan terimler, matematikçinin benimsediği sayı anlayışı ve mensup bulunduğu matematik okulunun genel özelliklerini yansıtır. İbn Haldûn, mesâhayı uygulamalı yönüyle dikkate alarak tamamen yer ölçme şeklinde görür; bu ölçümün insanların kendi aralarında tesbit ettikleri bir birimle gerçekleştirildiğini söyledikten sonra vergi, arazi taksimi ve mesafelerin hesaplanması başta olmak üzere yer ölçümleriyle ilgili her konuda bu ilme ihtiyaç duyulduğunu belirtir (Muḳaddime, III, 1133). Kadızâde-i Rûmî konuya nazarî açıdan yaklaşarak ilm-i misâhayı "büyüklükler üzerine ârız olan sayısal bilinmeyenleri öğrenme yöntemlerini gösteren bilim" şeklinde tanımlar (Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs, s. 35). Sürekli (muttasıl) niceliklerin sayısal olarak ölçülemeyeceğini ve bu sebeple hesap ilmi araştırmalarına konu olamayacağını söyleyen Kemâleddin el-Fârisî ise yalnızca uzmanlar tarafından üzerinde uzlaşılan bir birime kıyasla sürekli niceliğin tam ve rasyonel sayılarla ifade edilebileceğini belirterek mesâha ilminin konusu olan niceliğe işaret eder (Esâsü'l-ḳavâʿid, s. 309-311; Fazlıoğlu, VII/13 [2002], s. 334).

İlm-i misâha uygulama yönünden ele alındığında yalnızca "tatbik" mânasında pratik geometri olarak görülemez. Başka bir deyişle ilm-i misâha en geniş anlamıyla "geometrik şekil ve cisimlerin ilmî ölçümü" mânasına gelirken tatbikî ölçüm bu ilmî ölçüm usullerinin dış dünyaya aktarımından ibarettir. İslâm medeniyetinde bu konuya ilişkin çeşitli eserler kaleme alınmış, ancak bunların pek çoğunda pratik bir nitelik gösteren mesâha ilmi özellikle Kemâleddin el-Fârisî'nin, hocası İbnü'l-Havvâm'ın el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sinin mesâha kısmına yazdığı şerhle birlikte (Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid, s. 309-459) ilmî bir karakter kazanmıştır. Mesâha alanında yazılan eserler muhtevaları itibariyle çeşitlilik arzeder. Bunlardan bazıları ve özellikle risâle tarzında yazılanlar belirli bir hendesî şeklin ölçümü üzerinedir. Bu çalışmalarda, bahse konu olan şeklin veya cismin mesâhasının hem kuralı verilir hem de bir örnekle uygulaması gösterilir. Daha çok muhasebe ve divan kâtipleriyle günlük hayattaki tatbikî işler için yalnızca bir kurallar mecmuası biçiminde hazırlanan eserlerde ise hendesî şekillerin mesâha kuralları herhangi bir

örnek zikredilmeksizin sıralanır. İster Hindî ister hevâî sistem olsun, öğrenciler için kaleme alınan hesap kitaplarının ilm-i misâha kısımlarında ise hendesî şekillerle mesafelerin mesâhaları çizimleriyle beraber verilir. Ebü'l-Vefa el-Bûzcânî ile Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî'nin eserleri gibi bazı çalışmalarda mesâhanın mühendislik ve mimari konularıyla ilgisi dikkate alınarak farklı geometrik yapıların çizim ve hendesî-adedî analizleri ortaya konur.

İslâm literatüründe mesâhayla ilgili eserler doğrudan bu konuda yazılmış kitaplarla sınırlı değildir. Çeşitli astronomi ve matematiksel coğrafya kitaplarının içerdiği mesafe bilgileri, trigonometri bağlamında yapılan ölçümler, cisimlerin özgül ağırlıklarına ilişkin araştırmalar ve mekanik eserlerindeki pek çok hendesî tahlille ağırlık ve uzunluk ölçüleri konusundaki çalışmalar da mesâha alanına girmektedir. "Enmûzec" türü kitaplarda bu ilmin bazı meselelerinin ele alınması yanında kelâm kitaplarının kategori bahislerinde de mesâhanın dayandığı temel kavramlar hakkında felsefî tahliller yapılır. Mesâhaya dair eserlerde verilen kurallarla örnekler hevâî ve Hindî hesap sistemlerinde daha çok lafzî / sözel yahut harfî / rakamî çerçevede açıklanmakta, bunların çizimleri de metinlerin içerisinde veya sayfa kenarlarında verilmekteydi. Özellikle Osmanlı döneminde muhasebe ve divan kâtiplerinin kaleme aldığı eserlerde gittikçe notasyon ve sembolleştirmenin geliştiği ve XVIII. yüzyılda belirli bir seviyeye ulaştığı söylenebilir.

Bir mesâha eserinin ya da bir Hindî veya hevâî hesap kitabı içerisinde bulunan mesâha bölümünün içeriği genellikle şu şekildeydi: Giriş kısmında bu ilmin tanımı, konusu, ilgi alanı ve amacı; nokta, çizgi, doğru, yüzey, cisim gibi temel hendesî kavramların ve eserde incelenecek hendesî şekillerin tanımları, bu tanımların esas alınan ilkelere göre sınıflandırılması, eserin yazıldığı dönemde o bölgede kullanılan temel ölçü birimleriyle ilgili bilgiler ve bunların sayısal değerleri ele alınırdı. Bazı eserlerin giriş bölümünde verilen bilgiler, hem eserin hedef kitlesine hem de yazarın yönelimlerine uygun biçimde felsefî içerikli olabilmekteydi. Eserlerin birinci bölümlerinde genellikle yüzeyler, yani değeri kare ile tesbit edilen şekiller incelenir, dört kenarlı veya üç kenarlı şekillerden hareketle konuya giriş yapıldıktan sonra düzgün olan ve olmayan çok kenarlılarla daire, daire parçaları vb. şekillerin alanlarının tesbiti için kurallar verilirdi. Eserlerin

ikinci bölümlerinde cisimler, yani değeri küp cinsinden hesaplanabilen şekiller konu edilir; prizmalar, silindirler, piramitler, koniler, küreler, küre parçaları ve düzenli olmayan cisimlerin hacimleriyle kubbe, iklil (taç), kurs (yassı yuvarlak) gibi mimari yapılarda kullanılan üç boyutlu şekillerin hacimlerine ilişkin kurallar incelenirdi. Bu eserlerde ayrıca doğrudan günlük hayatı ilgilendiren dağların eğimleri ve yükseklikleri, çukurların ve kuyuların derinlikleri, ırmak ve kanalların genişlikleri yanında çeşitli cisimlerin ağırlıkları ile miktarlarının ölçülmesi gibi uygulamayla ilgili konulara da çizimlerle birlikte yer verilmekteydi.

İslâm dünyasında mesâhaya dair kaleme alınan eserler çok çeşitlilik göstermekte, özellikle medreselerde okutulan hesapla ilgili ders kitaplarının mesâha bölümlerini de içermesi bu sahanın yaygın eğitimin bir parçası haline geldiğini ortaya koymaktadır. 1. Klasik dönem. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele'de mesâha bölümünde konuyla ilgili özet bilgilere yer vermiş, ayrıca bir geometrik mesâha probleminin cebirsel bir denklemle nasıl çözüleceğini göstermiştir. Ebû Kâmil Şücâʻ b. Eslem Kitâbü'l-Misâḥa ve'l-hendese, Ebû Berze Fazl b. Muhammed b. Abdülhamîd b. Türk Kitâbü'l-Misâḥa isimli bir eser kaleme almıştır (İbnü'n-Nedîm, s. 391-392). Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî el-Menâzilü's-sebʿin üçüncü menzilini mesâhaya tahsis etmiş (I, 202-276), ayrıca bu konuda mimariyi de ilgilendiren Kitâb fîmâ yeḥtâcü ileyhi'ṣ-ṣâniʿ min aʿmâli'l-hendese adlı bir eser yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2753). Cebir âlimi Kerecî el-Kâfî fi'l-ḥisâb'ın 44-52. bölümlerinde mesâha konularını genel olarak incelemiş, Abdülkāhir el-Bağdâdî Kitâb fi'l-misâḥa, İbnü'l-Heysem Maḳāle fî uṣûli'l-misâḥa, Maḳāle fî misâḥati'l-küre, Ebü'l Hasan Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim el-Eşʻarî Kitâbü't-Tüffâḥa fî ʿilmi'l-misâḥa isimli bir eser kaleme almıştır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4827, vr. 99a-160b). İbn Fellûs diye tanınan İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî, et-Tüffâḥa fî aʿmâli'l-misâḥa adlı eserinde (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 527; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3673) konuyu yalnızca mücerred hendesî şekillerin alanlarıyla sınırlar. İbnü'l-Havvâm, el-Fevâʾidü'l-Bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye'sinin üçüncü makalesinde mesâhayı incelemiş, Kemâleddin el-Fârisî ile İmâdüddin el-Kâşî bu eser üzerine yazdıkları şerhlerde üçüncü makaleyi geniş bir şekilde tahlil etmiş ve zikredilen kaidelerin geometrik ispatlarını vermişlerdir. Dolayısıyla iki şerhle beraber ilm-i misâha ile ilm-i hendese mezcedilmiştir. İbnü'l-Bennâ

el-Merrâküşî, mübtedîler için kaleme aldığı Muḫtaṣar fi'l-eşkâli'l-misâḥiyye adlı küçük çalışmasında öncelikle hendesî şekillerin tanımını yapmış, daha sonra bu şekiller üzerinde mümkün olan sayısal işlemleri göstermiştir (Muhammed Süveysî, XXVIII/2 [1984], s. 491-520; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, sy. 256 [1986], s. 39-47).

Cemşîd b. Mes'ûd el-Kâşî'nin Miftâḥu'l-ḥisâb adlı eserinin bir mukaddime ile dokuz bölümden (bab) oluşan mesâhaya dair dördüncü makalesi Osmanlı matematiği açısından önem taşımaktadır. Mukaddimede mesâhanın ve geometrik şekillerin tanımını veren Kâşî bölüm başlıklarında sırasıyla üç kenarlıların, dört kenarlıların, düzgün çok kenarlıların, daire ve daire kesitlerinin, diğer düzlemsel şekillerin, silindir ve küre gibi şekillerin ve koni kesitlerinin yüzeylerinin, cisimlerin, koni kesitlerinin ve kürenin, madenlerin özgül ağırlıklarının, bina vb. yapılarla bu yapılarda görülen tak, kubbe, mukarnas gibi mimari şekillerin çevre, alan ve hacimlerinin tesbiti konularını ayrıntılı biçimde işlemiş ve bu alanda İslâm matematiğinin ulaştığı bilgilerin tam bir dökümünü vermiştir (s. 193-391). Bu eser, ileri seviyede ders kitabı olarak okutulduğundan hem medreselerde yetişen

öğrenciler üzerinde hem dokuzuncu babda mimari yapı ve inşa konularında ihtiva ettiği bilgiler sebebiyle başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere İslâm mimarisi üzerinde önemli etkilere sahiptir. Dördüncü makale, öneminden dolayı Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun hocalarından İbrâhim Kâmî tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve şerhedilmiştir (TSMK, Hazine, nr. 606, mütercim nüshası).

2. Osmanlı dönemi. Osmanlı matematikçileri İslâm âlimlerinin mesâha alanındaki birikimini tevarüs etmiş (bk. HENDESE), bu mirası işleyerek nazarî ve amelî katkılarda bulunmuştur. XVIII. yüzyılın başlarından itibaren modern mesâha anlayış ve teknikleri Batı Avrupa kaynaklarından aktarılmaya başlanmış, bunun sonucunda klasik İslâm ve Osmanlı mesâha anlayış, kavram ve teknikleri bütünüyle terkedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde kurulan medreselerde Dâvûd-i Kayserî gibi Osmanlı âlimleriyle başlayan eğitim, öğretim ve telif hareketi Anadolu Selçukluları devrinin oluşturduğu birikim üzerinde inşa edilmiş ve gelişmiştir. Mehmed Şah Fenârî, Ünmûẕecü'l-ʿulûm ṭıbâḳan li'l-mefhûm adlı ilimlerin tasnifine dair eserinde, Taşköprizâde Miftâḥu's-saʿâde'de mesâha hakkında tanım ve

temel kavramlar seviyesinde kısa bilgiler vermişlerdir. Benzer bilgiler Sadreddinzâde Şirvânî'nin el-Ḳavâʿidü'l-ḫâḳāniyye li-Aḥmedi'l-ḫâniyye'sinde de mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 774, vr. 109b-111a). Ali Kuşçu, Risâle der ʿİlm-i Ḥisâb'ın üçüncü makalesiyle er-Risâletü'l-Muḥammediyye fi'l-ḥisâb'ın bir mukaddime ve üç makaleye ayırdığı ikinci bölümünde mesâhayı incelemiştir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2733/2, vr. 154b-168b). Geometrik şekillerin ve mesâhaya ilişkin temel kavramların tanımları yanında yüzeylerin alanları ve cisimlerin hacimlerini ele alan Ali Kuşçu, ayrıca şekil ve cisimlerin alan ve hacim formüllerinin yanında bazı temel trigonometrik fonksiyonlarla ilgili formülleri de vermiştir. Fâtih Sultan Mehmed döneminde telif edilen ve kendisine sunulan müellifi meçhul el-İḳnâʿ fî ʿilmi'l-misâḥa adlı kitap mesâha alanında Osmanlılar'da telif edilen önemli çalışmalardan biridir. Üç kısımdan oluşan eserin birinci kısmında yüzeylerin, ikinci kısmında cisimlerin mesâhası, üçüncü kısmında mesâha konusunda nâdir problemler ele alınmaktadır. Eserin en önemli özelliklerinden biri de d sayısı incelenirken konuyla ilgili olarak Archimedes'e atıf yapılması ve doğru çizginin eğri çizgiye oranlanıp oranlanamayacağının tartışılmasıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 715). Mesâha alanında ilk müstakil Türkçe eser Edirneli şair Emrî Çelebi tarafından 968'de (1560-61) Mecmau'l-garâib fi'l-misâha adıyla kaleme alınmıştır (Berlin Staatsbibliothek, Ms., Or., Oct. nr. 3014). Büyük oranda Türkçe yazılan muhasebe matematik kitaplarında mesâha konusu da ele alınırdı. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde yaşayan divan muhasiplerinden Yûsuf b. Kemal Bursevî'nin Câmiu'l-hisâb adlı eseri bunlardan biridir (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 288, vr. 71b-82a). Ali b. Velî de Tuhfetü'l-a'dâd li-zevi'r-rüşd ve's-sedâd isimli Türkçe eserinin dördüncü makalesinde mesâha konusunu dört fasılda geniş bir şekilde incelemiştir (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kavala, Riyâza, Türkî, nr. 1, vr. 181a-207b, müellif nüshası).

XVII-XIX. yüzyıllar arasında İslâm dünyasında matematik sahasında temel ders kitabı olan Bahâeddin Âmilî'nin Risâle-i Bahâʾiyye (Ḫulâṣatü'l-ḥisâb) adlı eserinin bir mukaddime ve üç fasıldan meydana gelen altıncı babı (s. 84-106) mesâhaya ayrılmıştır. Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın yedinci babı da geometriyle ilgilidir. Bu babda kanal yapımı için yer ölçümü, yüksekliklerin ölçümü, nehirlerin genişliği ve kuyularının derinliğinin ölçülmesi, ayrıca ölçüm işlerinde kullanılan ölçüm aletleri ve teknikleri incelenir. Eserin

şerhlerinde altıncı ve yedinci bablar bütün ayrıntıları ile ele alındığı gibi Muhammed b. Muhammed Bursevî Mevlevî sadece bu iki babı Me῾âlimü’s-simâḥa fî ṣâḥati’l-misâḥa adıyla şerhetmiş (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 467/6), Mehmed Selim Hoca da mesâha bölümüne şerh yazmıştır (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1721/2, vr. 30b-40a). Kuyucaklızâde Mehmed Âtıf Efendi, eserin tamamını Nihâyetü’l-elbâb fî tercemeti Hulâsati’l-hisâb adıyla Türkçe’ye çevirmiş ve şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 5721).

XVIII. yüzyıldan itibaren başlayan Batılılaşma hareketleri sırasında Avrupa’da gelişen mesâha alanındaki kavram ve teknikler Osmanlı kültürünü de etkilemiştir. Eğinli Nûman Efendi, Tebyînü a‘mâli’l-misâha adlı Türkçe eserinde Batı Avrupa kaynaklı bilgiler kullanmış ve bunların önemine vurgu yapmıştır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 86, müellif nüshası). Bu dönemde Avrupa’da geliştirilen geometri bilgilerinden istifade eden diğer bir matematikçi de Müftîzâde-i Yenişehrî olarak tanınan Hendesehâne hocası Mehmed Said Efendi’dir. Onun Risâletü’l-misâha’sı mesafelerin ölçümü için Avrupalı bir mühendisin icat ettiği aletin geometrik çizimi, izahı ve kullanımından bahseder (TSMK, Hazine, nr. 1753/4, müellif nüshası). Diğer bir eseri de uzaklıkların ölçümü için tasarlanan sinüs aletinin yapımı ve geometrik kullanımını anlatan Risâle-i Sinüs li-misâhati’l-bu‘d’dur (TSMK, Hazine, nr. 609/1, müellif nüshası). Bir çalışma da Osman b. Abdülmennân Mühtedî’nin 1770-1774 yılları arasında hazırladığı, topçuluk ve balistiğe dair konuları da içine alan geometriyle ilgili Hediyyetü’l-Mühtedî adlı Türkçe eserdir. Büyük oranda Almanca ve Fransızca kaynaklardan hareketle meydana getirilmiş tercümetelif niteliğinde bir çalışma olan kitabın en önemli özelliği bu konuda Avrupa dillerinden yapılan ilk tercümelerden biri olmasıdır (Askerî Müze Ktp., nr. 3027, müellif nüshası). Eser son dönemlere kadar yaygın biçimde kullanılmış, Abdülfettâh b. Muhammed b. Abdurrahman el-Bennâ ed-Dimyâtî tarafından Hidâyetü’l-Mühtedî li-îḳādi’s-sirâci’l-münṭafî adıyla Arapça olarak 1311’de (1893-94) telhis edilmiştir (Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Riyâza, nr. 628, müellif nüshası).

XIX. yüzyılın başında mesâha alanında eser veren en önemli ilim adamı Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un başhocası Hüseyin Rıfkı Tamanî’dir. Tamanî, mesâhayı da ilgilendiren İmtihânü’l-mühendisîn, Mecmûatü’l-

mühendisîn ve Telhîsü'l-eşkâl adlı Türkçe eserlerinde bir yandan sistematik olarak modern Batı Avrupa'da gelişen hendese-mesâhaya dair bilgiler verirken bir yandan da yeni yetişen mühendislere el kitabı hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "msḥ" md.; Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 139 (II/109); İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, tür.yer.; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, I, 202-276; İsmâil b. İbrâhim el-Mardînî, et-Tüffâḥa fî ʿameli'l-misâḥa (Mecmûʿu'l-mütûni'l-kebîr içinde), Kahire 1958, s. 623-624; Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-fevâʾid (nşr. Mustafa Mevâlidî), Kahire 1994, s. 309-459; İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. Mahmûd Fâhûrî v.dğr.), Beyrut 1998, s. 77; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1133; Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Nâdir en-Nablusî), Dımaşk 1397/1977, s. 193-391; Kadızâde-i Rûmî, Şerḥu Eşkâli't-teʾsîs (nşr. Muhammed Süveysî), Tunus 1405/1984, s. 35; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 347-348, 352-356; Âdil Enbûbâ, İḥyâʾü'l-cebr, Beyrut 1955, s. 17; O. Neugebauer,

The Exact Sciences in Antiquity, New York 1970, s. 47; M. Götz, Türkische Handschriften, Wiesbaden 1979, XIII/4, s. 335; Th. Heath, A History of Greek Mathematics, Oxford 1981, I, 178; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982, s. 55-56, 63; C. B. Boyer, A History of Mathematics, New Jersey 1985, s. 41; Gülru Necipoğlu, The Topkapı Scroll: Geometry and Ornament in Islamic Architecture, Santa Monica 1995; a.mlf., "Plans and Models in Fifteenth and Sixteenth Century Ottoman Architectural Practice", Journal of the Society of Architectural Historians, XLV, Illinois 1986, s. 224-243; Muhammed Süveysî, "el-Eşkâlü'l-misâḥiyye li-Ebi'l-ʿAbbâs Aḥmed b. el-Bennâʾ el-Merrâküşî", MMMA (Küveyt), XXVIII/2 (1984), s. 491-520; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, "Risâletân fî ʿilmi'l-misâḥa li'bn Raḳḳām ve İbnü'l-Bennâʾ", Daʿvetü'l-ḥaḳ, sy. 256, Rabat 1986, s. 39-47; Alpay Özdural, "Mathematics and Arts: Connections Between Theory and

Practice in the Medieval Islamic World", Historia Mathematica, XXVII, California 2000, s. 171-201; İhsan Fazlıoğlu, "İrşâdu't-Tullâb ilâ 'İlmi'l-Hisâb [Hesap Biliminde Öğrencilere Kılavuz]", Dîvân: İlmî Araştırmalar, VII/13, İstanbul 2002, s. 315-340; H. Suter, "Hendese", İA, V/1, s. 426-428; C. Schirmer, "Mesâha", a.e., VII, 788-792; C. E. Bosworth - J. Burton-Page - P. A. Andrews, "Misāḥa", EI^2 (İng.), VII, 137-140.

İhsan Fazlıoğlu

el-MESÂHİF

(bk. KİTÂBÜ'l-MESÂHİF).

MESÂHİF-i OSMÂNİYYE

(bk. MUSHAF).

MESÂİL

(المسائل)

Bir ilim dalının temellendirilmesi gereken konuları veya önermeleri.

Sözlükte “sormak, istemek” anlamına gelen mes’ele kelimesinin çoğulu olan mesâil “sorulan veya irdelenen şey” demektir. Bir ilim dalının ana unsurları arasında yer alan ve ilgilendiği konuları teşkil eden mesâil (Tehânevî, I, 688; Taşköprizâde, II, 151), İslâmî ilimlerin özellikle fıkıh ve kelâma dair eserlerinde yaygın biçimde kullanılan bir terimdir. Fıkıhta hem fetvaya konu olan hususlar hem de mezhep içinde veya mezhepler arasında tartışılan ve kesin bir sonuca bağlanamayan problemler mesâil kavramıyla ifade edilir. Hemen hemen bütün İslâmî ilimlerde kullanılan bu terim, eski ve yeni eserlerin adlarında da yer almakta, tek başına bir kitabın adı olduğu gibi genellikle eser isminin ilk kelimesini teşkil etmektedir. Bu tür eserlerin temel İslâm ilimleri yanında diğer alanlarda da kaleme alındığı görülmektedir. Bunlar bazan sorulan sorulara cevap olarak yazılmış bazan da belli şahıs veya şehir isimlerine nisbet edilmiştir (meselâ bk. İbnü’n-Nedîm, s. 150). Mesele kelimesi, daha çok ilk teliflerde olmak üzere bir kitabın iç planında tekrarlanan başlık konumunda da görülmektedir. Bu hususta Ahmed b. Hanbel’in el-Mesâʾil’i, Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin el-Mesâʾilü’l-Baġdâdiyyât fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı, Ebü’l-Berekât el-Enbârî’nin el-İnṣâf fî mesâʾili’l-ḫilâf’ı, Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ’nın el-Mesâʾilü’l-fıḳhiyye ve Mesâʾilü’l-îmân’ı, Fahreddin er-Râzî’nin el-Mesâʾilü’l-ḫamsûn fî uṣûli’d-dîn’i ve Muhammed Arûsî Abdülkādir’in el-Mesâʾilü’l-müştereke beyne uṣûli’l-fıḳh ve uṣûli’d-dîn’i örnek olarak zikredilebilir. Bazan da mesâil el-Cevâbü’l-muḫtâr li-mesâʾili ʿAbdilcebbâr adlı eserde olduğu gibi bir âlimin görüşleri etrafında yapılan tartışmaları ifade etmek üzere kullanılmıştır (Sezgin, I, 79).

Kelâmda mesâil bu ilmin maksatları (makāsıd / bilinmesi amaçlanan problemler) demektir. Mesâili temellendirmek için ihtiyaç duyulan bilgilere vesâil adı verilir ki bunlar daha çok delil olarak kullanılır. Bu bilgiler kelâm ilminin gelişme süreci boyunca kavramlaştırılmış ve birer önerme haline

getirilmiştir. Tarihî süreçte değişikliğe uğramayan ve naslarda yer alan temel meseleler doğrudan doğruya kelâm ilminin ana konularını teşkil eder. Buna karşılık içtimaî, siyasî ve kültürel şartların etkisiyle bu ilme dahil edilen ikinci derecedeki mesâil ise etkilendiği şartların değişmesiyle değişebilir. Kelâmın aslî mesâilini İslâm dininde kesin naslarla sabit olan iman, ibadet ve amel alanına ilişkin ana ilkeler oluşturur. Bunlar kıyamete kadar değişmeyecek olan esaslardır. Bu mesâili temellendirmeye yarayan her türlü beşerî bilgi vesâil konumunda olup kelâmın ilgi alanına girer, ancak vesâil kelâmın temel muhtevasının dışında kalır. Çünkü vesâil gelişen ve değişen bilgilere paralel olarak değişir, yerine yeni vesâil oluşturulur. Bu durum, sosyal bilimler ve fen bilimlerine ait bilgi veya teorilerin değişmesinin zorunlu bir sonucudur. Nitekim klasik kelâmda evrenin esasını teşkil eden maddenin bölünemeyen atomlardan oluştuğu kabul edilirken günümüzde atomun bölünüp enerjiye dönüştürülmesiyle madde hakkındaki eski telakkiler ve buna bağlı olarak geliştirilen kanıtlar geçerliliğini yitirmiştir. Bilgilerin değişmesiyle Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılan fıtrat, hudûs ve gaye delillerinin muhtevaları da değişmekte, bilgilerin açık ve kesin olmasına göre deliller arasında yapılan tercih sırası da farklılaşmaktadır.

Klasik kelâmda ilâhî sıfatlarla ilgili yorumların iman esası şeklinde kabul edilmesine karşılık yeni kelâm döneminde bu yorumlar birer sıfat teorisi olarak görülmekte ve Allah'ın madde üstü aşkın bir varlık oluşunu vurgulamalarına göre onlara geçerlilik atfedilmektedir. Kader meselesinde Allah'ın ilim, irade ve yaratma sıfatlarına dair eski yorumlarla insanın irade ve kudretine (istitâat) ilişkin yorumlar yeni yaklaşımlara paralel biçimde değişiklik göstermekte, bir taraftan kaderin varlığı kabul edilirken diğer taraftan insanın irade ve gücünün kendi fiilleri üzerinde etkisi bulunduğuna dikkat çekilmektedir.

Nübüvvete dair mesâil değişmemekle birlikte klasik kelâm literatüründe peygamberliğin en önemli kanıtı olarak genellikle hissî mûcizelere ve bunların temellendirilmesi bağlamında cisimleri teşkil eden cüzlerin (atom) temel yapıları açısından birbirine benzerliği nazariyesinin yanı sıra varlık ve olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunsuzluğu tezine ağırlık verilirken yeni kelâm döneminde hissî mûcizelerin yerine aklî-mânevî mûcizelere vurgu yapılıp bilimsel yöntemle örtüşen sebep-sonuç ilişkisine

önem verilmektedir.

Kıyamet alâmetleri mesâilinde yer alıp âhir zamanda ortaya çıkacağı ileri sürülen deccâl, ye’cûc ve me’cûc, dâbbetü’l-arz gibi hususlar için kullanılan naklî delillerin bilgi değeri irdelenmekte ve bunlardan haber-i vâhidle nakledilenlerin geçersizliğine hükmedilmektedir. Yeni kelâmda kıyametin kopması konusu da mevcut kozmolojik düzenin bozulmasını öngören bilimsel verilere dayalı bazı ihtimallerle açıklanmaktadır. Klasik kelâmda âhiret akîdesi daha çok âhiret merhaleleri çerçevesinde incelendiği ve fikrî temelleri üzerinde durulmadığı halde yeni kelâmda âhiret âleminin psikolojik açıdan temellendirilmesi daha önemli görülmektedir.

Klasik kelâmda mesâil büyük ölçüde ulûhiyyet, nübüvvet ve sem‘iyyâta ilişkin konulardan ibaret olduğu halde yeni

kelâmda dini dışlama anlamındaki dünyevîleşme ideolojisinin zararlı etkilerinden İslâm dinini korumak ve yozlaştırılmasını engellemek amacıyla bireysel ve toplumsal davranışlara dair ana İslâmî ilkeler de zârûrât-ı dîniyye bağlamında kelâmın mesâili arasına alınmaktadır. Modernleşme sürecinin başlamasından itibaren kaleme alınan kelâma dair yeni eserlerde bu tür konulara yer verilmesi bunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Mesâʾil” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 688; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 150; Seyfeddin el-Âmidî, el-Mübîn (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983, s. 94; Teftâzânî, Şerḥu’l-ʿAḳāʾid, İstanbul 1966, s. 193-194; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 151; Abdüllatif el-Harpûtî, Tenḳīḥu’l-kelâm, İstanbul 1327, s. 7; Mûsâ Kâzım, Külliyyât-ı Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım, İstanbul 1336, s. 289; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 7-8; a.mlf., Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme, İstanbul 1336, s. 27; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 111, 116; Sezgin, GAS (Ar.), I, 79; M. Sait Özervarlı, Kelâmda Yenilik Arayışları, İstanbul 1998, s. 145-152.

Adnan Bülent Baloğlu

MESÂLİH-i MÜRSELE

(bk. MASLAHAT).

el-MESÂLİK ve'l-MEMÂLİK

(المسالك و الممالك)

Coğrafyaya dair bazı eserlerin ortak adı

(bk. EBÛ UBEYD el-BEKRÎ; İBN HAVKAL; İBN HURDÂZBİH; İSTAHRÎ).

MESÂLİKÜ’l-EBSÂR

(مسالك الأبصار)

İbn Fazlullah el-Ömerî’nin (ö. 749/1349) İslâm ülkeleri coğrafyasına dair eseri.

Tam adı Mesâlikü’l-ebṣâr fî memâliki’l-emṣâr olan bu eserden önce de Ebü’l-Abbas Ca‘fer b. Ahmed el-Mervezî, İbn Hurdâzbih, İstahrî, Mühellebî, Ebû Ubeyd el-Bekrî ve Şerîf el-İdrîsî gibi müellifler tarafından çeşitli coğrafya kitapları yazılmıştır. İslâm ülkelerini tanıtan bu eserler idarî, iktisadî ve tarihî konulara, bu ülkelerde yaşayan halkların durumlarına, örf ve âdetlerine de temas etmiş, bu arada hızla genişleyen İslâm coğrafyasında toplanan vergiler bakımından yöneticilere yardımcı olmuştur. Bu tür eserler seyahatnâmelere (rihle) alternatif teşkil eder. VIII. (XIV.) yüzyılda Cemâleddin el-Vatvât, Nüveyrî ve Kalkaşendî gibi müelliflerin ortaya koyduğu büyük ansiklopedik çalışmalarda bu konulara da değinilmekle birlikte tarih ve coğrafyaya ağırlık verilmesi bakımından ansiklopedik eserlerin en önemlisi İbn Fazlullah el-Ömerî’nin Memâlikü’l-ebṣâr’ıdır. Kitap, daha sonra gelen Kalkaşendî’nin Ṣubḥu’l-aʿşâ’sı gibi Makrîzî’nin el-Ḫıṭaṭ’ının da başta gelen kaynağını oluşturmuştur.

Önsözünde yazılış amacı “yeryüzündeki her şey hakkında kısa bilgiler vermek, her ülkeyi tanıtmak ve halkının sosyal durumunu anlatmak” şeklinde belirtilmektedir. Eserini iki ana bölüm halinde düzenleyen İbn Fazlullah el-Ömerî birinci bölümde kara ve denizleriyle yeryüzünü, ikinci bölümde ülkeleri ve oralarda yaşayan milletleri ele alır. Her iki bölüm kısımlara ayrılmıştır. Buna göre birinci bölümün birinci kısmı mesâlikin, ikinci kısmı memâlikin anlatımıdır. Kısımlar da sayıları beş ile on beş arasında değişen alt bölümlere taksim edilmiştir. Aynı şekilde dinler, dindarların inanç grupları ve tarih konularının yer aldığı ikinci bölüm dört

kısma ayrılmıştır.

Mesâlikü'l-ebṣâr genelde sadece tarih ve coğrafya bilimlerini içermekte ve Vatvât ile Nüveyrî'nin eserleriyle karşılaştırıldığında bilgi bakımından onlardan daha zengin olduğu görülmektedir. Öte yandan diğerleri gibi nakle dayanmayıp müellifin bizzat içinde bulunduğu dönemi yaşayarak anlatması onu birinci derecede kaynak eser durumuna getirmiştir. Aynı zamanda Memlüklü tarihi açısından önemli bir kaynak olan Mesâlikü'l-ebṣâr, Memlükler'in diğer ülkelerle kurdukları diplomatik ilişkileri de ayrıntılı biçimde anlatır. Eserin ikinci bölümünde kurrâlardan, hadis âlimlerinden, mutasavvıflardan ve müzisyen, şair gibi sanat adamlarından da bahsedilir.

Eserin en önemli nüshaları İstanbul kütüphanelerindedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Ayasofya, nr. 3415-3439), bir kısmı müellif hattıyla olan yirmi beş ciltlik nüsha Josef Horovitz tarafından ilim âlemine tanıtılmıştır ("Aus den Bibliotheken von Kairo, Damaskus und Konstantinopel [Arabische Handschriften geschichtlichen Inhalts]", MSOS, sy. 10 [1907], s. 43-44). Kitabın on yedi ciltlik kısmını içeren bir diğer nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (III. Ahmed, nr. 2797). Yine İstanbul başta olmak üzere çeşitli dünya kütüphanelerinde bazı ciltleri müellif hattıyla olan eksik yazmaları bulunmaktadır. Mesâlikü'l-ebṣâr üzerinde birçok tanıtım, neşir ve tercüme çalışması yapılmıştır. Michele Amari, Haçlı ülkeleriyle ilgili bölümlerini İtalyanca çevirisiyle birlikte yayımlamış ("Al 'Umari: Condizioni degli stati cristiani dell' occidente secondo una relazione di Domenichino Doria da Genova",

Atti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie III, XI [1883], s. 67-103, 306-308), Etienne-Marc Quatremère Asya bölümlerini Fransızca'ya çevirmiştir ("Notice de l'ouvrage qui a pour titre: Mesalek alabsar fi memalek al-amsar. Voyages des yeux dans les royaumes des différentes contrées [Ms. arabe de la Bibliothèque du Roi, no. 583]", notices et extraits des MSS de la BN, XIII [1838], s. 151-384). Rus şarkiyatçısı W. de Tiesenhausen Altın Orda Hanlığı ile (Sbornik materialov, otnosyaschikhsya k istorii Zolotoi Ordy, St. Petersburg 1884), Charles Schefer de Çin ile ilgili bölümleri tercüme ve tahkik etmişlerdir ("Notice sur les relations des peuples musulmans avec les Chinois, depuis l'extension de l'islamisme jusqu'à la fin du XVe siècle",

Centenaire de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, Paris 1895, s. 1-43). Mısırlı Ahmed Zeki Paşa, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki yazmanın I. cildinin önemli bir kısmını neşretmiştir (Kahire 1924). Eserin Anadolu'ya dair bölümü Franz Taeschner (al-'Umarī's Bericht über Anatolien in seinem Werke Masālik al-absār fî mamālik al-amsār, Leipzig 1929), Mısır, Şam, Hicaz ve Yemen'le ilgili bölümleri Eymen Fuâd Seyyid (Kahire 1985) tarafından yayımlanmıştır. Kitabın siyere dair kısmını Muhammed Îsâ el-Harîrî (es-Sîretü'n-Nebeviyye fî Mesâliki'l-ebṣâr, Beyrut 1417/1997), VII (XIII) ve VIII. (XIV.) yüzyıllardaki Arap kabileleri (Beyrut 1406/1985) ve Memlükler Devleti'yle (Beyrut 1407/1986) ilgili bölümlerini Dorothea Krawulsky neşretmiştir. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb eserin Kuzey Afrika ve Endülüs'e (Vaṣfu İfrîḳıyye ve'l-Maġrib ve'l-Endelüs, Tunus 1341), Selâhaddin el-Müneccid Dımaşk'a ("Vaṣfü Dımaşḳ fî Mesâliki'l-ebṣâr", MMMA, IV [1958], s. 113-126), Muhammed Sâlim b. Şedîd el-Avfî Hint yarımadasına (Memleketü'l-Hind ve's-Sind, Riyad 1411/1990), Mustafa Ebû Dayf Ahmed İfrîkıye'ye (Memâlikü İfrîḳıyâ mâ verâʾi'ṣ-ṣaḥrâʾ, Dârülbeyzâ 1409/1988) dair kısımlarını, Abdülhamîd Sâlih Hamdân eserdeki hayvan, bitki ve madenlerle ilgili bölümleri (Kahire 1996) yayımlamıştır. Kitabın Hindistan'a dair kısmı 1943'te Leipzig'de de neşredilmiştir (Ibn Fadlallah al 'Omari's Bericht über Indien in seinem Werke Masālik al-Absār fi Mamālik al-Amsār).

Edmond Fagnan, Mesâlikü'l-ebṣâr'ın Mağrib'le ilgili kısımlarını Fransızca'ya çevirmiş (Extraits inédits relatifs au Maghreb, Alger 1924 → Frankfurt 1993, s. 69-120), Eva Rodhe Lundquist, Selâhaddîn-i Eyyûbî ve Haçlılar'a ait kısımları İngilizce'ye tercüme edip notlar ilâvesiyle neşretmiştir (Saladin and the Crusaders: Selected Annals from Masālik al-absār, Lund 1992). Maurice Gaudefroy-Demombynes eserin Kuzey Afrika'ya ait kısımlarını notlar ilâvesiyle Fransızca'ya (Masālik El Absār fî Mamālik El Amsār: l'Afrique, moins l'Egypte, Paris 1927 → Frankfurt 1993), Klaus Lech, Moğollar'la ilgili bölümünü yayımlayıp notlar ilâvesiyle Almanca'ya (Das Mongolische Weltreich: al-'Umarī's Darstellung der mongolischen Reiche in seinem Werk Masālik al-absār fī mamālik al-amsār, Wiesbaden 1968) tercüme etmiştir. Anadolu beylikleri hakkındaki kısım Yaşar Yücel tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir ("Mesâlikü'l-Ebsâr'a Göre Anadolu Beylikleri", Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar, Ankara 1991, I, 183-203). Fuat Sezgin, genelde

İstanbul nüshalarını esas alarak eserin yirmi yedi cilt halinde tıpkı basımını yapmış (Frankfurt 1988-1989), ayrıca üç ciltlik bir indeks hazırlamıştır (Frankfurt 2001).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1408/1988, neşredenin girişi, I, 5-10; a.e. (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1985, neşredenin girişi, s. 38-44; Safedî, el-Vâfî, VIII, 252-270; Makrîzî, es-Sülûk, II/3, s. 464-466, 478, 487, 787, 792; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 352-354; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, X, 234-235; a.mlf., el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, II, 261; Brockelmann, GAL, II, 177-178; I. Krachkovsky, Târîḫu'l-edebi'l-coġrâfiyyi'l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 410-451; Karatay, Arapça Yazmalar, III, 602-606; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1970, s. 40; J. Zanon, "Biografias de Andalusies en los Masālik al-Abṣār de Ibn Faḍlallāh al-ʿUmarī", Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (ed. M. L. Ávila), Granada 1990, III, 157-213; D. Krawulsky, "Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr li'bn-i Fażlillah el-ʿÖmerî (m. 1349), muḥâvele fî sîretin târîḫiyyetin li-maḫṭûṭâtih", el-ʿArab ve Îrân, Beyrut 1413/1993, s. 154-173; R. Hartmann, "Die politische Geographie des Mamlūkenreiches", ZDMG, LXX (1916), s. 1-4; Seyfeddin el-Kasîr, "İbn Fażlullah el-ʿÖmerî ve kitâbühû Mesâlikü'l-ebṣâr fî memâliki'l-emṣâr", Dirâsât târîḫiyye, IX/29-30, Dımaşk 1988, s. 137-147; K. S. Salibi, "Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī", EI² (İng.), III, 758-759; S. Maqbul Ahmad, "D̲jug̲h̲rāfiyā", a.e., II, 578, 582; Ch. Pellat, "al-Masālik wa'l-Mamālik", a.e., VI, 639-640.

Eymen Fuâd Seyyid

MESÂNÎ

(bk. es-SEB‘U’l-MESÂNÎ).

MESBÛK

(المسبوق)

Cemaatle kılınan namazın birinci rek'atını kaçıran kimse anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "başkalarını geride bırakmak, geçmek" anlamındaki sebk masdarından ism-i mef'ûl olan mesbûk kelimesi "geçilen, geride kalan kimse" demektir. Fıkıh terminolojisinde mesbûk ilk rek'atı kaçırdıktan sonra imama uyan kimseyi ifade eder; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise nisbeten farklı içerikte kullanılan bir terimdir (aş. bk.). Birinci rek'ata yetişip rek'atların tamamını imamla birlikte kılana müdrik, cemaatle namaz sırasında bir mazeretten dolayı ayrılıp tekrar döndüğünde bir rüknü kaçırana da lâhik denilir. Cemaatle namazda imama uyanların (muktedî) çeşitli durumlarını ifade eden bu terimler fıkıh terminolojisinin geliştiği sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olup bunların Kur'an ve hadislerde -sözlük anlamları dışında-yukarıda belirtilen kavramsal çerçevede kullanımlarına rastlanmaz. Mesbûkla ilgili dinî hükümler Hz. Peygamber'in açıklamalarına ve uygulamalarına dayanmaktadır.

İftitah tekbirini imamla beraber almak daha faziletli olmakla birlikte (Tirmizî, "Ṣalât", 64) Resûl-i Ekrem, huşûa engel olacağı için namaza yetişmek amacıyla koşmamayı tavsiye etmiştir (Buhârî, "Eẕân", 20, 21). Ayrıca cemaatle kılmanın fazileti dolayısıyla namazın hangi kısmında olursa olsun imama uymaya teşvikte bulunmuş (Tirmizî, "Ṣalât", 414), cemaatle namazın bir rek'atına erişen kimsenin o namaza yetişmiş sayılacağını belirtmiştir (Buhârî, "Mevâḳītü'ṣ-ṣalât", 28, 29; Müslim, "Mesâcid", 161, 165). Bu hadisler ve Hz. Peygamber'in uygulaması ışığında ulaşılan fıkhî sonuçlara göre imama rükûda iken yetişen kimse iftitah tekbirini kıyam vaziyetinde alır, sonra rükûa gider. Bazı âlimler bu kimsenin iftitah ve rükû için ayrı ayrı tekbir getireceği, Hanefîler ve Mâlikîler ise başlangıç tekbirinin yeterli olacağı, isterse rükû için de ayrıca tekbir alabileceği kanaatindedir. İmama uyan kimse iftitah tekbirini rükûa vardıktan sonra söylerse namaza başlamış olmaz. İmam rükûdan başını

kaldırmadan yetişip onunla birlikte rükû yapan kişi o rek‘ata erişmiş sayılır ve onu kazâ etmesi gerekmez. Ancak Şâfiîler’e göre imamla birlikte rükûda duruş süresi bu rek‘ata yetişmiş sayılma açısından özel

bir önem taşır. Yine Şâfiî mezhebinde Fâtiha sûresinin okunması hem imam hem cemaat için farz kabul edildiğinden imama rükûa varmadan yetişen kimsenin Fâtiha’dan bir miktar okuması gerekir.

“Yetiştiğinizi kılınız, yetişemediğinizi kazâ ediniz” meâlindeki hadisi (Buhârî, “Ezân”, 20, 21; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 55) esas alan bütün mezhepler, ilk rek‘ata yetişemeyen kimsenin kaçırdığı rek‘atları imam selâm verdikten sonra kalkıp tamamlaması gerektiği noktasında birleşmekle birlikte bu kısmın kazâ mı yoksa binâ mı (edâ) olduğu hususunda ve diğer bazı ayrıntılarda görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

Hanefîler’e göre mesbûk, namazın kaçırdığı kısmını kural olarak tek başına namaza duran kimse (münferit) gibi tamamlar. Dolayısıyla imama yetiştiği rek‘atta kıraat açıktan ise Sübhâneke duasını okumamış olacağından bunu da selâmdan sonra tek başına kazâ etmeye başladığı ilk rek‘atta okur ve eûzü besmele çekerek kıraate başlar.

Mesbûkun yetiştiği kısım, Hz. Ali’nin uygulamasını esas alan Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre hükmen namazın sonu, Abdullah b. Mes‘ûd’unkini esas alan İmam Muhammed’e göre ise kıraat bakımından namazın başı, teşehhüd bakımından sonu kabul edilir. Esastaki bu ihtilâfın neticesi olarak meselâ akşam namazının son rek‘atına yetişen kimse, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre imam selâm verdikten sonra diğer ikisini kazâ etmek üzere ayağa kalkar, aralarında oturmaksızın her birinde Fâtiha ve sûre okuyarak iki rek‘atı tamamlar. İmam Muhammed’e göre ise kalkıp Fâtiha ve sûre okumak suretiyle bir rek‘at kılarak oturur, Tahiyyat’ın ardından kalkıp Fâtiha ve sûre okuyarak bir rek‘at daha kılar ve son ka‘de ile namazını bitirir. Yine Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre dört rek‘atlı bir namazın dördüncü rek‘atında imama uyan kimse selâmın arkasından kalktığında her birinde Fâtiha ve sûre okuyarak aralarında oturmadan iki rek‘at daha kılıp oturur; Tahiyyat’tan sonra kalkıp sadece Fâtiha okuyarak bir rek‘at daha kılar ve son ka‘de ile namazını bitirir. İmam Muhammed’e göre ise imamın selâmının ardından kıyama kalktığında Fâtiha ve sûre okuyup kıldığı

rek‘attan sonra vâcip olan ilk ka‘deyi yapar, Tahiyyat okur, ardından kıyama durur, Fâtiha ve sûre okuyup rek‘atı tamamlar; Tahiyyat için oturmadan ayağa kalkar, sadece Fâtiha okuyarak bir rek‘at daha kılar ve son ka‘deyi tamamlayıp selâm verir. Hanefî uygulamasında İmam Muhammed’in görüşünün esas alındığı anlaşılmaktadır (Serahsî, I, 189-190; Nûh b. Mustafa, Risâle fî ḥaḳḳı’l-mesbûḳ, s. 274-276; İbn Âbidîn, I, 596-597).

Normal durumlarda mesbûk yetişemediği rek‘atları kazâ etmek için imamın selâmını bekler, daha önce kalkması tahrîmen mekruhtur. İmam, ister mesbûkun kendisine uymasından öncesine ister sonrasına ait bir hata sebebiyle sehiv secdesine gidecek olursa mesbûkun da bu secdeyi yapması gerekir. Bundan dolayı mesbûk, selâm verilince hemen kıyama kalkmayıp sehiv secdesi yapılmayacağını anlayacak kadar bir süre bekler. Bu esnada “Allāhümme salli” ve “Allāhümme bârik” ile diğer duaları okumaz; bir görüşe göre kelime-i şehâdeti tekrarlar, sahih kabul edilen diğer bir görüşe göre ise Tahiyyat’ı yavaş yavaş okuyarak imamın selâmını bekler. Unutarak imamla birlikte selâm verirse kalkıp namazını tamamlar ve bunun için sehiv secdesi yapması gerekmez; fakat imamla birlikte selâm vermesi gerektiğini düşünüp selâm verirse bu kasıtlı selâm olduğu için namazı bozulur. Mazereti olan, meselâ imamın selâm vermesini beklemesi halinde namazını tamamlamadan güneşin doğması gibi bir durumdan endişe eden mesbûk ise teşehhüd miktarı oturduktan sonra kalkar. Ancak -imam namazını tamamlamadan mesbûk yalnız başına namaz kılamayacağından-imam henüz teşehhüd miktarı oturmamışken kalkar ve yetişemediği bir rek‘atı tamamlayarak imamla birlikte selâm verirse namazı sahih olmaz. Eğer ayağa kalkmasının ardından imam sehiv secdesine giderse geri döner, dönmezse namazının sonunda sehiv secdesini yerine getirir. Mesbûk, namazın kaçırdığı kısmını kazâ ederken kural olarak tek başına namaz kılan kimse konumunda olduğundan bu sırada sehiv secdesi gerektiren bir hatası olursa onun için de sehiv secdesi yapar. Fakat bazı durumlarda mesbûk imama uyan kişi gibi telakki edilmiştir. Meselâ tek başına kıldığı kısımda başkalarının ona uyması câiz değildir; yine Ebû Hanîfe’ye göre münferit, kurban bayramında farz namazların ardından teşrîk tekbiri okumazsa da mesbûkun imamla birlikte bu tekbiri getirip sonra ayağa kalkması gerekir.

Şâfiî mezhebine göre mesbûk terimi, -ilk rek‘atta bile olsa-başlangıç

tekbiriyle imamın rükûu arasında Fâtiha'yı okuyacak kadar bir zaman bulamayan kişiyi ifade eder. Herhangi bir rek'atta iftitah tekbiriyle imamın rükûu arasında Fâtiha'yı okuyacak kadar bir süreye yetişen kimseye ise "muvâfık" denir. Mesbûk imama rükûa gitmesinden az önce uyarsa hemen Fâtiha'ya başlar, imam rükûa gidince o da Fâtiha'yı bitirmeden rükûa gider. Eğer imam rükûda iken ona uyarsa iftitah ve rükû tekbiri alarak rükûa gider ve Fâtiha okumaz. Her iki durumda imamın okuduğu Fâtiha onun için de geçerli olur. İftitah tekbirinin ardından ayrıca rükû tekbirini almadan rükûa giderse namazı yine sahihtir, ancak sünneti terketmiş olur. Birinci rek'atı kaçıranın yetiştiği rek'at kendisi için ilk rek'at sayıldığından tamamladığı kısım binâ niteliğindedir. Buna göre meselâ sabah namazının ikinci rek'atında imama yetişirse imamla beraber Kunut duasını okuduğu gibi ayrıca kendisinin ikinci rek'atında Kunut'u tekrar eder.

Mâlikîler'e göre mesbûk, imamla birlikte kılamadığı rek'atları tamamlamak üzere ayağa kalktığında kıraati kazâ, fiilleri ise binâ eder. Dolayısıyla kaçırdığı rek'atlar kıraat açısından onun için ilk rek'atlardır, imamla birlikte kıldıkları ise son rek'atlardır. Bu bakımdan yetişemediği rek'atları kıraatin açıktan veya gizli oluşunu göz önünde bulundurarak kazâ eder; imamın açıktan okuması gereken rek'atlarda açıktan, gizli okuması gereken rek'atlarda gizli okur. Fiilleri binâ etmesi, kıraat dışında kalan Kunut vb. fiiller açısından imamla birlikte kıldığı rek'atları namazın başı, kaçırdıklarını da sonu sayarak namazını tek başına kılıyormuş gibi tamamlaması anlamına gelir. Meselâ mesbûk yatsı namazının son rek'atına yetişse imam selâm verince kalkar, Fâtiha ve sûreyi açıktan okuyarak bir rek'at kılar, teşehhüd için oturur, üçüncü rek'ata kalkar, yine Fâtiha ve sûreyi açıktan okuyup bir rek'at daha kılar. Ardından dördüncü rek'ata kalkar, gizlice Fâtiha'yı okur. Namazın kalan rükünlerini tamamlayarak selâm verir. Sabah namazının ikinci rek'atında imama uyan mesbûk Kunut duasını birinci rek'atı kazâ ederken de okur. Son rek'atın rükûundan sonra imama yetişen kimse mesbûk hükmünde değildir, cemaatle namazı kaçırmış sayıldığından kalkıp münferit olarak namazını kılar.

Hanbelîler'e göre mesbûk Hanefî ve Mâlikîler'deki lâhik terimini de kapsar. Yani imama birinci rek'attan sonra uyan kişiye mesbûk dendiği gibi imamla birlikte namaza başlayıp sonra bir kısmını kaçıran kişiye de mesbûk denilir. Mesbûkun

imama yetiştiği rek‘atlar namazının son kısmı kabul edildiğinden namaza başladığında eûzü besmele çekmez, kazâ etmeye başladığında çeker. İmamla birlikte kılamadığı rek‘atı o rek‘atın normal vaktinde kılındığı zamanki şekliyle kazâ eder; yani normalde o rek‘atta Fâtiha’dan sonra sûre okumak gerekiyorsa kazâsında da okur, gerekmiyorsa okumaz; kazâ ettiği rek‘at kıraatin açıktan olduğu bir rek‘atsa isterse açıktan isterse gizli okur. Mesbûk, kazâ edeceği rek‘ata imam sağ tarafına selâm verip diğer tarafına vermeden önce kalkar. Bir kimse imam ilk selâmı vermeden önce iftitah tekbirini alırsa cemaate yetişmiş sayılır.

Cuma ve bayram namazlarının bir kısmını kaçıranlar için bazı farklı hükümler bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre imam selâm vermeden önce cuma namazına yetişen kimse cemaate yetişmiş olur; imamın selâmının ardından kendisi namazını tamamlar. İmam Muhammed, Mâlik ve Şâfiî’ye göre ise cumaya yetişmiş sayılabilmek için en az bir rek‘atı imamla birlikte kılmak gerekir. Bu sebeple imam ikinci rek‘atın rükûundan doğrulduktan sonra ona uyan kimse namazını öğle namazı olarak dörde tamamlar. Bayram namazının ilk rek‘atında zâit tekbirlerin ardından imama uyan kimse iftitah tekbirini aldıktan sonra Sübhâneke duasını okumaz, hemen zâit tekbirlere geçer. Eğer imam rükûda iken yetişmişse bu takdirde ayakta tekbir alıp imama uyar, hemen rükûa gider ve rükû tesbihlerinin yerine zâit tekbirleri ellerini kaldırmaksızın orada getirir. Yetiştiremezse zâit tekbirler ondan düşmüş olur. İmama ikinci rek‘atta yetişen kimse, imam selâm verince kılamadığı birinci rek‘atı kazâ etmek için kalktığında zâit tekbirleri kıraatten sonraya bırakır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “sbḳ” md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 468, 677; el-Muvaṭṭaʾ, “Vuḳūtü’ṣ-ṣalât”, 15-18; Müsned, III, 106; V, 233, 246; Buhârî, “Eẕân”, 20, 21, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 28, 29; Müslim, “Ṭahâret”, 81, “Ṣalât”, 105, “Mesâcid”, 161, 165; Ebû Dâvûd, “Ṭahâret”, 60, “Ṣalât”, 55, 119, 151; Tirmizî, “Ṣalât”, 54, 64, 414; Serahsî, el-Mebsûṭ, I, 189-190; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, I, 158-163; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 168, 175-178;

Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭü’l-Burhânî fi’l-fıḳhi’n-Nuʿmânî (nşr. Ahmed İzzû İnâye), Beyrut 1424/2003, I, 428-429, 488-489; II, 341-349; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. Hulv), Riyad 1419/1999, II, 211-212, 216-217, 440-442, 509-510; III, 292, 306-308; İbnü’l-Cüzey, el-Ḳavânînü’l-fıḳhiyye, Tunus 1982, s. 75-76; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 277-279, 420; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1979, I, 92-94; Şirbînî, Muġni’l-muḥtâc, I, 256-258; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü’l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, II, 144-145, 227, 233-246; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1896; Nuh b. Mustafa, el-Kelâmü’l-mesûḳ li-beyâni mesâʾili’l-mesbûḳ, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 652, vr. 144a-152a; a.mlf., Risâle fî ḥaḳḳı’l-mesbûḳ, İstanbul 1287, s. 274-277; Muslihuddin, Kemâlü’r-ruḳūḳ fî ṣalâti’l-mesbûḳ, Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 198, vr. 19b-24b; Risâle fî baʿżi mesâʾili’l-mesbûḳ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3761, vr. 83b-95a; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣari Ḫalîl, Bulak 1317, II, 46-48; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, III, 172-174; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr (Kahire), I, 594-599; Cezîrî, el-Meẕâhibü’l-erbaʿa, I, 438-443; Yunus Apaydın, “Namaz, Oruç”, İlmihal, İstanbul 1999, I, 282-287, 303-304, 307.

Hüseyin Kayapınar

MESCİD

(bk. CAMİ).

MESCİD-i AKSÂ

(المسجد الأقصى)

Müslümanların ilk kıblesi, en kutsal sayılan üç mescidden biri.

Asıl adı Ârâmîce Beth makdeşa, İbrânîce Beth hamikdaş ve Arapça Beytülmakdis olup “mukaddes ev” demektir; ilk kuruluşundan beri taşıdığı bu ad sonradan şehrin tamamını kapsamına almıştır (İA, VI, 953). Şehir için müslümanların benimsediği Kudüs adı da aynı kökten gelmekte ve aslında şehri değil mâbedi ifade etmektedir. Minhâcî mâbedin on yedi kadar adı olduğunu söyler (İtḥâfü’l-aḫiṣṣâ, I, 93 vd.).

İslâm âlimleri, Kur’ân-ı Kerîm’de el-Mescidü’l-aksâ adıyla anılan ve çevresinin mübarek kılındığı belirtilen yerin (el-İsrâ 17/1) Beytülmakdis olduğu konusunda ittifak halindedir (Nevevî, III, 327). Arapça aksâ “uzak” anlamındadır ve mâbedin Mekke’ye uzaklığından dolayı bu ad verilmiştir (Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XV, 5 vd.). Mûsevîliğe göre mâbed dünya yaratılmadan önce de vardı ve gökte idi. Rab dünyayı onun gölgesinin düştüğü yerden yaratmaya başlamış, ardından o noktada Hz. Âdem’i yaratmıştır (DİA, XVI, 127; XXVI, 326). Bir hadise göre ise burası, Mescidi Harâm’dan sonra içinde insanların Allah’a ibadet etmeleri amacıyla yapılan en eski ikinci mâbeddir (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 10, 40; Müslim, “Mesâcid”, 1, 2). Bugün Kâbe’ye çevresiyle birlikte Mescidi Harâm denildiği gibi Mescidi Aksâ’ya da çevresiyle birlikte Harem-i şerif denilmekte ve bununla eski Kudüs’teki kuzeyi 321, güneyi 283, doğusu 474 ve batısı 490 m. uzunlukta olan ve yer yer 30-40 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrili bulunan, içinde Kubbetü’s-sahre’nin de yer aldığı kutsal mekân kastedilmektedir.

Mescidi Aksâ’nın yerinin tesbiti ve planlanması Hz. Dâvûd ile başlar. Ancak Allah mâbedin Hz. Süleyman tarafından yapılacağını bildirir (II. Samuel, 7/1-13; I. Tarihler, 17/1-2). Bunun üzerine Dâvûd, oğlu Süleyman’a durumu anlatıp mâbedi inşa etmesini emreder ve mâbed yapımıyla ilgili bütün malzemeleri ve elemanları ona teslim eder (I.

Tarihler, 22/1-16). Mâbed için gerekli taş ve kereste Lübnan dağlarından karşılanmış, Sûr Kralı Hiram

bunları Hz. Süleyman'ın yolladığı işçilere ve kendi adamlarına inşaatta kullanılacak şekilde hazırlatıp Kudüs'e göndermiştir. Çünkü mâbedin yapımı sırasında ne keser ne çekiç sesinin duyulduğu belirtilmektedir (I. Krallar, 5/13-18; 6/7).

İlk mâbedin yeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre günümüzde Kubbetü's-sahre'nin bulunduğu Harem'in en yüksek kısmı, onun Kudsü'l-akdes denilen en iç mekânına veya sunağının (mezbah) bulunduğu kısmına tekabül etmektedir. Ahd-i Atîk'e göre inşaat İsrâiloğulları'nın Mısır'dan çıkışının 480. ve Hz. Süleyman'ın hükümdarlığının dördüncü yılında, yahudi takviminin ikinci ayı olan "ziv" ayında (nisanmayıs) başlamış ve yedi yıl kadar sürmüştür. Ahd-i Atîk mâbedin uzunluğunun 60, genişliğinin 20 ve yüksekliğinin 30 arşın (1 yahudi arşını = 45 cm.) olduğunu bildirmektedir. Girişte 20 arşın eninde, 10 arşın uzunluğunda bir yer ve iki yanında Sûr Kralı Hiram tarafından döktürülmüş iki tunç sütun yer almaktaydı. Ortada 20 × 40 zira' boyutlarındaki kutsal ana bölüm (kuds) yer alıyordu; sunak da bu bölümdeydi. Mâbedin en ön kısmında Tevrat levhalarının muhafaza edildiği ahid sandığı için 20 × 20 arşın boyutlarında bir iç oda (Kudsü'l-akdes) yapılmış ve duvarları sfenks (kerub) kabartmalarıyla süslü altın kaplama ahşapla örtülmüştür. Mâbedin diğer iç duvarları da kabartmalarla donatılmıştı. Ana girişte yine kabartmalı altın levhalarla kaplı 2,25 m. eninde çift kanatlı kapı bulunuyordu. Hem mâbedin hem de iç odanın etrafı üç katlı yan odalarla çevrilmişti. Otuzar odanın bulunduğu üst katlara burma merdivenlerle çıkılıyordu. Odaların kullanım şekilleri, birbirlerine geçişleri ve mimari amaçları açısından cevaplanması gereken birçok soru bulunmaktadır. Genel kabulün aksine bazı bilim adamları bu odaların Hz. Süleyman'dan sonra yapıya eklendiği görüşündedir. Mâbedin iç kısmı yan odaların üstündeki kafesli pencerelerden ışık alıyordu. Kudsü'l-akdes ise on altın şamdanla aydınlatılıyordu; mâbeddeki diğer madenî eşyanın da tamamı altındandı. Mâbedin sağına güneydoğuya doğru tunçtan büyük bir havuz yapılmıştı. 10 arşın çapında ve 5 arşın yüksekliğinde olan havuz üçer üçer dört yöne bakan on iki boğa heykelinin üzerine oturmaktaydı. Ayrıca mâbed görevlilerinin ve ziyaretçilerin abdest alması için tunçtan dökme on

araba üzerine yerleştirilen ve her biri 1,5 ton kadar su alabilen on kazan yapılmıştı (I. Krallar, 6/1-37). Kur'an'da Hz. Süleyman'ın emrinde çalışan cinlerin mihraplar, heykeller, havuzlar kadar geniş leğenler ve sabit kazanlardan ne dilerse yaptıkları bildirilir (Sebe' 34/13). Bu mihraplar mescidin bölümleriyle yorumlanmıştır (Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XXII, 70, 75). Ahd-i Atîk'in verdiği bilgiye göre mâbed büyük bir törenle açılmış, bu sırada görülen bazı olağan üstü haller karşısında İsrâiloğulları taş zemin üzerinde secdeye kapanmışlardır. Yine kitapta Hz. Süleyman'ın 22.000 öküz, 120.000 koyun kurban ettiği ve bir hafta süreyle bayram yapıldığı rivayet edilmektedir (II. Tarihler, 7/1-10). Varlığı belgelere dayanan bu ilk mâbedden günümüze belki sonraları tekrar kullanılan bazı taşları dışında fazla bir şey kalmamıştır. Ahd-i Atîk'in tasvirlerinden yapının Ortadoğu ve antik Yunanistan'da gelişen mâbedlerden etkilendiği anlaşılmakta, özellikle Teynet (Tell Tainat) kazılarında ortaya çıkarılan ve milâttan önce IX-VIII. yüzyıllara tarihlenen bir mâbed planının Süleyman Mâbedi için yapılan tanımlamalara çok benzediği görülmektedir.

Çok değerli eşya ile dolu olan Beytülmakdis, Hz. Süleyman'dan sonra zaman zaman istilâcıların yağmalama ve yıkımlarına mâruz kalmıştır (bk. KUDÜS). En büyük yıkım Bâbil Hükümdarı II. Buhtunnasr'ın (Nebukadnezzar) Kudüs'ü üçüncü işgali sırasında olmuş (m.ö. 586), şehri tamamen tahrip eden Buhtunnasr yıkılan mâbedin kapı ve duvarlarından söktüğü altın kabartmalarla diğer kıymetli eşyayı şehirden topladığı ganimetlerle ve halkın büyük bir kısmıyla beraber Bâbil'e götürmüştür. Bu şekilde başlayan Bâbil esaretinin Bâbil'in Persler tarafından zaptı ile (m.ö. 539) sona ermesinin ardından Kudüs'e dönen yahudi ileri gelenlerinden Zerubbabel ve arkadaşları mâbedi yeniden inşa etmiş (m.ö. 515) ve bu inşaat yirmi beş yıl kadar sürmüştür. Daha sonra Kudüs birkaç defa daha istilâya uğramış ve bunlardan Selefki Kralı Antiochos (Antiokhos) IV. Epiphanes'in işgali sırasında (m.ö. 168) mâbede Grek tanrı heykellerinin konulması üzerine Makkabi isyanları başlamıştır; dört yıl sonra istilâcıları kovan Makkabiler mâbedi bunlardan temizlemişlerdir. Ancak milâttan önce 63'te Pompeus'un, ardından Crassus'un emrindeki Roma ordularının işgal ve yağmalarına uğramıştır. Kısa bir süre Partlar'ın hâkimiyetine giren Kudüs, milâttan önce 37'de Romalılar'ın Yahudiye kralı ilân ettikleri I. Herod (Büyük Herod) tarafından yine onların yardımıyla ele geçirilince mâbed genişletilerek yeniden yapılmıştır. Bu inşaat Hz. Îsâ'nın

doğumundan yirmi yıl kadar önce başlamış ve onun zamanında da sürmüştür. Günümüzde yahudilerin ilk Süleyman Mâbedi'nin bir bölümü olduğu düşüncesiyle önünde dua ettikleri ağlama duvarı bu mâbedin çevre duvarının batıya düşen

kısmının kalıntısıdır. Kur'an'da bahsi geçen, Hz. Zekeriyyâ'nın ve Meryem'in ibadete çekildikleri odalar da (Âl-i İmrân 3/37, 39; Meryem 19/11) bu binada olmalıdır. Ahd-i Cedîd'de verilen bilgilerden Hz. Îsâ'nın yaşadığı dönemde yahudilerin mâbede gereken saygıyı göstermedikleri anlaşılmaktadır; çünkü Îsâ Kudüs'e geldiğinde mâbedin pazar yerine çevrilmiş olduğunu görmüş ve bunu engellemeye çalışarak insanlara, Ahd-i Atîk'te mâbedin yapılış amacının bütün milletler için dua evi olduğuna (İşaya, 56/7) ve geçmişte "haydut ini"ne çevrildiğine dair (Yeremya, 7/11) yer alan cümleleri hatırlatmıştır (Markos, 11/15-17). Yine Ahd-i Cedîd'de mevcut bilgilerden Hz. Îsâ'nın orada İncil'i öğretmeye çalıştığı, fakat yahudi kâhin, yazıcı ve ihtiyarlarının buna karşı çıktıkları anlaşılmaktadır (Luka, 20/1-2). Milâttan sonra 70 yılında Titus kumandasındaki Roma ordusunun işgali sırasında hemen hemen tamamen yakılan Kudüs'le birlikte mâbed de yıkılmış, şehir Hadrien zamanında (117-138) yeniden imar edilirken Beytülmakdis'in yerine Jüpiter Capitolinus Tapınağı yapılmıştır. Kostantinos'un Hıristiyanlığı kabulünden sonra bu tapınağın yıkıldığı sanılmaktadır.

Hz. Peygamber'in mi'rac yolculuğuna çıkmadan önce müslümanların kıblesi olan Mescidi Aksâ'ya getirildiği İsrâ sûresinin ilk âyetinde açıkça belirtilmektedir. Hicretin ardından buranın kıble oluşu on altı-on yedi ay kadar sürmüştür. Bu durum İslâm'da Mescidi Aksâ'ya verilen değeri göstermekte ve Kudüs'ün ele geçirilmesinden yıllar önce Resûl-i Ekrem'in söylediği, ibadet ve ziyaret maksadıyla gidilmesi gereken üç mescidden birinin Mescidi Aksâ (diğerleri Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî) olduğu (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1,6; Müslim, "Ḥac", 511-513), bu mescidlerde kılınan namazın kişinin evinde tek başına eda edeceği namazdan elli bin kat daha çok faziletinin bulunduğu (İbn Mâce, "İḳāme", 198) yolundaki hadisleri bunu pekiştirmektedir. Hz. Ömer, Kudüs'ün anahtarını teslim aldığında kendisi de bizzat çalışarak Mescidi Aksâ'nın (Süleyman Mâbedi) Hıristiyanlık döneminde molozlar altında kalmış olan yerini temizletip Sahre'nin güneyindeki düzlükte cemaate

namaz kıldırmış (Taberî, Târîẖ, II, 450), daha sonra da buraya bir mescid yaptırmıştır. İlk dönem İslâm kaynaklarında bu mescid hakkında fazla bilgi bulunmamakta, ancak 50 (670) yılı civarında burayı ziyaret eden bir hıristiyan hacının anlattıklarından müslümanların haremin doğu duvarına yakın bölümünde yer alan harabenin üzerini kalaslarla kapatarak 3000 kişinin namaz kılabileceği büyüklükte basit bir mescid yaptıkları öğrenilmektedir (Creswell, s. 10). Keppel A. Cameron Creswell, söz konusu harabenin Titus'un askerleri tarafından yıkılan mâbedin kalıntısı olduğu kanaatindedir. Ya'kūbî'ye dayanan bir rivayette, Mescidi Aksâ'nın ikinci defa Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân tarafından Mısır'ın yedi yıllık haracı ile inşa edildiği belirtiliyorsa da 90-96 (709-714) yıllarında Mısır valiliği yapan Kurre b. Şerîk dönemine ait Grekçe divan kayıtlarından binayı yaptıranın I. Velîd olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 43). 130'da (747-48) vuku bulan deprem sırasında mescidde büyük hasar meydana gelmiş ve bina ancak Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında (754-775) kapılarındaki altın ve gümüş kaplamalardan para bastırılarak tamir edilebilmiştir. 158'de de (775) yine deprem sebebiyle kısmen yıkılmış ve Mehdî-Billâh tarafından yenilenmiştir. Creswell o günden kalan bazı bölümlerin yardımıyla binanın planını çıkarmıştır. Buna göre Mescidi Aksâ kıble duvarına dik uzanan ortadaki daha geniş on beş neften oluşuyor ve diğerlerine göre daha yüksek olan ve üst kısmında pencereler bulunan 11,8 m. genişliğindeki ana nefin ucunda çift cidarlı ahşap bir mihrap önü kubbesi, kuzey ucunda da ana giriş yer alıyordu. Kuzey duvarında, 6,5 m. enindeki diğer neflere de birer kapı açılmıştı; ayrıca yan duvarlarda da kapılar vardı. Binanın cephesi 102,8, derinliği 69,2 m. idi; yani 2/3 oranında enine geniş mescid planı burada da uygulanmıştı. Abbâsî dönemine ait ikinci önemli imar Halife Me'mûn zamanında (813-833) yapılmıştır.

425'te (1034) yine deprem yüzünden harap olan Mescidi Aksâ, Halife Zâhir'in emriyle yeniden yapılırcasına onarılmış, sağ ve sol taraftan dörder nef kaldırılarak bina küçültülmüştür. Haçlı istilâsından sonraki Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin imarında bu onarım esas alınmıştır. Günümüzdeki binanın büyük bir bölümü de Zâhir döneminden kalmadır. Bu durum, özellikle son büyük onarımı gerçekleştiren Mimar Kemâleddin Bey'in, kendisine 1925'te İngiliz Kraliyet Mimarlar Akademisi üyeliğini kazandıran ve 1922'de başlayan titiz çalışmaları sırasında ortaya çıkmıştır. Kemâleddin Bey, kuzey kubbe kemerinin kuzey kısmındaki sıvaları kaldırdığı zaman içinde Zâhir'in

adı geçen uzun kûfî bir kitâbenin yer aldığı sarmal kenger yapraklarından oluşan cam mozaik bir tezyinatla karşılaşmış ve yaptığı inceleme sonunda kubbe kasnağının da bu dönemden kaldığını anlamıştır. Mescidin bütün kemerleri çift kirişlerle birbirine bağlanmış ve bu kirişler alttan kalem işi süslemeli tahta levhalarla kapatılarak gizlenmiştir. Orta nefin tavanı XX. yüzyıla kadar oyma tezyinatlı levhalarla süslenmişti; bunların farklı ölçüdeki ikisi (30 × 90 cm.; 60 × 110 cm.) Creswell tarafından yayımlanmıştır. Creswell, motiflerden hareketle levhaların Mehdî-Billâh zamanına ait olduğu ve Zâhir imarından sonra da kullanıldığını ileri sürer (A Short Account, s. 205-206, lv. 42). Orta nefin doğusu ile onun doğusundaki nefin 7,1 m. mesafesinde bulunan yuvarlak sütunlar dizisi ve kubbeyi taşıyan kemerler ve ana sahınla "T" planı oluşturan doğu ve batı uzantıları Zâhir dönemine aittir. Tavan yüksekliği 12,4 m. olan mescidin üstü önceleri 21 m. yüksekliğindeki kubbe dışında beşik çatılarla kapatılmışken sonradan bunlar düz dama dönüştürülmüştür.

Haçlı istilâsı sırasında büyük kısmı Templier şövalyelerine verilen Mescidi Aksâ'da bazı değişiklikler yapılmıştır. "Mâbedliler" anlamına gelen adlarını Templum Salomonis dedikleri bu binadan alan Templier şövalyeleri kendilerine verilen kısımları ikametgâh ve erzak ambarı gibi bölümlere ayırmışlardır. Diğer kısımlar ise buraya Palatium Salomonis diyen Latin kralları tarafından saray olarak kullanılmıştır. Bu dönemde bir kısmı caminin içine, diğer kısmı bitişiğine rastlayacak şekilde bir kilise inşasına başlandıysa da tamamlanamamıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî Kudüs'ü geri aldığı zaman Mescidi Aksâ'nın eski haline getirilmesi Kubbetü's-sahre'den daha fazla emek gerektirmiştir. Binanın güneybatısında bulunan Templier şövalyelerinin silâhhanesi tâdil

edilerek kadınlar camisine çevrilmiştir. Halep'te Nûreddin Zengî'nin yaptırdığı minber getirilip yerine konulmuştur. 1217-1218 yıllarında Selâhaddin'in yeğeni Dımaşk Emîri el-Melikü'l-Muazzam tarafından kuzey cephedeki giriş revakı inşa ettirilmiştir. Creswell'in planında da görüldüğü gibi mescidin doğu duvarı buradaki depoların yıkılmasıyla girintili çıkıntılı bir şekil almışken 1938-1942 onarımında yıkılarak yerine düzgün bir duvar yapılmıştır. Günümüzde yaklaşık 80 × 55 m. boyutlarında düzgün bir dikdörtgen planı olan yapı mihraba dik yedi neflidir. Nefleri ayıran sivri kemerler akantus yapraklı başlıklara sahip sütunlara oturur. Kuzeye açılan

sivri kemerlerde Haçlı seferleri sırasında bölgeye gelen gotik etkiler görülür. Mescidi Aksâ'nın kuzeyinde yer alan şadırvan XIX. yüzyıla aittir. Mermer şadırvan 10 m. çapında daire planlı olup zemini dört basamak aşağıdadır. Altta ve üstte kaval silmelerle sınırlanan haznenin üzerindeki çeşme aynaları bezemesiz rozet şeklindedir. İçte yer alan küre biçimli fıskıye çanağı kırmızı renkli bir taş kaideye oturur. Üstü yakın zamanda demir parmaklıklarla donatılan şadırvanın yenilenmiş olan oturma yerleri arkalıklıdır.

Memlük ve Osmanlı dönemlerinde birçok defa tamir edilen Mescidi Aksâ'nın Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yapılan onarımıyla ilgili kitâbesi XIX. yüzyılın sonlarında kaybolmuştur. Yapının 1114'te (1702-1703) Mahmud Efendi tarafından tamir edildiğini belgeleyen kitâbe ise caminin batısında yer alan İslâm Müzesi'nde (Câmiu'l-megāribe) saklanmaktadır. II. Mahmud'un 1233 (1817-18) tarihli onarımına ait dört kitâbeden ikisi günümüzde mevcuttur. II. Abdülhamid tarafından halıları ve kandilleri yenilenen yapıda İngiliz mandası döneminde 1922'den başlayarak gerçekleştirilen geniş kapsamlı onarım çalışmasını Mimar Kemâleddin Bey yönetmiştir. Harem dahilinde çeşitli zamanlarda yapılmış birçok kubbe, dört minare, beş sebil, çok sayıda kuyu ve sarnıç bulunmaktadır. Mescidi Aksâ'nın altında girişi taş duvarla örülmüş bir bölüm vardır (yakın yıllarda bu duvarın İsrailli arkeologlarca açılması, yahudilerle Araplar arasında büyük olayların çıkmasına sebep olmuştur). Halk arasında Hz. Süleyman'ın at ahırları olarak bilinen bu bölüm hakkında daha çok XIX. yüzyılda buraya giren Batılı bazı müellifler tarafından yapılan Harem-i şerif çizimlerinde bilgi verilmiştir. Bu çizimlere göre söz konusu bölüm, yan duvarlardan gelen ve ortada kalın tek bir sütun üzerindeki palmet süslemeli başlıkta birleşen kemerlere oturtulmuş dört basık kubbeli salonla onun sol köşesinden merdivenle çıkılan ve kuzeye doğru dizilmiş bir sıra kalın sütunla birbirinden ayrılan tonozlu iki koridordan oluşmaktadır (İbrâhim el-Fennî - Tâhir enNemerî, s. 618-622).

21 Ağustos 1969 tarihinde fanatik bir yahudi tarafından çıkarılan yangında kısmen tahribat gören mescidde Nûreddin Mahmud Zengî'nin yaptırdığı nefis ahşap minber de yanmıştır. Yangından kurtarılmış olan minberin birkaç tahtası İslâm Müzesi'nde teşhir edilmektedir. Yapı sonraki yıllarda aslına uygun biçimde imar edilmişse de yahudilerle Araplar arasında halen

süren çatışmalar sebebiyle zaman zaman yine saldırı ve tahriplere mâruz kalmaktadır. Mescidi Aksâ diğer mescidlerde olduğu gibi medrese hizmeti de vermiştir. Kütüphanesi Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü tekrar fethinin ardından daha da zenginleştirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 278; V, 150, 155, 156, 157, 160; Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6, "Enbiyâʾ", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1, 2, "Ḥac", 511-513; İbn Mâce, "Mesâcid", 7, "İḳāme", 198; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XV, 2, 5 vd., 6, 12, 15, 16, 18; XXII, 70, 75; a.mlf., Târîḫ, Beyrut 1987, II, 450; Nevevî, Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, III, 327; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, I, 94 vd.; Minhâcî, İtḥâfü'l-aḫiṣṣâ bi-feżâʾili'l-Mescidi'l-Aḳṣâ (nşr. Ahmed Ramazan Ahmed), Kahire 1982, bk. Fihrist; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Middlesex 1958, s. 10, 28, 43, 204-206, lv. 42; W. F. Stinespring, "Temple, Jerusalem", IDB, IV, 534 vd.; A. R. Millard, "Temple", NBD, s. 1243-1245; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 392; Mustafa Âsım Köksal, Peygamberler Tarihi, Ankara 1992, I, 264; M. M. Hasan Şurrâb, Beytü'l-Maḳdis ve'l-Mescidü'l-Aḳṣâ, Beyrut-Dımaşk 1415/1994, s. 179 vd., 298 vd., 306 vd., 385 vd., 413-414, 462, 471, 472, 482, 483; Yıldırım Yavuz, "Mescidi Aksa ve Mimar Kemalettin", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, III, 471 vd.; H. Stierlin, Islam Early Architecture from Baghdad to Cordoba, Köln 1996, I, 38-41; İbrâhim el-Fennî - Tâhir enNemerî, el-Mescidü'l-Aḳṣâ ve'ṣ-Ṣaḫretü'l-müşerrefe, Amman 2001, s. 225 vd., 341 vd., 618-622; M. Baha Tanman - Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı Döneminde Kudüs: Kent Dokusu, Mimarlık ve Çini Sanatına İlişkin Bir Araştırmanın İlk Sonuçları", Ortadoğu'da Osmanlı Dönemi Kültür İzleri Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri, Ankara 2001, II, 522; F. Buhl, "Kudüs", İA, VI, 953, 955-962; O. Grabar, "al-Ḥaram al-S̲h̲arīf", EI² (İng.), III, 174; Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", DİA, I, 474, 475; Salim Öğüt, "Harem", DİA, XVI, 127; Ömer Faruk Harman, "Kudüs", a.e., XXVI, 323 vd.

Nebi Bozkurt

MESCİD-i CİN

(مسجد الجن)

Cinlerin Hz. Peygamber’den Kur’an dinledikleri yere XVIII. yüzyılın başlarında yapılan cami.

Mekke’nin mezarlığı Cennetü’l-muallâ’nın yakınında ve Harem-i şerif’in yaklaşık 2 km. kuzeyinde bulunan şehre hâkim bir tepenin üzerinde yer alır; gece bekçilerinin bu tepede toplanarak nöbet değiştirmelerinin âdet olması sebebiyle (Ezrakī, II, 200-201; Fâkihî, IV, 20) “Mescidü’l-hares” adıyla da bilinir.

Hz. Peygamber değişik zaman ve mekânlarda cinlere vahiy tebliğ etmek için Kur’an okurdu. Bir gün Abdullah b. Mes‘ûd’la birlikte Hacûn yakınlarında bir yere gittiklerinde toprağa bir çizgi çekerek ondan bunu aşmamasını istemiş ve çizginin ilerisinde cinlere Kur’an okumuştur (Ezrakī, II, 201); bundan dolayı buraya “mevziu’l-hat”, daha sonra bu noktada yapılan mescide de Mescidi Cin adı verilmiştir. Halen camiye, isimleri bir duvarına yazılmış olan yedi cinin Resûl-i Ekrem’e bu mevkide biat etmeleri sebebiyle “Mescidi bey‘a” da denilmektedir (Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 1123); ancak Akabe biatlarının

gerçekleştirildiği yerde de aynı adı taşıyan bir cami vardır.

Ezrakī ve Fâkihî’nin kayıtlarında III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısında Mekke’de Hz. Peygamber’in cinlerle buluştuğu bir yerden bahsedilmekte, fakat burada herhangi bir yapının bulunup bulunmadığı belirtilmemektedir. X. (XVI.) yüzyılın ikinci yarısında Cennetü’l-muallâ yakınlarındaki Ferhadiye adı verilen yerin burası olduğu tahmin edilmekte (Nehrevâlî, s. 319) ve İbn Zahîre’den de Resûlullahın cinlerle buluştuğu mekânın meşhur olduğu ve yine üzerinde bir yapı bulunmadığı öğrenilmektedir (el-Câmiʿu’l-laṭîf, s. 291). Mekke halkı her yıl zilhiccenin bitmesine üç gün kala akşam namazı vakti Ferhadiye’de toplanıyor ve geceyi burada geçiriyordu (Ali et-Taberî, s. 73). 5 Zilhicce 1072’de (22 Temmuz 1662)

burayı gören Faslı Ayyâşî de tepenin ağaçlık olduğunu ve üzerindeki düzlükte fakirlere yemek verildiğini kaydetmektedir (er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, II, 279).

Mescidi Cin'in ilk yapımı 18 Muharrem 1112'de (5 Temmuz 1700) Mekke'ye gelen İbrâhim Ağa adlı mimar tarafından gerçekleştirilmiştir (Sincârî, V, 261-262). O dönemde iki geniş cadde arasında kalan Ferhadiye'de yer altına kubbesiz ve minaresiz olarak tesis edilen caminin kuzey ve güney tarafı sekiz, batı tarafı on altı ve doğu tarafı on bir adım uzunluğunda idi (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 1123). 2000 yılında tamamen yeniden yapılan Mescidi Cin yer üstündedir ve minareli modern bir cami görünümüyle yakınındaki Cennetü'l-muallâ ile birlikte Mekke'de ziyaret edilen önemli mekânlardan biridir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "Emşâl", 1; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhâs), II, 200-201; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, IV, 20-26; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 473-474; İbn Zahîre, el-Câmiʿu'l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve binâʾi'l-Beyti'ş-şerîf (nşr. Ali Ömer), Port Said 1423/2003, s. 290-291; Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi'l-ḥarâm, Kahire 1305, s. 319; Ali et-Taberî, el-Erecü'l-miskî fi't-târîḫi'l-Mekkî ve terâcimi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ (nşr. Eşref Ahmed el-Cemmâl), Mekke 1416/1996, s. 73; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, II, 279; Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-ḥarem (nşr. Melik b. Hayyât), Mekke 1419/1998, V, 261-262; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 1123-1125; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire, ts., I, 172; M. İlyas Abdülganî, Târîḫu Mekkete'l-mükerreme ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Medine 1422/2001, s. 132-133.

H. Ahmet Sezikli

MESCİD-i DIRÂR

(مسجد الضرار)

Medine’de münafıkların müslümanlara zarar vermek amacıyla Kubâ Mescidi’nin karşısına yaptırdıkları, daha sonra Hz. Peygamber tarafından yıktırılan mescid.

Sözlükte “zarar vermek, muhalefet etmek, sıkıntı vermek” anlamına gelen dırâr kelimesi mescid kelimesiyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de “mesciden dırâren” şeklinde geçmekte (et-Tevbe 9/107) ve âyette münafıkların yaptığı bu mescidden bahsedilmektedir. İslâm literatüründe yaygın olarak Mescidü’d-dırâr adıyla bilinen mescid, nâdiren Mescidü’ş-şikâk veya Mescidü’n-nifâk diye de anılır (İbn Hişâm, IV, 530; Taberî, XI, 18, 19).

Münafıklar İslâmiyet’in Medine’de güçlenerek yayılmasından rahatsız oluyor ve bu gelişmeyi önleyemedikleri için hayıflanıyorlardı. Hz. Bilâl’in okuduğu ezanın ardından müminlerin Mescidi Nebevî’de saf tuttuğunu, birlik ve dayanışmalarının giderek arttığını görüyor, Hz. Peygamber’in sohbetlerine katılan müminlerin sayısının çoğalmasını hüzünle seyretmekten başka ellerinden bir şey gelmediğini söylüyorlardı. Ancak bu sırada içlerinden Vedîa b. Âmir onları teselli edebilecek bir haber verdi. Vedîa’ya Câhiliye devrinde hıristiyan olan ve o sırada Suriye’de bulunan Ebû Âmir er-Râhib’den bir mektup gelmişti. Ebû Âmir münafıkların reisi Abdullah b. Übey b. Selûl’ün yakın akrabasıydı. Müslümanlara karşı hilelerinden dolayı Resûl-i Ekrem’in “Ebû Âmir el-Fâsık” dediği bu kişi Bedir Gazvesi’ne müşriklerle beraber katılmış (İbn Sa‘d, III, 540-541), Uhud’da da müşriklerin safında yer almış, Medineli hemşehrilerini tahrik ederek onları yanına çekmek istemişse de başarılı olamamıştı. Daha sonraki savaşlarda müslümanlara karşı olumsuz tavrını sürdürmüş, Mekke fethedildikten sonra Tâif’e sığınmış, Huneyn (Hevâzin) Gazvesi’nden ve Tâif seferinin ardından burada duramayarak Suriye’ye gitmişti. Giderken de münafıklara işlerini görüşebilecekleri bir mescid yapmaları ve güçlerinin yettiği kadar silâh ve mühimmat toplamaları için haber yollamış, kendisinin Bizans makamlarına gidip oradan asker getireceğini ve Muhammed’le

ashabını Medine’den çıkaracağını bildirmişti. Ebû Âmir mektubunda Bizans valisiyle görüştüğünü, kendileri destek olurlarsa Bizanslılar’ı Medine’yi kuşatmaya ikna edebileceğini söylüyordu. Münafıkların bu konuyu görüşebilmeleri için dikkat çekmeyecek bir mekâna ihtiyaçları vardı. Vedîa bu mekânın nasıl yapılacağı konusunda bir öneride bulundu. Buna göre bir mescid inşa edip cemaate devam etmeyi kolaylaştırdıkları izlenimi uyandıracaklar, böylece hem Mescidi Nebevî ile Mescidi Kubâ cemaati arasında bir tefrika çıkarmış olacaklar, hem de Ebû Âmir ile gizlice görüşebilecekleri bir mekâna kavuşmuş olacaklardı. Vedîa b. Âmir’in teklifinin kabul edilmesinin ardından münafıklar süratle Kubâ’da bir mescid yaptılar.

Hz. Peygamber, Medine dışında Zûevan denilen yerde Tebük Seferi’nin son hazırlıklarıyla meşgulken münafıklardan beş kişilik bir heyet gelip yağmurlu ve soğuk kış gecelerinde hasta ve özürlü olanların namaz kılması için bir mescid inşa ettiklerini ve kendilerine namaz kıldırarak burayı ibadete açmasını istediler. Resûl-i Ekrem sefere çıkmakta olduğunu, dönüşte orada namaz kıldırabileceğini söyledi. Sefer dönüşü ordusuyla birlikte Zûevan’da konakladığında bazı münafıklar gelerek Hz. Peygamber’i mescidlerine götürüp namaz kıldırmak istediler. Bu sırada mescid ve onu yapanların niyetleri hakkındaki âyetler nâzil oldu (et-Tevbe 9/107-110). Bu âyetlerde mescidi inşa edenlerin niyetlerinin müminlere zarar vermek, hakkı inkâr etmek, müminlerin arasına nifak sokmak ve daha önce Allah ve Resulü’ne karşı savaşmış olan bir kişiyi (Ebû Âmir er-Râhib) beklemek olduğu belirtiliyor, bunların gayelerinin iyilik olduğuna dair yemin bile edebilecekleri, halbuki yalancı oldukları vurgulanıyor, Hz. Peygamber’e Mescidi Dırâr’da asla namaza durmaması, buna karşılık takvâ üzerine kurulmuş mescidde (Mescidi Kubâ veya Mescidi Nebevî) namaz kılmasının daha uygun olacağı bildiriliyordu. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem Medine’ye ulaşınca Âsım b. Adî (veya Ma‘n b. Adî) el-Aclânî ile Mâlik b. Duhşüm es-Sâlimî’ye mescidi yıkmaları için emir verdi (Vâkıdî, III, 1046; İbn Hişâm, IV, 530). Âsım ve Mâlik yatsı vakti sıralarında Mescidi Dırâr’ı yaktılar. Çıkmamakta direnen Zeyd b. Câriye’nin vücudunun bir kısmının yandığı söylenir. Münafıklar ertesi sabah mescidin yıkılmış olduğunu görünce Allah’ın, sırlarını ifşa ettiğini ve gizledikleri gerçek amacın Peygamber’e bildirildiğini anladılar.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1045-1048; İbn Hişâm, es-Sîre2, IV, 529-530; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 540-541; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 52 vd.; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 17-18; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), XI, 17-26; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 21-26; Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye, Kahire 1281, I, 226; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 130; Elmalılı, Hak Dini, IV, 2616-2620; M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr., Ḳaṣaṣü'l-Ḳurʾân, Kahire 1405/1984, s. 454-458; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), IX, 251-256; Hüseyin Algül, İslâm Tarihi, İstanbul 1986, II, 32-33; Cl. Gilliot, "Mosque of the Dissension", Encyclopaedia of the Qur'ān (ed. J. D. McAuliffe), Leiden 2003, III, 438-440.

Hüseyin Algül

MESCİD-i HARÂM

(المسجد الحرام)

Kâbe’yi kuşatan mescid.

Kur’ân-ı Kerîm’de on beş yerde geçen (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrm” md.) Mescidi Harâm tabiriyle Kâbe, Kâbe’yi kuşatan ve ibadet için kullanılan alan, Mekke veya Mekke haremi kastedilir (Zerkeşî, s. 41-43). Ayrıca “el-beyt, el-beytü’l-atîk, el-beytü’l-ma‘mûr, el-beytü’l-harâm, el-harem, el-haremü’l-Mekkî, harem-i şerif, Kâbe ve durâh (ضراح)” tabirleri de Mescidi Harâm’ı ifade eder. Harem-i şerif terkibi Medine’deki Mescidi Nebevî ve Kudüs’teki Mescidi Aksâ için de kullanılmaktadır.

Mescidi Harâm yeryüzünde bilinen en eski mesciddir (Âl-i İmrân 3/96). Hz. Peygamber İslâmiyet’i tebliğ için zaman zaman Mescidi Harâm’ı kullanmış, yapılan baskılara rağmen Hacerülesved ile Rüknülyemânî arasında namaz kılmıştır. Hz. Ömer’in İslâmiyet’i kabul etmesinden sonra müslümanların Mescidi Harâm’da açıkça namaz kılmaya başladıkları bildirilmektedir (İbn Hişâm, I, 369). Kur’an’da, Mescidi Harâm’ın ziyaret edilmesini engellemenin ve halkını oradan çıkarmanın Allah katında büyük günah olduğu belirtilir (el-Bakara 2/217). Mekke’nin fethi üzerine Resûl-i Ekrem meşhur fetih konuşmasını Mescidi Harâm’da yapmış ve oraya sığınanların emniyette olacağını bildirmiştir.

İslâm öncesi dönemde Kusay b. Kilâb (ö. 480 dolayları) Mekkeliler’i Kâbe merkez olmak üzere Mekke ve çevresine yerleştirmiş, evlerin arasından Kâbe’nin bulunduğu alana geçişi sağlayan kapılar yapılmıştır. Kâbe’yi kuşatan bu alan siyasî ve içtimaî hayatın bütün fonksiyonlarının yerine getirildiği bir merkezdi (Cevâd Ali, IV, 46). Hz. Peygamber’in amcası Abbas Mescidi Harâm’ın sikāye (hacılara su temini) ve imâre (asayiş ve onarım) görevlerini üstlenmişti. Kureyş kabilesi de toplanma yerleri olan Mescidi Harâm’a saygı gösteriyordu (Abdülhay el-Kettânî, I, 173-174).

Resûl-i Ekrem ve Hz. Ebû Bekir zamanında Mescidi Harâm’da herhangi bir

değişiklik yapılmamıştır. Hz. Ömer döneminde ise çevresindeki bazı evler istimlâk edilerek büyük oranda genişletilmiş ve 3613 m^2'lik bir alan haline getirilmiş, etrafı göğüs hizasında bir duvarla çevrilmiştir (17/638). Hz. Osman devrindeki genişletmeyle alanı 4482 m^2'ye ulaşan Mescidi Harâm'a ilk revakın bu sırada yapıldığı kaydedilmektedir (Zerkeşî, s. 39). Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz hâkimiyeti sırasında (683-692) onun tarafından başlatılıp Emevî Halifesi Abdülmelik zamanında sürdürülen ve I. Velîd döneminde tamamlanan (91/710) ilâvelerle birlikte Mescidi Harâm'ın alanı 10,270 m^2'ye ulaşmıştır. Bu genişletme esnasında merkezinde Kâbe'nin yer aldığı avlu açık olarak korunmuş, Mısır ve Şam'dan getirilen mermer sütunların üstüne kemer inşa edilip Harem-i şerif'in üstü sâc ağacından düz bir çatıyla ve ahşap kısmı yaldızlanan bir tavanla örtülmüş, üzerlerine bazı tezyinatın yapıldığı sütunların başlıklarına altın kaplama levhalar ve kesme taşlarla yenilenen çevre duvarına pencereler konulmuş, Abdullah b. Zübeyr'in zeminine kum döktürüp taş döşeterek tesviye ettirdiği tavaf alanı (metâf) başta olmak üzere Mescidi Harâm'ın çeşitli yerlerine mermer döşenmiştir.

Emevîler'in Mekke valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî'nin zemzemle Rüknülhacerülesved arasında yaptırdığı mermer çeşme Abbâsîler'in ilk Mekke valisi Dâvûd b. Ali tarafından yıktırıldı. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Mescidi Harâm'ın ihtiyacı karşılayamaması sebebiyle Mekke Valisi Ziyâd b. Ubeydullah el-Hârisî'den mescidin genişletilmesini istedi (137/754-55). Kuzey tarafındaki evler istimlâk edilip Mescidi Harâm genişletildi. Ayrıca bir revak ve kuzeybatı köşesinde Umre kapısının yanına bir minare ilâve edildi. Mescidi Harâm mermerle kaplandı ve ilk defa bir minber konuldu. 140 (757) yılında tamamlanan bu imar faaliyetlerine dair kitâbe Benî Cehm kapısı üzerine yerleştirildi. Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh 164'te (781) hac için Mekke'ye geldiğinde Kâbe'nin Mescidi Harâm'ın ortasında yer almadığını görünce Kâbe'yi merkeze alacak şekilde bir genişletme daha yapılmasını emretti. 167'de (783-84) başlayan çalışmalar Mehdî-Billâh'ın vefatından sonra oğlu Hâdî-İlelhak zamanında tamamlandı (170/786-87). Bu genişletme sırasında Harem-i şerif'e yüksekliği 4,8 m. ve çevresi 1,44 m. olan 484 sütun konuldu,

bunların üstüne ahşap bir tavan yapıldı (Ezrakī, II, 81). Bâbüsselâm, Bâbü Ali ve Bâbülvedâ'nın yanına mescidin kuzeydoğu, güneydoğu ve güneybatı

köşelerine birer minare ilâve edildi, kapı sayısı da on dokuza çıkarıldı (Abdüllatîf b. Abdullah b. Dehîş, s. 63-64). Mescidi Harâm'ın kuzeydoğusunda Zemzem Kuyusu'nun önünde su dağıtılan sikāye ile içerisinde çeşitli malzeme ve eşyanın saklandığı yapının üzerine birer kubbe de Mehdî zamanında yaptırıldı (a.g.e., s. 64). Çeşitli dönemlerde tamir gören bu iki yapı Mescidi Harâm'ın ilk fotoğraflarında görülmektedir. Kubbetü's-sikāye'de, bazı önemli günlerde makām-ı İbrâhim'de teşhir edilen Zeyd b. Sâbit mushafı ile diğer mushaf ve kitapların muhafaza edildiği bir dolap bulunmaktaydı (İbn Battûta, I, 159). Harem-i şerif'in kuzeyinde olup Emevî ve ilk Abbâsî halifelerinin ikametine ayrılan, Velîd zamanındaki genişletmede mescid alanının ortasında kalan Dârünnedve, Halife Mu'tazıd-Billâh devrinde sütunlar eklenerek mescide dahil edildi (284/897). 306'da (918-19) Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh zamanında Bâb-ı İbrâhim'in Harem'e dahil edildiği genişletmeden sonra 27.850 m² olan Mescidi Harâm'ın alanı (Abdüllatîf b. Abdullah b. Dehîş, s. 65), Suûdî hükümetinin 1955 yılında gerçekleştirdiği genişletmeye kadar önemli bir değişikliğe uğramadı. 1671'de Evliya Çelebi ve 1909'da Muhammed Lebîb el-Betenûnî'nin verdiği bilgiler ve yapılan tasvirler bu hususu teyit etmektedir. 802'de (1400) Mescidi Harâm'ın yakınında çıkan bir yangın ve ardından sel felâketi Harem-i şerif'in kuzey ve batı taraflarındaki 130 sütuna büyük hasar vermişti. Memlük Sultanı el-Melikü'n-Nâsır Ferec döneminde 803'te (1400-1401) başlayan ve malzemenin önemli kısmının Hindistan ve Anadolu'dan getirilmesinden dolayı yaklaşık dört yıl süren bir çalışmayla Mescidi Harâm'ın yanan bölümü bütünüyle yenilendi. Bu sırada makām-ı İbrâhim'in üzerine yontma ince taştan dört sütun üstüne ahşap bir kubbe yapılmış ve etrafı demir şebekelerle çevrilmişti.

Mekke'yi basan sellerin Mescidi Harâm'a ve Kâbe'ye zarar vermesini önlemek için Hz. Ömer zamanından itibaren çeşitli tedbirler alındı, Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Mescidi Harâm'ın kapılarının eşikleri taş basamaklarla yükseltildi (Evliya Çelebi, IX, 262). Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleştirilen tamirlerle (931/1525, 947/1540, 959/1552) Mescidi Harâm'ın direk ve revakları büyük oranda yenilendi, kapıları onarıldı. Metâfın taş döşemeleri değiştirildi, birkaç minaresi ve mezheplere ait makamlar yeniden inşa edildi. Ayrıca muhtelif renkte taşlarla kakma tezyinatı olan ve kubbesiyle yüksekliği 12 metreyi bulan bir minber eklendi.

Osmanlı devrinde Mescidi Harâm mimari açıdan kesin şeklini II. Selim ve III. Murad zamanında almıştır. 984 (1576) yılında klasik dönem Osmanlı mimari üslûbuna göre düzenlenen Harem-i şerif'in eski düz ahşap çatısı yerine çok sayıda mahrûtî kubbe inşa edildi. İstanbul ve Mısır'da hazırlanan malzemenin dışında 110.000 dinar harcanan bu çalışmalarda avlunun açık bir alan olması özelliği korunurken ikinci bir iç avluya bir dizi revakla geçen küçük çaplı müzehhep alemli kubbeler kullanıldı. Harem-i şerif'in doğu duvarı başta olmak üzere çeşitli yerleri hüsn-i hat örnekleriyle tezyin edildi. Avlunun ve iç kısma geçilen ilk direklerin üst taraflarına her beş direkte Hz. Peygamber'in ismi gelecek şekilde istifler yapıldı ve kapıları üzerine Mescidi Harâm ile ilgili âyetler hakkedildi. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde başlanan, metâf ile ana kapıların bulunduğu yerlerin mermerle döşenmesi işi III. Murad zamanında (1574-1595) tamamlandı.

1021'de (1612) I. Ahmed Kâbe'nin altın oluğunu yeniledi ve Zemzem Kuyusu'nun giriş kısmına demir bir kafes yaptırdı. IV. Murad, 1039'da (1629-30) büyük bir sel sonucu bazı taşları yerinden oynayan Kâbe'yi kısa zamanda tamir ettirdi. IV. Mehmed mescidin yedi minaresini onarttı, metâfın sahasını genişleterek buraya yontma taş döşetti, Safâ ve Merve arasına kandiller koydurdu. II. Mustafa zamanında (1695-1703) Hacerülesved'in mahfazası, Kâbe tavanını tutan direkleri ve yüzeye inen merdiveni yenilendi. III. Ahmed metâfın döşemelerini değiştirtti, I. Mahmud yeni avizeler ve şamdanlar gönderdi. I. Abdülhamid makām-ı İbrâhim, makām-ı Şâfiî, Umre kapısındaki minare ve Kâbe'de tamirler yaptırdı. Bu sırada metâftan sonra namaz kılınan alanlar yeniden planlandı. Sultan Abdülmecid, Harem içinde kandil asılması için dört tarafa eşit aralıklarla hurma şeklinde direkler diktirdi. Kubbe altlarına, iç ve dış bölümlere sayısı 3000'i aşan kandiller astırdı. Onun döneminde mescidin eskiyen kısımları, Hacerülesved'in gümüş mahfazası ve Kâbe'nin altın oluğu yenilendi, Hicr'i çevreleyen duvar onarıldı. 1916'da Sultan Mehmed Reşad mescidin genel bir tamirinin yapılmasını, selden zarar gören sütunların değiştirilmesini istedi. Ancak I. Dünya Savaşı yüzünden bu imar işi yarım kaldı. Haremeyn'in idaresi Suûd ailesine geçince başlangıçta birtakım tamirler yapıldı ve zemzemin sebilleri birkaç defa yenilendi.

1955'te başlatılan ve Safâ ile Merve arasındaki sa'y yolunun da (mes'â)

Mescidi Harâm’a katıldığı genişletmede iç avlu kısmı üç katlı olarak tasarlanmış ve minareler dışında Harem’in Osmanlılar

zamanındaki yapısı korunarak ilâve edilen kısım ona bitiştirilmiştir. 1976 yılına kadar dört merhalede tamamlanan bu imardan sonra mescidin 29.127 m^2 olan alanı 160.168 m^2’ye ulaşmıştır. Sa‘y yolu üzerindeki yapı 395 m. uzunluğunda ve 20 m. genişliğinde olup dıştan altmış beş kemeri bulunmaktadır. İki katlı bu yapının kemer kavisine kadar 11,75 m. olan alt kısmı zemin katı, 8,5 m. olan yukarı kısmı üst katı teşkil eder. Kral Fehd b. Abdülazîz döneminde 1988’de başlatılıp 1993’te bitirilen genişletme sırasında ise mescidin batı ve güney köşeleri arasındaki duvara dayanan yeni bir blok ilâve edilmiştir. Bu yapı öncekinin mimari üslûbuna uygun biçimde planlanmıştır. Ana girişi ortada olan yeni binanın iki yanında da birer döner merdiven vardır. Önceki yapının köşelere gelen kısmında birer kubbe yer alırken yeni binanın ortalarında bırakılan boşluk yan yana üç kubbe ile kapatılmıştır. Bu imarla birlikte Mescidi Harâm’ın iki katı ile damının toplam alanı 278.168 m^2’ye ulaşmış, mescid dışındaki 88.000 m^2’lik açık avlunun da dahil edilmesiyle oluşan 366.168 m^2’lik mekânda yaklaşık 800.000 kişinin namaz kılmasına imkân hazırlanmıştır.

Toplam doksan beş girişi bulunan mescidin her biri 375 m^2’lik bir alan kaplayan döner merdivenlerinin ve minare kaidelerinin dış yüzeyleri renkli mermerle kaplanmıştır. Yeknesaklığı gidermek için altta ve üstte boydan boya devam eden kuşaklarda kapı ve pencere kemerlerinde açık renk üzerine kabartma tezyinata yer verilmiştir. Sütun başlıkları, mukarnas, kemer, korniş, destek ve tavan tezyinatında Kuzey Afrika ve Endülüs üslûbu ağırlıktadır. Kemer aralarında çoğunlukla kıvrık dal ve yaprak motifleri arasında yuvarlak çerçeve içinde kûfî hatla lafza-i celâl bulunmaktadır.

Muâviye b. Ebû Süfyân’dan önce Mescidi Harâm’da halife ve valiler Kâbe’nin önünde Hatîm’in üzerine çıkıp hutbe okuyorlardı. Muâviye döneminde Şam’dan getirilen üç basamaklı bir minber makām-ı İbrâhim’in sağ tarafına konularak hutbelerde kullanılmaya başlandı. Abbâsî halifeleri, Memlük ve Osmanlı sultanları Mescidi Harâm’a çeşitli minberler hediye ettiler. Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışından sonra farklı mezhep mensupları kendilerine ayrılan yerlerde cemaatle namaz kıldılar. Mescidi

Harâm'a V. (XI.) yüzyılda konulmaya başlandığı tahmin edilen dört Sünnî mezheple (bk. MAKĀMÂT-ı ERBAA) Zeydî mezhebi imamlarına ayrılmış beş adet makam vardı. Dârünnedve'nin yerinde ise günümüzde müezzin mahfili olarak kullanılan yerde Hanefîler'in makamı bulunmakta olup bunun üst katı müezzinlere tahsis edilmişti. 726'da (1326) Zeydîler'in makamı kaldırıp Mescidi Harâm içindeki faaliyetleri yasaklanmıştır (Necmeddin İbn Fehd, III, 184).

Mescidi Harâm'ın XX. yüzyılın başlarında çekilen ilk fotoğraflarında mezheplere ait makamlar, makām-ı İbrâhim, minber, zemzem binası, Bâbüsselâm ve biri muvakkithâne, diğeri kütüphane olarak kullanılan iki kubbe (kubbeteyn) görünmektedir. Suud hükümeti mezheplere ait makamlarla Bâbüsselâm'ı kaldırmıştır. Kâbe'ye 20 m. kadar mesafedeki zemzem binası, önünde oluşan büyük kalabalık sebebiyle kaldırılıp su tevzii yer altına alınmış ve girişi eski bina ile aynı hizada Safâ tarafındaki revakların hemen önüne çekilmiştir. Kadınlar ve erkekler için iki ayrı mekân şeklinde planlanan 1210 m^2'lik bu bölüme merdivenlerle inilmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman tarafından hediye edilen muhteşem minber 1963'te bulunduğu yerden 7 m. doğuya kaydırılmış, ardından kaldırılarak cuma ve bayram hutbeleri daha küçük seyyar minberler üzerinden okunmaya başlanmıştır. Böylece metâf alanında sadece camekân mahfazası içinde makām-ı İbrâhim kalmıştır.

Hz. Ömer zamanında meşalelerle aydınlatılan Mescidi Harâm'a Emevî Halifesi Muâviye'den itibaren kandiller konulmuş, Abbâsî Halifesi Me'mûn devrinde bunlara fenerler ilâve edilmiş, Hârûnürreşîd döneminden itibaren şamdan ve avize kullanımı yaygınlaşmıştır. III. (IX.) yüzyılda sayıları 455'e ulaşan kandil ve şamdanlara ramazan ayında ve hac mevsiminde sekiz adet avize ekleniyordu (Ezrakī, II, 98-99; Fâkihî, II, 185). Özel günlerde Mescidi Harâm'ın kokulanıp tütsülenmesi için konulan buhurdanlıklar aydınlatmada kullanılan araçlarla bir bütünlük arzediyordu.

Bilhassa hac mevsimlerinde dünya müslümanları için toplantı ve buluşma yeri ve ilim merkezi olma özelliğini asırlardır koruyan Mescidi Harâm'da tarihi boyunca günün her saatinde büyük bir hareketlilik yaşanmıştır. Mekke'de birçok medrese bulunmakla birlikte Mescidi Harâm'ın eğitim ve öğretim hayatında ayrı bir yeri olmuştur. Evliya Çelebi Harem-i şerif'in

etrafında, aralarında Kayıtbay Medresesi gibi Mescidi Harâm'a bakan ve hac mevsimlerinde ribât olarak kullanılan kırk adet medrese bulunduğunu kaydeder (Seyahatnâme, IX, 277). Tarih boyunca Harem-i şerif'in harimiyle avlu ve revaklarında çeşitli ders halkaları kurulmuş, hac mevsimlerinde İslâm dünyasının her tarafından gelen âlimler bu derslere katılmaya özen göstermiştir. Burada yapılan ilmî müzakere ve tartışmalar İslâmî ilimlerin oluşumuna önemli katkılar sağlamıştır. Mescidi Harâm'daki ilim halkalarının başlangıçtaki temsilcileri arasında Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî gibi aynı zamanda fetva mercii olan şahıslarla hadis alanında Mekke'de ilk telifi gerçekleştirmiş olan İbn Cüreyc zikredilebilir. Hac mevsimlerinde İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimlere Mescidi Harâm'da fetva sorulması bir gelenekti.

Bir saldırıya uğramadıkça Mescidi Harâm'da silâhlı çatışmaya girişmeyi yasaklayan âyete dayanarak (el-Bakara 2/191) Harem-i şerif'in siyasî amaçlar için kullanılması uygun bulunmamıştır. Ancak

bunun dikkate alınmadığı, Mescidi Harâm'ın dinî ve ilmî fonksiyonunun yanında siyasî hayatta da önemli rol oynadığı, siyasî mücadele ve çatışmalara sahne kılındığı görülmüştür. Hâris b. Ebû Hâle'nin Mescidi Harâm'da öldürülen ilk müslüman olduğu bildirilir (İbn Hacer, I, 696). Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, oğlu Yezîd için veliahtlık biatını burada aldığı (İbn Abdürabbih, V, 121), halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in Harem-i şerif'i kendisine karargâh edindiği, Abdullah b. Zübeyr tarafından tutuklanan Muhammed b. Hanefiyye'nin, kendisini hapisten kurtaran Haşebiyye birliğini Mescidi Harâm dahilinde savaşmamaları yönünde uyardığı (Taberî, VI, 694) bilinmektedir. 317'de (930) Karmatîler Mescidi Harâm'da büyük bir yağma ve katliam gerçekleştirmiştir.

Abbâsîler döneminde Mescidi Harâm'ın bakım ve onarımıyla burada yürütülen dinî hizmetlerin, eğitim ve öğretim faaliyetlerinin masrafları Bağdat'ta kurulan Dîvânü'n-nafakāt'tan karşılanmıştır. Ayrıca Hârûnürreşîd'den itibaren Mescidi Harâm'a yapılacak her türlü masraf için Mısır, Suriye ve Anadolu gibi bölgelerde vakıflar tahsis edilmiş, zamanla ortadan kalkan bazı vakıfların yerine yenileri kurulmuştur.

Hz. Peygamber'in Mescidi Harâm'a müezzin tayin ettiği Ebû Mahzûre'den sonra oğlu ve torunları bu görevi yüzyıllarca sürdürmüştür. Kıraat ilminde büyük otorite olan Bezzî Mescidi Harâm'da kırk yıl müezzinlik yapmıştı. Muâviye'den itibaren Mescidi Harâm için özel görevliler tayin edilip tahsisat ayrılmaya başlanmıştır (Ezrakī, I, 286-287; II, 99).

Resûl-i Ekrem zamanından Osmanlılar'a kadar Mescidi Harâm'ın idaresi Mekke veya Haremeyn valileri yahut onların görevlendirdiği Mekke kadısı veya muhtesipleri tarafından üstlenilmiş, Mekke Osmanlı idaresine geçince Harem-i şerif'in işlerine vali adına onun tayin ettiği nâibülharem bakmaya başlamıştır. Osmanlı padişahlarının Mekke'deki temsilcisi olan şeyhülharem de Mescidi Harâm'ın yönetimine katılırdı. Tanzimat'tan sonra yapılan düzenlemelerle birlikte Mescidi Harâm'ın işleri Mekke emîriyle iş birliği halinde bulunan Mekke müftüsü, şeyhülharem ve Harem-i şerif müdürü eliyle yürütülmüştür.

Mescidi Harâm'ın mânevî değeri ve fazileti hakkında çeşitli rivayetler nakledilmiştir. Hz. Peygamber, yeryüzünde ilk mescidin (Buhârî, "Enbiyâ᾽", 10, 40; Müslim, "Mesâcid", 1-2) ve ziyaret edilmeye değer en önemli üç mescidden birinin Mescidi Harâm olduğunu (diğerleri Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ), bundan dolayı burada yapılan ibadetin diğer mescidlerde yapılandan daha faziletli sayıldığını bildirmiştir (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; Müslim, "Ḥac", 105-110, 415). Mescidlerin en faziletlisi Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre Mescidi Harâm'dır; Mâlikîler'e göre ise Mescidi Harâm Mescidi Nebevî'den sonra gelir. Müşriklerin Mescidi Harâm'a yaklaşmasını meneden âyetin (et-Tevbe 9/28) kapsamı konusunda fıkıh âlimleri farklı görüşler ileri sürer. Hanefîler bu yasağın müşrik Araplar'la sınırlı olduğunu savunurken (Cessâs, III, 88-89) Mâlikîler, Hanbelîler ve Şâfiîler âyetteki yasağın bütün gayri müslimleri kapsadığını belirtmişlerdir. Ayrıca Kâbe hakkında da özel fıkhî hükümler vardır (bk. HAREM; KÂBE).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ḥrm” md.; Müsned, I, 37, 184; II, 29, 238-239; V, 150; VI, 398; Buhârî, “Fażlü’ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 1, 6, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 25, “Enbiyâʾ”, 9, 10, 40, “Ṣayd”, 10, 26, “Ḥac”, 42; Müslim, “Mesâcid”, 1-2, “Ḥac”, 105-110, 415, 505-513; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 369; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 65, 68-69, 224, 286-287; II, 29, 33, 67-72, 81-82, 86-94, 98-99, 100, 168-171, 251; ayrıca bk. İndeks; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 158-162, 177-178, 181, 185, 188-198; III, 105, 113-114, 217, 223; ayrıca bk. İndeks; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 59-60, 66-68, 77-78; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), I, 260; IV, 68, 251; VI, 435, 694; IX, 653; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 356; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü’l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, V, 121; VII, 286; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, III, 88-89; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 50-51, 58-59, 68; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 170; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 65, 68, 154-161, 181, 184; Zerkeşî, İʿlâmü’s-sâcid bi-aḥkâmi’l-mesâcid (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Beyrut 1995, s. 39, 41-43; Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 224, 359-393, 395; II, 228; İbn Hacer, el-İṣâbe (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr.), Beyrut 1415/1995, I, 696; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1984, III, 184; ayrıca bk. tür.yer.; Nehrevânî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-ḥarâm, Kahire 1305, tür.yer.; Ahmed b. Muhammed el-Esedî el-Mekkî, İḫbârü’l-kirâm bi-aḫbâri’l-Mescidi’l-Ḥarâm (nşr. Gulâm Mustafa), Kahire 1405/1985; Ali et-Taberî, el-Ercü’l-miskî fî târîḫi’l-Mekkî ve terâcimü’l-mülûk ve’l-ḫulefâʾ (nşr. Eşref Ahmed el-Cemmâl), Mekke 1416/1996, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 262, 277, 724-740; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 134-170; Mir’âtü’l-Haremeyn, I/1-2, tür.yer.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire, ts., I, 227-262; III, lv. 83; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü’l-Ḥicâziyye, Kahire 1328, s. 152-161; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 46; Hüseyin Abdullah Bâselâme, Târîḫu ʿimâreti’l-Mescidi’l-Ḥarâm, Cidde 1400/1980, s. 17, 23, 28, 69, 82, 110, 193, 240; G. R. Hawting, “The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca”,

Studies on the First Century of Islamic Society (ed. G. H. A. Juynboll), Oxford 1982, s. 36-38; a.mlf., “al-Hudaybiyya and the Conquest of Mecca”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII, Jerusalem 1986, s. 1-23; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 173-174; Kasım İlgün, Halife Mansur Dönemi: 136-158/754-775 (doktora tezi, 1994), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 171-172; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlılar Döneminde Hac: 1517/1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, tür.yer.; Hâmid Abbas, “Ḳıṣṣatü’t-tevsîʿati’l-kübrâ”, Mecmûʿatü İbn Lâdin, Mekke 1416, s. 192-195; Ahmed Receb M. Ali, el-Mescidü’l-Ḥarâm bi-Mekkete’l-mükerreme ve rüsûmihî fi’l-fenni’l-İslâmî, Kahire 1417/1996, s. 33, 49, 75, 78; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve’l-Medîne beyne’l-mâżî ve’l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 109 vd.; el-Ḥaremâni’ş-şerîfân: et-Tevsiʿa ve’l-ẖidemât ẖilâle miʾetî ʿâm (nşr. er-Riâsetü’l-âmme li-şüûni’l-Mescidi’l-Harâm ve’l-Mescidi’n-nebevî), Mekke 1419; Abdüllatîf b. Abdullah b. Dehîş, ʿİmâretü’l-mescidi’l-Ḥarâm ve’l-Mescidi’n-nebevî fi’l-ʿahdi’s-Suʿûdî, Riyad 1419/1999; C. S. Hurgronje, Ṣafaḥât min târîẖi Mekkete’l-mükerreme (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - Mi‘râc Nevvâb Mirza), Mekke 1419/1999, I-II, tür.yer.; Mustafa Sabri Küçükaşcı, Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 74-80; A. J. Wensinck, “Mescidi Harâm”, İA, VIII, 119-120; a.mlf., “al-Masd̲j̲id al-Ḥarām”, EI² (İng.), VI, 708-709.

Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı

MESCİD-i HARES

(bk. MESCİD-i CİN).

MESCİD-i HAYF

(مسجد الخيف)

Mina'da Hz. Peygamber'in Vedâ haccında çadır kurduğu ve cemaatle namaz kıldığı yerde yapılan mescid.

Mina'da dağın eteğinde kurulduğundan Arapça'da vadilerde su yatağının biraz yukarısındaki yerler için kullanılan hayf adıyla anılan mescid, hac ibadetinin yapıldığı önemli mekânlardan birinci cemrenin (küçük şeytan) hemen yakınındadır. Aralarında Hz. Mûsâ'nın da yer aldığı yetmiş nebînin mescidin inşa edildiği yerde namaz kıldığı (Fâkihî, IV, 269; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, XI, 452; Hâkim, II, 653), yetmiş peygamberin kabrinin burada bulunduğu (Fâkihî, IV, 266; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr, XII, 414) şeklindeki rivayet hadis olarak nakledilmektedir. Rivayete göre Hz. Âdem de burada medfundur (Fâkihî, III, 208; IV, 271; İbn Asâkir, VII, 458). "Ancak üç mescid için (Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî, Mescidi Aksâ) bunların içinde ibadet etmek amacıyla yolculuğa çıkılır ..." hadisinin bir rivayetinde bunlardan biri olarak Mescidi Hayf zikredilmişse de (Taberânî, el-Muʿcemü'l-evsaṭ, V, 211) Buhârî sened zincirindeki kopukluğa dikkat çekip bu rivayeti tenkit etmiştir (et-Târîḫu'l-kebîr, III, 210). Birçok peygamberin bu mekânda ibadet ettiğine dair rivayetler buranın eskiden beri bir ibadet yeri olduğunu göstermektedir. Resûl-i Ekrem de bu yerde namaz kıldıktan sonra insanlara hitap etmiştir. Hac mevsiminde bazı âlimlerin bu mescidde toplanıp ilmî münazaralar yaptıkları (Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, I, 136; Heysemî, IV, 4), Ahmed b. Hanbel'in, minaresine dayanıp hadis ve fıkıh dersleri verdiği kaydedilmektedir (İbn Asâkir, V, 296).

Hz. Peygamber'in namaz kıldığı bu yerin çevresi sonradan duvarla çevrilip mescid haline getirilmiştir. Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem mescidin bulunduğu yere geldiğinde yüksekçe bir yer görüp Bilâl-i Habeşî'den burada ezan okumasını istemiş, daha sonra buraya bir minare yapılmıştır (Harbî, s. 506). İlk dönemlerden itibaren müslümanlar Mescidi Hayf'a büyük değer vermişlerdir. Ebû Hüreyre, Mekke'de ikamet edecek olsa her

cumartesi burasını ziyaret edip iki rek‘at namaz kılacağını, Sa‘d b. Ebû Vakkās da burada iki rek‘at namazı Beytülmakdis’i iki defa ziyaret edip orada namaz kılmaya tercih edeceğini söylemiştir (Fâkihî, IV, 267, 271). Hz. Peygamber’in uygulaması sebebiyle fıkıh âlimleri de Mescidi Hayf’ta cemaatle namaza iştiraki müstehap saymışlardır (İbn Kudâme, V, 333-334).

Mescid 227’de (842) Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh tarafından imar edilmiştir (Fâkihî, II, 69). III. (IX.) yüzyılda yaşayan ve Mekke hakkında eser yazan Ezrakī, Fâkihî ve Harbî’nin eserlerinde Mescidi Hayf’ın planı ve ölçüleriyle ilgili olarak verdikleri bilgiler bu imardan sonraki durumu yansıtmaktadır. Mescidin hemen bitişiğinde hac idaresi için yapılmış bir dârü’l-imâre bulunduğunu söyleyen Ezrakī’nin, kendi zamanında mescidin kıble duvarı 98, Arafat tarafındaki arka duvarı 100, dağ tarafındaki duvarı 130, vadi veya yol tarafındaki duvarı 144 m. olup yaklaşık 13,5 dönümlük bir alanı kaplamaktaydı. Mescid, kıble bölümünde yirmi altışardan üç sıra halinde toplam yetmiş sekiz sütun üzerine ahşap sedir veya hurma kirişlerin taşıdığı yaklaşık 6 m. yükseklikte bir çatı ile örtülüydü. Dağ tarafında otuz bir, Arafat tarafında yirmi beş, yol tarafında da otuz dört sütunlu üç revak bulunmaktaydı. Avluyu çevreleyen 119 sütun 4,65 m. yükseklikte kemerlerle birbirine bağlanmıştı. Tavanlarda oluşan her bir karenin ortasına bir kandil asıldığı anlaşılmaktadır. Böylece önde seksen bir, dağ tarafındaki revakta otuz bir, Arafat tarafına düşen revakta yirmi dört, yol tarafındaki revakta otuz beş kandil asılmıştı. İçte ve dışta olmak üzere çatılarda seksen altı oluk bulunmaktaydı; dış duvar ve iç avluyu çevreleyen kemerlerin üstünde yer alan duvarlar burçlarla süslenmişti.

Kare gövdeli minarenin kenarları 3,20 m., yüksekliği 12 metreye yakındı. Minareye ikisi dışarıdan kırk bir basamaklı bir merdivenle çıkılırdı. Minare ile yol tarafındaki revak arasında 24,5 m. uzunluğunda ve 2,5 m. eninde iki kapılı bir çeşme yapılmıştı. Yol tarafındaki duvarın arka köşeye gelen kısmında mescide çıkmak için kare şeklinde otuz yedi basamaklı bir merdiven bulunmaktaydı. Mescidin duvar yüksekliği yaklaşık 6 m. kadardı. Ancak dağ tarafına gelen kısımda duvar bilhassa dıştan dolgu sebebiyle daha az yükseklikteydi.

Tavanların kuyumcu İshak b. Seleme ve yardımcıları tarafından tezyin

edildiğini söyleyen Fâkihî'nin verdiği bilgiye göre mescidin yirmi kadar kapısı vardı. İshak,

dağ tarafına mescidi ve dârü'l-imâreyi selden koruyacak muhkem setler yaptırmıştı. Mescidi Hayf, 256 (870) yılında Halife Mu'temid-Alellah tarafından imar edilirken halifenin imarla görevlendirdiği Bişr el-Hâdim dağ tarafına gelen kapıları sel sularının içeri girmesinden korkarak kapatmıştı (Aḫbâru Mekke, IV, 308-309).

559'da (1164) Cemâleddîn-i İsfahânî'nin Mescidi Hayf'ı imarı sırasında mescidin zemin ve merdivenleri mermer kaplanmıştı. Mescid daha sonra Halife Nâsır-Lidînillâh'ın annesi ve 674'te (1275) Yemen hâkimi el-Melikü'l-Mansûr Ömer b. Ali, 720'de (1320) İbnü'l-Mercânî Şehâbeddin tarafından tamir edilmiştir. 820'de (1417) yapılan imarın masrafını kimin karşıladığı hakkında bilgi yoktur. IX. (XV.) yüzyıl müelliflerinden Takıyyüddin el-Fâsî'nin kaydettiğine göre mescidin kıble duvarında bir büyük mihrapla onun sol yanında üç, sağında bir olmak üzere toplam dört küçük mihrap bulunmaktaydı ve kıble tarafındaki üstü kapalı bölüm basık kubbelerle örtülmüştü. Mescidde dört sıra halinde toplam seksen dört sütun ve yol tarafına gelen kuzey duvarına bitişik tavansız tek bir revak mevcuttu. Bu duvarın ortasında bir büyük kapı, Arafat tarafındaki duvarda da başka bir kapı vardı. Dağ yönündeki duvarda iki küçük pencere açılmış, minarenin önünde Hz. Peygamber'in namaz kıldığı mekân taş duvarla çevrilmişti. Bunun kıble tarafında küçük bir mihrap yer almaktaydı.

874'te (1469) Sultan Kayıtbay Mescidi Hayf'ın imar edilmesini emretmiş ve Şerîf Muhammed b. Berekât zamanında mescidde önemli değişiklikler gerçekleştirilmiş, büyük kapı üzerinde 14 m. yükseklikte bir minare, batı duvarında bir mihrap ve minber üzerinde büyük bir kubbe, sahanlığında Resûl-i Ekrem'in çadır kurduğu ve namaz kıldığı mekâna sekiz pâye üzerine büyük bir kubbe yapılmıştır. İbrâhim Rifat Paşa mescidin kuzey duvarı ile kubbe arasında dört büyük sarnıçtan söz eder. Kuzey duvarına bitişik revakın ve ön kısmındaki kapalı alanın dışında kalan bölümlerin üstü açıktır. Mısır mescidlerinde olduğu gibi duvarların üstünde burçlar yapılmıştır. Kuzey duvarındaki ana kapı üzerine çift şerefeli minare yanında hac emîrlerinin kalacağı bir ev, ana kapı dışında doğu duvarında bir kapı, güney duvarında "gārü'l-Mürselât" denilen, Mürselât sûresinin nâzil olduğu

ve Hz. Peygamber’in başının izinin bulunduğu rivayet edilen mağaraya açılan küçük bir kapı bulunmaktadır.

Mescidi Hayf, Osmanlılar devrinde Haremeyn’de yapılan imar faaliyetleri içinde birçok defa tamir edilmiş olmalıdır. İbrâhim Rifat Paşa, IV. Mehmed zamanındaki (1648-1687) imarın kitâbesi hakkında bilgi vermektedir (Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, I, 325). Mescidin ilk fotoğraflarında duvarların istinatgâhlarla desteklendiği, kuzey kapısının yanında çift şerefeli minarenin oldukça iyi, ancak sağındaki dârü’l-imârenin üst kısmının harap durumda olduğu görülmektedir (Peters, lv. 22).

Suûdî hükümeti, Mescidi Hayf’ı tamamen yıkarak ek binalarıyla birlikte 25 dönümlük bir arazi üzerinde yeniden inşa ettirmiştir. 1987’de tamamlanan yeni mescidin arka tarafında birbirine paralel bir dizi uzun düz çatılı gölgelik, ön tarafında ise yan yana üç basık ehram çatı yer almaktadır. Çatılar araları camlanmış direkler üzerinde oturmaktadır. Mescidin kare planlı, birer şerefeli dört minaresi vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Wüstenfeld), s. 400, 401, 407, 408, 409; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, III, 210; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87, II, 69; III, 208; IV, 247, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 308-309; Harbî, Kitâbü’l-Menâsik ve emâkini ṭuruḳı’l-ḥac ve meʿâlimi’l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 503, 504, 505, 506; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Kahire 1404/1983, XI, 266, 452; XII, 414; XXII, 380; a.mlf., el-Muʿcemü’l-evsaṭ (nşr. Târık b. Abdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhim b. el-Hüseynî), Kahire 1415, V, 211; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), II, 653; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1352, I, 136; V, 177; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), V, 296; VII, 458; LXI, 167; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. Abdülhamîd Ahmed Hanefî), Kahire, ts., s. 124; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdül-Fettâh M. el-Hulv), Kahire

1412/1992, V, 333-334; İbn Kesîr, el-Bidâye (nşr. Ahmed Ebû Müslim v.dğr.), Beyrut 1405/1985, XII, 267; XIV, 99, 227; Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid, IV, 4; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 264, 265, 266, 267; II, 69; III, 208; IV, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 308, 309; Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi'l-ḥarâm, Göttingen 1274, s. 223-224; M. Abdürraûf el-Münâvî, et-Tevḳīf ʿalâ mühimmâti't-teʿârîf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1410/1990, s. 330; Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, III, 70-71; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 322, 323, 324-325; III, lv. 121, 122; F. E. Peters, The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places, Princeton 1996, lv. 22; M. İlyâs Abdülganî, Târîḫu'l-Mekkete'l-mükerreme, Medine 2001, s. 104, 109.

Nebi Bozkurt

MESCİD-i İBRÂHİM

(مسجد إبراهيم)

Filistin’in Halîl şehrinde bulunan, içinde Hz. İbrâhim ve İshak ile hanımlarının kabirlerinin yer aldığı mağara etrafında zamanla şekillenen ziyaret ve ibadet yeri

(bk. HALÎL).

MESCİD-i KIBLETEYN

(مسجد قبلتين)

Kıblenin Mescidi Aksâ'dan Kâbe'ye çevrilmesi sırasında Hz. Peygamber'in içinde namaz kıldırmakta olduğu cami.

Medine'nin kuzeybatısındaki Vebere harresinde ve Mescidi Nebevî'nin 5 km. uzağındadır. İlk adı, içinde bulunduğu kabile bölgesinden dolayı Benî Selime Mescidi iken Resûl-i Ekrem'in burada öğle veya ikindi namazını kıldırdığı sırada nâzil olan Bakara sûresinin 144. âyeti uyarınca kıblesini Kudüs'teki Mescidi Aksâ'dan Kâbe'ye çevirmesi üzerine (bk. KIBLE) "iki kıbleli mescid" anlamına gelen bugünkü adını almış, o tarihten sonra Hz. Peygamber'in unvanları arasına da "imâmü'l-kıbleteyn" eklenmiştir.

Ömer b. Abdülazîz, Medine valiliği sırasında Mescidi Kıbleteyn de dahil olmak üzere Resûlullah'ın namaz kıldığı bütün mescidleri yenilemiştir (İbn Şebbe, I, 74). Memlük Sultanı Kayıtbay zamanında Medine bina emini olan Şâhin el-Cemâlî 893 (1488) yılında Mescidi Kıbleteyn'in tavanını yeniletirken avlusunu da bir duvarla çevirtmiştir (Semhûdî, III, 842). Ömer b. Abdülazîz'den sonraki ilk ciddi imar Kanûnî Sultan Süleyman devrinde 950'de (1543-44) gerçekleşmiştir. Bu dönemde cami iki kıblesinde de yer alanı revaklarla birlikte 425 m²'lik bir alan kaplıyordu ve üzeri yine ahşap bir çatıyla örtülmüştü. 1073'te (1662) Medine'yi ziyaret eden Faslı âlim ve seyyah Ayyâşî'nin Mescidi Kıbleteyn'in, etrafında yapı bulunmayan, bağ ve bahçeler içerisinde mâmur bir cami olduğunu söylemesi (er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, I, 252) Kanûnî devrinde (1520-1566) yapılan yenilemenin henüz korunduğunu göstermektedir. İbrâhim Rifat Paşa, 1901 yılındaki Hicaz seyahati sırasında caminin harap vaziyette olduğunu bildirir (Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 413). En son 1987'de Suûdî hükümeti tarafından genişletilerek

tamir ettirilen Mescidi Kıbleteyn 3920 m²'lik alana sahip büyük bir camidir (Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, s. 287). Bu yenileme sırasında Kâbe kıblesine mihrap, Kudüs tarafına ise Bakara sûresinin 144. âyetiyle Türkçe, Farsça,

Urduca, İngilizce ve Fransızca meâlinin yazıldığı bir pano konulmuştu (pano daha sonra kaldırılmıştır). Tuğla kullanılarak yapılan bina tamamen granit kaplamadır ve kıble yönündeki iki köşesinde birer minare bulunmaktadır. Üzeri 8,7 m. çapında ve 8,18 m. yüksekliğinde iki kubbe ile örtülü olan harimin içi modern tarzda süsleme motifleriyle ve Türk hattatlarından Hasan Çelebi'nin yazdığı celî sülüs ve kûfî hatlarla bezenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 74, 77-78; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), I, 503, 571; Sehâvî, et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Medine 1979, I, 38, 41, 439; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, III, 840-842; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 252; R. F. Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah, London 1855, II, 44-45; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 944-946; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire, ts., I, 413-416; Sâlih Lem'î Mustafa, el-Medînetü'l-münevvere, Beyrut 1981, s. 199-202; Abdülkuddûs el-Ensârî, Âs̱ârü'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1985, s. 127-129; Abdülbâsit Bedr, et-Târîḫu'ş-şâmil li'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1993, I, 290; III, 290-292; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve'l-Medîne beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 362-363; M. Mâcid Abbas Hulûsî, ʿİmâretü'l-mesâcid, [baskı yeri yok] 1998, s. 312-314; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîḫu meʿâlimi'l-Medîneti'l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1419/1999, s. 138-141, 287-289; M. İlyas Abdülganî, el-Mesâcidü'l-es̱eriyye fi'l-Medîneti'n-nebeviyye, Medine 1424/2003, s. 184-197.

H. Ahmet Sezikli

MESCİD-i KUBÂ

(مسجد قباء)

Hz. Peygamber'in hicreti sırasında Medine'den önce son durağı olan Kubâ'da yapılan mescid.

İlk muhacirler, Resûl-i Ekrem daha Medine'ye gelmeden Kubâ'da Amr b. Avf oğullarına ait bir hurma kurutma yerini mescid haline getirmişlerdi. Ebû Huzeyfe'nin âzatlısı Sâlim burada bir grup muhacire Kudüs'e yönelerek namaz kıldırıyordu. Resûlullah Kubâ'ya ulaşınca burayı genişleterek Kubâ Mescidi'ni bina etti (İbn Sa'd, III, 87; IV, 311). Sâlim'in imamlık yaptığı kişiler arasında Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ebû Seleme el-Mahzûmî, Zeyd ve Âmir b. Rebîa'nın da sayılması (Buhârî, "Aḥkâm", 25), Hz. Peygamber ve Ebû Bekir'in burada kaldığı süre içinde veya bir süre daha onun bu göreve devam etmiş olduğunu göstermektedir. Mescidi Benî Amr b. Avf olarak da anılan (Müsned, II, 10; İbn Şebbe, I, 41) Mescidi Kubâ'nın arsasının kabilenin ileri gelenlerinden Külsûm b. Hidm'e ait olduğu ve Külsûm'ün arsayı mescid yapılması için bağışladığı rivayet edilir. Diğer bir rivayete göre ise mescidin arsası Leyya adında bir kadına ait harman yeriydi. Resûl-i Ekrem'i arsaya kıble yönünde bitişik evinde misafir eden kabilenin ileri gelenlerinden Sa'd b. Hayseme burada mescid yapılmasına öncülük etmiş olmalıdır. Çünkü rivayette mescid ona izâfe edilmektedir. Öte yandan münafıklar, "Leyya'nın merkebini bağladığı yerde mi secde edeceğiz?" diyerek bunu Dırâr Mescidi'ni yapmak için bahane saydılar (İbn Şebbe, I, 54-55). Taberânî'nin bir rivayetine göre Kubâlılar, Resûlullah'tan bir mescid yapmasını talep edince Hz. Peygamber orada bulunan sahâbeden birinin devesine binmesini istemiş, önce Hz. Ebû Bekir binmiş, deve kalkmamış, ardından Hz. Ömer binince deve yine kalkmamış, bu sırada Kubâ'ya ulaşmış olan Hz. Ali binince deve kalkıp yürümüş, Resûl-i Ekrem, Hz. Ali'ye devenin yularını serbest bırakmasını söylemiş ve mescidin onun etrafında dolaştığı arsaya yapılmasını istemiştir (el-Muʿcemü'l-kebîr, II, 246). Mescidin ortalarına isabet eden bir mekân daha sonraları "mebrekü'n-nâka" (devenin çöktüğü yer) olarak anılmıştır (Semhûdî, II, 23). Buhârî'nin ("Menâḳıbü'l-enṣâr", 45) bir rivayetine göre

Hz. Peygamber Kubâ’da on geceden fazla kalmış ve Mescidi Kubâ bu sırada yapılmıştır. Bu rivavet, İbn Sa‘d’ın Resûlullah’ın Kubâ’da on dört gece kaldığına dair rivayetine (eṭ-Ṭabaḳāt, I, 235) uygundur. Resûl-i Ekrem’in burada dört gün gibi çok kısa bir süre kaldığına dair rivayetler de vardır.

Mescidin ilk hali kare şeklinde bir düzlüğü çevreleyen dört duvardan ibaretti. Arsa hazırlandıktan sonra temele ilk taşı bizzat Hz. Peygamber koymuş, ardından sırasıyla Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğerlerinin taşlarını koymalarını istemiştir (Taberânî, II, 339). Bu uygulama devlet başkanlarının ilmî, dinî ve millî nitelikli yapıların temeline ilk harcı koyma geleneğinin başlangıcı olarak görülmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 301). Mescidi Kubâ yapılırken Resûl-i Ekrem’in bir işçi gibi çalıştığı, taşıdığı ağır taşları ellerinden alıp yardımcı olmak isteyenlere bir başkasına yardım etmelerini söylediği (Taberânî, XXIV, 317-318), Abdullah b. Revâha’nın, “Mescidin inşasına katılanlar, ayakta olsun oturarak olsun Kur’an okuyanlar, geceleri uykuyla geçirmeyenler kurtuluşa erdiler” diye şiirler okuduğu, her beytin son kelimesinin Resûlullah tarafından tekrarlandığı rivayet edilmektedir (İbn Şebbe, I, 52).

Hz. Peygamber, muhtemelen kıblenin Kâbe’ye çevrilmesinden (623) sonra Kubâ Mescidi’ni yeniden inşa etmiştir (Semhûdî, II, 16). Bu sırada ön duvar ve ona paralel dizilen yedi sütun üstüne bir tavan yapılmıştır. Mescidin güneyinde Külsûm b. Hidm ile Sa‘d b. Hayseme’nin evleri bulunmakta ve Sa‘d’ın evinden mescide bir kapı açılmaktaydı. Müslümanlar Resûl-i Ekrem’in misafir kaldığı bu evleri ziyaret eder, ardından Sa‘d’ın evinin tarafında bulunan kapıdan mescide geçip “el-üstüvânetü’l-muhalleka” denilen üçüncü sütunun doğu yanında onun namaz kıldığı yerde namaz kılarlardı. Daha sonra bu kapı kapatılıp mescidin batı duvarında bir kapı açılmıştır. Mescidin Ammâr b. Yâsir tarafından tamamlandığı ve bu sebeple onun İslâm’da ilk mescidi bina eden kişi olarak anıldığı söylenir (Nûreddin el-Halebî, II, 236).

Mescidi Kubâ, müslümanların hür ve güvenli bir ortamda yaptıkları umuma açık ilk mescid olması bakımından büyük önem taşımaktadır. Kur’an’da sözü edilen, “ilk günden takvâ üzerine kurulan mescidin” (et-Tevbe 9/108) Kubâ Mescidi olduğu kabul edilir. Ancak bu mescidin Mescidi Nebevî

olduğu da rivayet edilmektedir. Mescidde, “üssise âyeti” diye adlandırılan âyetin (et-Tevbe 9/108) nâzil olduğu mekân olarak kabul edilen yere sonradan bir mihrap yapılmıştır.

Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hadis kaynaklarında Mescidi Kubâ’nın faziletine dair bölümlere yer verilmiş, Hz. Peygamber’in Medine’de bulunduğu zamanlar cumartesi, bazan da pazartesi günleri ve ramazanın 17. günü Mescidi Kubâ’ya giderek namaz kıldığına dair rivayetler zikredilmiştir. Ayrıca onun mescidde sürdürülen öğretim faaliyetine nezaret ettiği, Kubâ’da namaz kılmayı umreyle eş değerde gördüğü rivayet edilmektedir (İbn Mâce, “İḳāmet”, 197; Tirmizî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 125). Hz. Ömer Mescidi Kubâ’yı ziyaret ettiğinde tozunu alır, buraya büyük hürmet gösterirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 4, 10, 57, 58, 155; III, 487; Buhârî, “Fażlü’ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve’l-Medîne”, 2, “Ṣalât”, 516, “Menâḳıbü’l-enṣâr”, 45, “Aḥkâm”, 25; Müslim, “Ḥac”, 515-522; İbn Mâce, “İḳāmet”, 197; Tirmizî, “Mevâḳītü’ṣ-ṣalât”, 125, “Ṣalât”, 242; Abdürrezzâk es-San‘ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A‘zamî), Beyrut 1403/1983, V, 133; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 235, 244, 245, 480; III, 84, 87; IV, 311; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 40, 41, 44-45, 47-50, 52, 54-55; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XI, 26, 27, 28, 29, 31; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî), II, 246, 339; XXIV, 317-318; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), V, 249; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1374/1955, I, 178 vd.; II, 16 vd.; Nûreddin el-Halebî, İnsânü’l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 236, 237, 238; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 301; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 834; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 10, 11, 12; Ahmed Sezikli, Hz. Peygamber Devrinde Nifak Hareketleri,

Ankara 1994, s. 159, 161; Nebi Bozkurt, “Kuba Mescidi”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, III, 397-398.

Hüseyin Algül

MİMARİ.

Mescidi Kubâ’nın ilk kuruluşundaki ölçüleri hakkında elde bilgi bulunmamaktadır. İbn Şebbe’nin verdiği ölçüler, Hz. Osman ile Velîd b. Abdülmelik zamanında gerçekleştirilen tevsî ve imar çalışmalarından sonraya aittir. Buna göre mescid kare şeklinde olup 66 × 66 zirâ ebadındadır. Abbâsîler devrinde zirâ 0,48 m. olarak kabul edildiğinde bu ölçüler yaklaşık 32 × 32 m. etmektedir. Bu dönemde mescidin kıble tarafı her birinde yedişerden toplam yirmi bir sütunun taşıdığı bir tavanla kaplıydı. Arka tarafta aynı şekilde yedişer sütunlu iki sıra, yanlarda da ikişer sütunlu birer revak bulunmaktaydı. Böylece mescidde otuz dokuz sütun yer almaktaydı. Bunların ortasında 50 × 26 zirâ (yaklaşık 24 × 12,5 m.) ebadında üstü açık bir orta sahanlık mevcuttu. Üç kapısı olan mescidin duvar yüksekliği 19 zirâ idi (yaklaşık 9 m.). Mescidin o zamanlar “savmaa” denilen, muhtemelen daha önce burada bulunan bir yüksek ev veya hisar (ütum) yerine inşa edilmiş 50 zirâ (yaklaşık 24 m.) yüksekliğinde bir minaresi 9 × 9 zirâ bir karış (yaklaşık 4,30 × 4,5 m.) ebadında bir zemine oturmaktaydı. Minarenin o dönem Emevî mimarisinin genel üslûbunu taşıdığı tahmin edilmektedir. Mescidde niteliği bilinmeyen on dört adet kandil koyma yeri vardı (Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 57).

Ömer b. Abdülazîz’in Medine valiliği sırasında (706-712) Mescidi Kubâ’nın duvarları yontma taş ve kireç kullanılarak yenilendi. Kurşun kaplı demir çubuklarla birbirine perçinlenmiş taşlardan oluşan sütunlar yapıldı. Üzeri değerli saç kerestesinden bir tavanla kapandı. Duvarlar kireç ve mozaiklerle süslendi. Muhtemelen Mescidi Nebevî’nin imarı için getirilen Bizanslı ustalar burada da çalıştılar. Mescid daha sonra birçok defa imar gördü. 435’te (1044) Şerîf Ebû Ya‘lâ Ahmed b. Hasan, 555’te (1160) Zengî Veziri Cemâleddin el-İsfahânî tarafından imar edildi. 593’te (1197) mescid hakkında bilgi veren İbnü’n-Neccâr’ın kaydettiği ölçüler İbn Şebbe’ninkine yakındır. İbnü’n-Neccâr, mescidin ebadının 68 × 68 zirâ, tavan yüksekliğinin de 20 zirâ olduğunu söylemektedir. Mescidin arka ve yan

revaklar dahil üstü kapalı kısmın tavanları aralarında 7'şer zirâ mesafe bulunan otuz dokuz sütun üzerine oturmaktadır. Duvarlarda sekizer pencere vardır. Kuzey duvarındaki pencerelerden sekizincisi burada yer alan minare sebebiyle kapalıdır (ed-Dürretü'ṣ-ṣemîne, s. 188). Mescidi Kubâ'nın imarına Memlükler de büyük ihtimam gösterdiler. 733'te (1333) Muhammed b. Kalavun'un yeniden inşa ettirdiği yapının tavanındaki eskiyen bölümler 840'ta (1436) el-Melikü'l-Eşref Barsbay tarafından yenilendi. 881'de (1476) Sultan Kayıtbay binada birtakım ıslah çalışmaları yaptırdı.

Medine ile ilgili müstakil bir eser telif eden Semhûdî (ö. 911/1506) Mescidi Kubâ'nın tarihi hakkında geniş bilgi vermektedir (Vefâʾü'l-vefâʾ, I, 178 vd.; II, 16 vd.). Onun kaydettiği ölçüler de İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî'nin ölçülerine yakındır. Semhûdî kıble duvarını 70, kuzey duvarını 68,5 zirâ olarak verir. Ancak derinlik için yazılan 79 zirâ muhtemelen bir istinsah hatası olup bu rakam 69 olmalıdır (Sâlih Lem'î Mustafa, s. 167).

Kanûnî Sultan Süleyman, 950'de (1543) Kubâ Mescidi'nin tavan ve minaresini yıktırıp yeniden inşa ettirdi. 1111'de (1699) mescidin eskiyen duvar ve minaresini yenileten II. Mustafa da Mebrekü'n-nâka üzerine dört direkli bir kubbe, mescidin dışına bir sebil ve abdest alma yerleri yaptırdı. Buradaki kumlukta su ihtiyacını karşılamak için derin kuyular kazdırdı. Önemli bir çalışma da 1829'da II. Mahmud zamanında gerçekleştirildi. Mescid 1985'te yenilenmek üzere tamamen yıkılmadan

önce batı duvarındaki kapının cephesinde Osmanlı tuğraları, mescide işaret bulunan âyetle birlikte (et-Tevbe 9/108) II. Mahmud'un bu tamiratına dair kitâbe yer almaktaydı. Kitâbenin başlarında, "İmâmü'l-müslimîn şâh-ı cihan Sultan Mahmud Han / Hilâfet zâtına muhtas kerâmet tab'ına mu'tad / İşitip işbu akdes mescidin vîrâneliğin derhal / Buyurdu hüsn-i i'mârıyla ehl-i Tayyibe'yi dilşâd ..." mısraları yer almaktaydı. Bu imar sırasında Mescidi Kubâ'nın duvarları yenilenmiş, üstü, düz ahşap tavan yerine sütunlar üzerinde kemerlere oturan ve basık yarım küre kubbelerden oluşan bir tavanla örtülmüştür. Planda arka kısımdaki çift sıra sütunlu revak tek sıraya düşürülmüş, böylece yapı İstanbul'daki selâtin camilerinin revaklı düzenine benzetilmeye çalışılmıştır. Sultan Abdülmecid de mescidde bazı ıslahat çalışmaları yaptırmıştır. Osmanlı dönemiyle ilgili son bilgileri İbrâhim Rifat

Paşa vermektedir. Onun kaydettiğine göre mescidin dış duvarı 40 × 40 m., tavan yüksekliği 6 metredir. Yıkılma tehlikesine karşı dış duvar payandalarla desteklenmektedir (Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, I, 397). 1968'de Suud Kralı Faysal arkadaki revaklara bir sıra ilâve etmiş, böylece kuzeybatı köşesinde yer alan minare batı duvarı içinde kalmıştır. Bu sırada kuzey duvarına kadınlar için özel bir giriş yapılmıştır.

Mescidi Kubâ 1985'te Kral Fehd döneminde tamamen yıkılıp kısa bir sürede yeni bir planla tekrar inşa edildi. Mescidin sahası eskisine göre beş kat genişletildi ve 10.000'den fazla insanın aynı anda ibadet edebileceği şekilde büyütüldü. Yeni planda önde yer alan kapalı kısımda 12 m. çapında altı büyük kubbe yer almaktadır. Bunlar ortada araları boş bırakılmış dörder kümeden oluşan on altı, yanlarda tek tek on altı olmak üzere toplam 36 kare destek ve ön duvarı birbirine bağlayan çifte kemerler üzerine oturtulmuştur. Önde bulunan üç büyük kubbe arkadakilerden, onların ortasında bulunan diğer ikisinden daha yüksek planlanarak önden bakıldığında simetrik olarak gittikçe yükselen bir görüntü oluşturulmaya çalışılmıştır. Altı büyük kubbenin iki yanında dörderden sekiz küçük kubbe mevcuttur. Renkli mermerlerden geometrik desenlerle kaplanmış avlunun üç tarafında 6 m. çapında elli altı küçük kubbenin örttüğü revaklar yer alır. Avlunun ortasına gerektiğinde açılabilen elyaftan modern dev bir çadır yapılmış, böylece cuma namazlarında güneşin sıcağından korunan avludan da faydalanılması sağlanmıştır. Mescidin avlusuna iki yanda ikişer, kuzey duvarında bir taçkapıdan girilir. Avlu ile ana yapı arasında duvar yoktur. Ortada büyük kubbeye uygun geniş bir kemerle iki yanda daha dar birer kemerli açıklık bulunmaktadır. Dikdörtgen planlı yapının dört köşesinde 47 m. yükseklikte birer minare yapılmıştır. Kare kaideler üzerine oturan ve üçgenlerle sekizgene dönüşen minarelerin gövdesi iki şerefe arası ile silindirik petek kısımlarında gittikçe incelir. Son inşaat esnasında mescidde kullanılan mermerler Türkiye'den götürülmüştür. Yapıda yaklaşık 1400 metreyi bulan kuşak yazılarını (~ 1200 m. kûfi, ~ 200 m. kadarı celî sülüs) Hattat Hasan Çelebi yazmış, kalem işi süslümeleri de Mustafa Çelebi yapmıştır. Mescid, sosyal tesislerden oluşan müştemilâtıyla beraber bugün 13,5 dönüm kadar bir alana yayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Şebbe, Târîẖu’l-Medîneti’l-münevvere, I, 57; İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî, ed-Dürretü’s̱-s̱emîne fî târîẖi’l-Medîne (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1416/1995, s. 187, 188; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâʾ bi-aẖbâri dâri’l-Muṣṭafâ, Kahire 1326, I, 178 vd.; II, 16 vd.; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, 911 vd.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 394 vd.; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, II, 834; Köksal, İslâm Tarihi (Medine), I, 10, 11, 12; Sâlih Lem‘î Mustafa, el-Medînetü’l-münevvere, Beyrut 1981, s. 163 vd.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 301; M. Mâcid Abbas Hulûsî, ʿİmâretü’l-mesâcid, [baskı yeri yok] 1998, s. 321 vd.; Mihr Ali Süleyman, Kutlu Şehir Medîne-i Münevvere, İzmir 2002, s. 171 vd.; M. İlyâs Abdülganî, el-Mesâcidü’l-es̱eriyye fi’l-Medîneti’l-münevvere, Medine 2003, s. 25 vd.; Nebi Bozkurt, “Kuba Mescidi”, Şamil İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1991, III, 397-398.

Nebi Bozkurt

MESCİD-i NEBEVÎ

(المسجد النبوي)

Medine'de içerisinde Hz. Peygamber'in kabrinin de bulunduğu mescid.

İslâm tarihinde bir dönüm noktası olan Resûl-i Ekrem'in Mekke'den Medine'ye hicretinden sonra gerçekleştirilen ilk faaliyetlerden biri Mescidi Nebevî'nin (Mescidi Nebî) inşasıdır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından yaptırılan iki mescidden biri olan (diğeri Kubâ), Mescidi Nebevî onun Medine'deki bütün faaliyetlerinin merkezinde yer almış ve fonksiyonları bakımından sonraki dönemde kurulan camilere örnek teşkil etmiştir. Mescidi Nebevî'nin adı Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan geçmemekle birlikte "ilk günden takvâ üzerine kurulan mescid" ifadesiyle (et-Tevbe 9/108) Mescidi Nebevî veya Mescidi Kubâ'nın kastedildiği rivayet edilmektedir (Müsned, III, 91; Müslim, "Ḥac", 514; Belâzürî, Fütûh, s. 4; Taberî, Câmiʿu'l-beyân, XI, 26-28). İbn Kesîr, Mescidi Nebevî'nin âyette sözü edilen sıfata daha lâyık olduğunu belirtir (el-Bidâye, III, 218). İslâm âlimlerinin çoğuna göre Mescidi Nebevî fazilet bakımından Mescidi Harâm'dan sonra gelir. İmam Mâlik başta olmak üzere bazı âlimlere göre ise Resûlullah buraya defnedildiğinden Mescidi Nebevî daha faziletlidir (Nevevî, IX, 163, 164). Mekke'deki

Mescidi Harâm gibi Mescidi Nebevî ve Kudüs'teki Mescidi Aksâ için de Harem-i şerif tabiri kullanılır.

Akabe'de Hz. Peygamber'e ilk biat eden Es'ad b. Zürâre, hicretten önce Medine'de bir hurma kurutma yerinin etrafını duvarla çevirerek mescid haline getirmişti (İbn Sa'd, III, 457). Resûl-i Ekrem 12 Rebîülevvel (24 Eylül 622) Cuma günü Medine'ye girdiğinde kendisini davet edenleri kırmamak için devesi Kasvâ'nın salıverilmesini ve onun çöktüğü yere en yakın evde konaklayacağını söyledi. Hz. Peygamber'in bu sırada Hz. Nûh'a öğretilen, "Rabbim! Beni mübarek bir menzile kondur. Şüphesiz konaklatanların en hayırlısı sensin" duasını (el-Mü'minûn 23/29) tekrarladığı rivayet edilir (Semhûdî, I, 322). Kasvâ'nın Mâlik b. Neccâr

oğullarının evlerinin önünde hurma kurutulan bir düzlükte çökmesi üzerine Resûlullah buraya en yakın evin sahibi Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye misafir oldu. Resûl-i Ekrem, Es'ad b. Zürâre, Muâz b. Afrâ ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'den birinin himayesinde bulunduğu nakledilen Sehl ve Süheyl adlarında iki yetim çocuğa ait olan bu arsayı mescid yapmak üzere sahiplerinden 10 dinar karşılığında satın aldı (Buhârî, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45; Belâzürî, Fütûh, s. 6). Sahiplerinin arsayı mescid için bağışladıkları rivayeti de vardır (Buhârî, "Veṣâyâ", 30; Taberî, Târîḫ, II, 397). Bu engebeli ve çalılık alanın (Taberî, Târîḫ, II, 396-397) zemin düzenlenmesi yapıldıktan sonra yaklaşık 3 arşın derinliğindeki temeline ilk taşı Hz. Peygamber koydu. Rebîülevvel ayında (Eylül 622) inşasına başlanan Mescidi Nebevî, kendisi de ashapla birlikte çalışan Resûl-i Ekrem başta olmak üzere özellikle Talk b. Ali, Ammâr b. Yâsir gibi sahâbîlerin öncülüğünde şevval ayında (Nisan 623) tamamlandı. Mescidin inşası, Resûlullah'ın güzel sözleri ve şiirlerle teşvik edilen ensar ve muhacirlerin kaynaşması için iyi bir fırsat olmuştu (Abdürrezzâk es-San'ânî, V, 396-397; İbn Sa'd, I, 185-186). İlk bina, taş temel üzerine tek sıra kerpiçten, bir adam boyu kadar yükseklikteki çevre duvarı ile kuşatılarak üstü açık biçimde 60 × 70 zirâlık bir alana (1022 m²) yapıldı (Semhûdî, I, 334). Mescidin ilk yapısı ve sonraki ilâvelerle ilgili olarak kaynaklarda zikredilen ayrı ölçüler, esas alınan zirâın (arşın) ve metrik karşılığının farklılığından kaynaklanmış olmalıdır. Kıblesi bizzat Hz. Peygamber tarafından Kudüs'e yönelik olarak yapılan ve üç kapısı bulunan mescidin doğu duvarının güney kısmına Resûl-i Ekrem'in hanımları Hz. Âişe ve Sevde için iki adet odahücre yapıldı. Daha sonra sayıları dokuza çıkan bu odaların bir kapısı mescide açılıyordu. Kıble hicretten on altı veya on yedi ay sonra Kudüs'ten Mekke'deki Kâbe'ye çevrilince güneyde bulunan yeni kıble tarafına gelen kapı kapatılarak kuzey duvarında yeni bir kapı açıldı. Basit ve sade, ancak son derece fonksiyonel olan Mescidi Nebevî müslümanların sayısının artmasıyla ihtiyaca cevap veremeyince 7. yılda (628) Hayber dönüşü yeni ilâvelerle genişletildi. Hz. Osman, Resûlullah'ın teşvikiyle Mescidi Nebevî'ye bitişik bazı yerleri buraya dahil etmek amacıyla satın aldı (Müsned, I, 70; Tirmizî, "Menâḳıb", 19; Dârekutnî, IV, 195; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, VI, 167; Taberânî, I, 196). Bu dönemde Mescidi Nebevî, kıble tarafı hariç üç tarafından genişletilerek 100 × 100 zirâ (yaklaşık 2433 m²) ebadında kare planlı bir hale getirildi (Semhûdî, I, 336, 338, 341). Duvarları taş temel üzerine "semît" adı verilen tek sıra kerpiç,

üzerine “saîde” denilen kerpiçlerin yön değiştirdiği veya bir tam, bir yarım kerpiçten meydana gelen çift sıra, son olarak da erkekli dişili çift sıra olmak üzere üç farklı şekilde örüldü. Son aşamada duvar kalınlığı 1,5 zirâa (74 cm.), yüksekliği de 7 zirâa (3,45 m.) ulaştı. Başlangıçta üstü örtülmeyen Mescidi Nebevî’nin kıble tarafında Hz. Peygamber’in namaz kıldırdığı yere yağmur ve güneşten korunmak için hurma kütüğünden altı direk üzerinde bir sundurma yapıldı. Kıble Kâbe’ye çevrilince bu sundurma kısmen korunarak Suffe ehlinin barındığı bir yer oldu. Mescidin güney duvarına paralel dokuzar adet hurma kütüğünün üç sıra halinde dizilip ahşap sütunlar üzerine oturtulduğu bir çatı yapıldı. Araları 9 zirâ (4,44 m.) olan sütunlar, hurma ağacından kirişlerle birbirine bağlanıp yanlamasına hurma dalı ve yaprakları, izhir ve semer otlarıyla örtülerek toprakla kapatıldı. Çok sade biçimde yapılan tavan gölgelenmeyi sağlıyor, ancak yağmurdan korunmayı temin etmiyordu (Abdürrezzâk es-San‘anî, IV, 248-249; Müslim, “Ṣıyâm”, 215-216; Ebû Dâvûd, “Ṣalât”, 15).

Mescidi Nebevî, Hz. Ebû Bekir döneminde herhangi bir değişikliğe uğramadı. Ancak Medine’nin nüfusunun giderek artması mescidin genişletilmesi ihtiyacını doğurdu. Hz. Ömer, 17 (638) yılında çevredeki bazı evleri mescide dahil etmek için istimlâk etti; kuzey duvarı biraz geriye çekildi ve ön duvar mevcut sütunların aralığı kadar ileri alınarak yanlara üçer, batı tarafında ön duvara dik ikişer sütun ilâve edildi. Çevre duvarı yükseltilen ve tavan yüksekliği 11 zirâ (5,43 m.) olan, kapı sayısı altıya çıkarılan Mescidi Nebevî’nin boyutları kuzeyden güneye 140 zirâa, doğudan batıya 120 zirâa (4088 m²) ulaştı. Zemini Akīk vadisinden getirilen küçük taşlarla kaplandı, ilk safların bulunduğu bölüm keçe ile döşendi.

Hz. Osman döneminde Mescidi Nebevî genişletilerek yeniden inşa edildi. Bunun için kendi malından 10.000 dirhem harcayan Hz. Osman (Belâzürî, Ensâb, VI, 150), Tâif’teki arsasını Osman b. Ebü’l-Âs’a ait olan Medine’deki bir evle değişerek evi mescide dahil etti. Mescidi Nebevî’nin Resûl-i Ekrem zamanındaki şekliyle kalması gerektiği yolundaki eleştirileri de “dünyada bir mescid yapan için Allah Teâlâ’nın cennette bir köşk bina edeceği” meâlindeki hadisi (Buhârî, “Ṣalât”, 65) hatırlatarak önlemeye çalıştı. 29 yılının Rebîülevvelinde (Kasım 649) başlayıp 30. yılın Muharreminde (Eylül 650) tamamlanan çalışmalar sonunda mescidin

boyutları 170 × 130 (5378 m²) veya 160 × 130 zirâa (5061,5 m²) ulaştı (İbn İshak el-Harbî, s. 363-364; Taberî, Târîḫ, IV, 267). Binanın yapımında yontma taş ve kireç kullanıldı, her sırada bulunan aynı ebatta hazırlanmış tezyinatlı taşlardan oluşan sütunların sayısı on ikiye çıkarıldı.

Mescidi Nebevî, bu tarihten Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik zamanına kadar herhangi bir değişikliğe uğramadı. Velîd, 87 (706) veya 88 (707) yılında Medine Valisi Ömer b. Abdülazîz'den Mescidi Nebevî'yi genişletmesini, Hz. Peygamber döneminden kaldığı için yıkılmasına izin verilmeyen hücrelerle çevredeki evleri istimlâk edip mescide dahil etmesini istedi. Mescidi Nebevî'nin inşası için yapılan istimlâk faaliyetleri esnasında bazı problemler yaşanmış, özellikle Hz. Peygamber'in hanımlarına ait hücrelerin yıkılması Medineliler'i çok üzmüştür. Velîd'in Bizans imparatoruna mektup yazarak Mescidi Nebevî'nin imarı için özel ustalar istediği, onun da 100.000 miskal altın, 40 yük mozaik ve 100 ustayı Medine'ye gönderdiği rivayet edilir (Belâzürî, Ensâb, VIII, 72; İbn İshak el-Harbî, s. 365; Taberî, Târîḫ, VI, 456). Bizans hükümdarı tarafından yollanan usta ve malzemelerin aynı yıllarda yaptırılan Emeviyye Camii için kullanıldığı veya ancak bir kısmının Medine'ye ulaştığı tahmin edilmektedir (Küçükaşcı, s. 225-226). Velîd, mescidin 200 × 200 zirâ ebadında kare planlı olarak yapılmasını istediyse de bu gerçekleşmedi. Üç tarafından genişletilen mescid

kuzey duvarı 135 zirâ (66,6 m.), güney duvarı 167,5 zirâ (82,63 m.), batı duvarı 200 zirâ (98,66 m.) olmak üzere yaklaşık 7500 m²'lik bir alana ulaştı, bütün duvarlarda kesme taş kullanıldı (Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, s. 328). Hücre-i saâdetin Mescidi Nebevî'nin içerisine alındığı bu genişletmede minare, niş tarzı mihrap ve şerefe, üç yeni unsur olarak eklendi. Ayrıca kıble duvarına celî kûfî hatla Şems sûresi veya Şems sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan kısmının yazıldığı rivayet edilir. Ömer b. Abdülazîz'in öncülüğünde gerçekleştirilen bu imar faaliyetlerinin teknik ve malî işlerinin denetim ve uygulaması Sâlih b. Keysân tarafından üstlenildi, 91 (710) yılında tamamlanan çalışmalar bir kitâbe ile kayıt altına alındı.

Abbâsî halifelerinden Mehdî-Billâh, 160'ta (777) Medine'ye geldiğinde Mescidi Nebevî'nin yetersiz kaldığını görüp genişletmeye karar verdi. 161

(777-78) veya 162 (778-79) yılında başlayan faaliyetler 165’te (781-82) tamamlandı. Sadece kuzey yönünde genişletilerek yaklaşık 9309 m^2’ye ulaşan mesciddeki sütun sayısı 290’a ulaştı. Süslemesine özel bir önem verilen kıble duvarının alt kısmı mermer kaplandı. Üst tarafı ise uzaktan mozaik gibi görünen altın parçalarıyla, doğu ve batı duvarlarının avluya dönük yüzleri renkli dekoratif oymalarla süslendi. Hârûnürreşîd, Me’mûn, Mütevekkil-Alellah, Mu‘tazıd-Billâh dönemlerinde de Mescidi Nebevî’nin bazı bölümlerinde onarım ve değişiklikler yapıldı. 460 (1068) ve 515 (1121) yıllarında Medine’nin çevresinde meydana gelen depremlerden zarar gören Mescidi Nebevî kısa sürede onarıldı (İbn Kesîr, XII, 102, 201). 1 Ramazan 654’te (22 Eylül 1256) Mescidi Nebevî’de çıkan yangının büyük tahribata yol açması üzerine Halife Müsta‘sım-Billâh, Irak hac kafilesiyle malzeme ve eleman gönderip imar faaliyetlerini başlattı. Ancak Hülâgû’nun Bağdat’ı işgal ederek Abbâsî hânedanına son vermesi çalışmaların yarıda kalmasına sebep oldu.

Abbâsîler’den sonra Mescidi Nebevî’nin bakımını üstlenen Memlükler’den Sultan el-Melikü’l-Mansûr Nûreddin Ali, yarım kalan faaliyetleri Yemen Hükümdarı el-Melikü’l-Muzaffer Şemseddin Yûsuf’un katkısıyla yeniden başlattı. Dört ana kapının bulunduğu ön tarafın imarı Memlük Sultanı Kutuz zamanında (1259-1260) tamamlandı. Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır’da yeniden kuran I. Baybars tarafından sürdürülen çalışmalar 668’de (1269-70) bitirildi. Memlük Sultanı Kalavun devrinde Hz. Peygamber’in kabri üzerine ilk defa ahşap bir kubbe inşa edildi. Mescidi Nebevî, Sultan Kayıtbay dönemine kadar herhangi bir değişikliğe uğramadı. Kayıtbay hücre-i saâdetin kubbesini yenileyerek mescidde bazı düzenlemeler yaptı (881/1476). 13 Ramazan 886’da (5 Kasım 1481) güneydoğu köşesindeki minareye düşen bir yıldırım sebebiyle çıkan yangında hücre-i saâdeti örten iç kubbe hariç iki tavan, minber ve maksûre yandı; sütunların büyük bölümü zarar gördü. Mescidin yenilenmesi ve tezyinatı 888’de (1483) tamamlandı. Bazı ince işler ve çevre düzenlemeleri ertesi yıl bitirildi. Kayıtbay’ın bu imarının ardından Mescidi Nebevî’nin alanı 9429 m^2’ye ulaştı (Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, s. 329). Hücre-i saâdetin kubbesinin yerine daha büyük bir kubbe ve mescidin Bâbüsselâm tarafına iki kubbe yapıldı. Batı duvarına bitişik Bâbüsselâm ile Bâbürrahme arasında bir medrese ve ribât inşa edildi.

Hicaz'a hâkim olduktan sonra "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını kullanmaya başlayan Osmanlı padişahları, Medine'ye özel bir önem vererek şehrin ve Mescidi Nebevî'nin imarı için çeşitli faaliyetlerde bulundular. Medine Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Mescidi Nebevî'de ilk imar faaliyeti Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleştirildi. 938'de (1531-32) İstanbul'dan gönderilen mühendis ve ustalar hücre-i saâdetin batı duvarı başta olmak üzere Mescidi Nebevî'de bazı onarım ve yenileme çalışmaları yaptılar. Masrafları Mısır hazinesinden karşılanan bu çalışmalar 947'de (1540) tamamlandı. Ardından Sultan II. Selim, III. Murad, III. Mehmed, I. Ahmed, IV. Murad, IV. Mehmed, II. Mustafa, III. Ahmed, I. Mahmud, III. Osman, I. Abdülhamid ve III. Selim zamanlarında Mescidi Nebevî'de bazı tamirat ve yenilikler gerçekleştirilerek buraya çeşitli hediyeler gönderildi.

Haremeyn işlerine büyük önem veren II. Mahmud'un emriyle 1813'te Mescidi Nebevî'de tamirat ve düzenlemeler için hazırlıklar başladı. Gerekli insan gücü ve malzeme İstanbul ve Mısır'dan Medine'ye ulaştırıldı. 1817'de başlayan ve 1837'de

tamamlanan faaliyetlerle Mescidi Nebevî'nin kıble, kuzey ve doğu tarafına üç, batı tarafına dört sütun ilâve edildi. Sultan Kayıtbay tarafından hücre-i saâdetin üzerine yaptırılan ve "kubbetü'l-hücre" veya "kubbetü'n-nûr" diye anılan kubbenin yerine taştan yeni bir kubbe yapıldı, üstü de kurşunla kaplanarak yeşile boyandı. Günümüze kadar gelen ve Mescidi Nebevî'nin simgesi olan bu kubbe renginden dolayı "Kubbetü'l-hadrâ" adıyla anılmaktadır.

Osmanlılar döneminde Mescidi Nebevî'de en büyük imar faaliyeti Sultan Abdülmecid zamanında gerçekleştirildi. Medine şeyhülharemi Dâvud Paşa'nın Mescidi Nebevî'nin yaklaşık dört asırlık bir süreden beri tam bir imardan geçmediği şeklindeki mektubu üzerine bir rapor hazırlatan Abdülmecid, 1266 yılı başında (1849 sonları) mescidi yeniden inşa etmeye karar vererek Mühendis lakabıyla anılan mimar Abdülhalim Efendi'yi bu amaçla oluşturulan inşa heyetinin başına getirdi. Sarayda düzenlediği hat yarışmasında birinci olan Abdullah Zühdü Efendi'yi Mescidi Nebevî'nin yazılarını yazmakla görevlendirdi. Abdülhalim Efendi ve beraberindekiler 10 Şevval 1266'da (19 Ağustos 1850) Medine'ye ulaşıp çalışmalara başladılar (BA, İrâde-Dâhiliye, nr. 219/12892). Sultan Abdülmecid,

Mescidi Nebevî’yi dört sütun üzerinde tek kubbeli olarak yaptırmak istemiş, ancak Ravza-i Mutahhara’daki korunması gereken sütunlar ve Mescidi Nebevî’nin özel durumu sebebiyle bundan vazgeçmek zorunda kalmıştır (M. Hezzâʿ eş-Şehrî, el-Mescidü’n-nebevî fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, s. 101). Abdülhalim Efendi’nin aynı yılın hac mevsiminde Mekke’de vefatı üzerine yerine Mehmed Râif Paşa tayin edildi. 1267’de (1851) başlayan çalışmalar şeyhülharem ve bina emininin öncülüğünde şehir âyan ve eşrafının katılımıyla 1277 (1861) yılında bitirildi. Tamamı yenilenen Mescidi Nebevî’nin ebadı kıble duvarı 86,25 m., kuzey duvarı 66 m., kuzeyden güneye uzanan duvarı 116,25 m. olmak üzere 10.939 m²’ye ulaştı (Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, s. 338). Mescidin ön kısmında ve avlu etrafındaki revaklarda toplam 327 sütun bulunuyordu (İbrâhim Rifat Paşa, I, 448). Kıble tarafındaki revakların sayısı on ikiye çıkarıldı. Kuzey, doğu ve batı revakları genişletilerek kuzey ve doğu taraflarına ikişer, batı tarafına üçer adet revak konuldu. Beş kapısı olan Mescidi Nebevî’nin zemini mermer döşendi. Taş rengine benzer bir şekilde boyanan sütunların başlıkları altınla süslendi ve sütunlar üzengiler üzerinde birleşen kirişlerle birbirine bağlandı. Abdullah Zühdü, üç yıl süren bir çalışmadan sonra Mescidi Nebevî’nin kubbe kasnaklarını, duvarlarını, kapılarını, mihrap ve sütunlarını kuşak halinde celî sülüs tarzında âyetler, hadisler, Hz. Peygamber’in ve mescidinin adları ve sıfatlarıyla tezyin etti. Mescidi Nebevî’nin Resûl-i Ekrem dönemindeki bölümünün tezyinatına ayrı bir önem verildi, buradaki sütun başlıklarının altına aylama askı (askı çelenk), gövde kısımlarına yaprak veya çiçek çelenkleri içinde yazılar hakkedildi. Mescidin kıble duvarında Osmanlı çinileri arasında, doğu ve batı duvarlarında uzun celî sülüs yazılar yazıldı. Çalışmalar için İstanbul ve Mısır’dan gönderilen malzeme hariç 700.000 mecidiye harcanmıştır.

Suûdîler döneminde 1949’da başlayıp 1955’te tamamlanan ilk genişletme sırasında Mescidi Nebevî 16.326 m²’lik alana ulaştı. 22 Ekim 1955’te bazı İslâm devlet başkanlarının da katıldığı açılış töreni yapıldı. Bina planlanırken Abdülmecid devrinde gerçekleştirilen imarla uyumlu olmasına dikkat edildi ve daha önceki planlamalardan kaynaklanan zâviye bozukluğu giderilerek çift avlulu bir bölüm inşa edildi, ayrıca bir iç avlu oluşturuldu. Dış duvarlar önde de bütünlük arzedecek şekilde yenilendi. Bâbüsselâm ve Bâbürrahme’ye Osmanlı tuğra ve kitâbelerinin üstünden sivri kemerli birer taçkapı, aralarına çifte sütunlar üstünde beş yüksek kemer yapıldı. Mescidin

kıble tarafındaki revaklar dışında kalan kısmı yıkılıp yenilendi. Mescidin içerisinde birbirine kemerle bağlanan 232 direğin üzeri 12,55 m. yüksekliği olan kare planlı ahşap bir tavanla kapatıldı. 1973'te mescidin batı tarafında namaz kılmak için 35.000 m^2'lik gölgelik bir alan oluşturuldu. Bir süre sonra buna 43.000 m^2'lik bir ilâve daha yapıldı.

Mescidi Nebevî'nin tarihinde en büyük genişletme ve imar faaliyeti 1984-1994 yılları arasında gerçekleştirildi. Mevcut yapıyı doğu, batı ve kuzeyden kuşatan 82.000 m^2'lik bu ilâveyle, mescidin alanı 98.326 m^2'ye ulaştı. Mescidin damında namaz kılınabilecek 67.000 m^2'lik kısımla birlikte toplam alan 165.326 m^2 oldu. Mescidi kuşatan, mermerle döşeli avlu 235.000 m^2 olup bununla birlikte Mescidi Nebevî aynı anda 650.000 kişinin ibadet edebileceği 400.000 m^2'lik bir alana ulaştı. Minarelerin sayısı ona çıkarıldı ve mescidin bodrum kısmı garaj olarak

tasarlandı. Yeni genişletmede doksan beş kareye bölünen alan önceki yapıyı güney hariç üç yönden çevrelemekte, kare alanlar kuzeyden güneye doğru sağ sol ve arkada beşer olmak üzere on beş sıra, doğudan batıya doğru ise arkadaki üç, diğerleri sekizer sıra oluşturmaktadır. Bu alanların yirmi yedisi sabit raylar üzerinde hareket edip hava şartlarına göre açılıp kapanabilen kubbeli çatılar olarak planlanmıştır. Bunlardan her biri 18 × 18 m. ebadında olup 324 m^2'lik bir alanı kaplamaktadır. Yerden yükseklikleri 16,65 m., yarıçapları 7,35 m. olan kubbeler hendesî ve arabesk ahşap kabartma üzerine altınla tezyin edilmiştir. Son genişletmede eski haliyle bırakılan ve çok sayıda kubbeyi taşıyan sütunlardan Ravza-i Mutahhara bölümünde yer alanların tezyinatı diğerlerinden farklıdır. Sütun başlıkları hurma yapraklarıyla süslenmiş olup yapraklar köşelerde kıvrılarak iyonik bir karakter kazanmıştır. Ancak bu bölümdeki bütün başlıklar aynı stilde değildir.

Mescidi Nebevî'nin Bölümleri. Hücre-i Saâdet. Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'nin odasına defnedilmesinden sonra burası hücre-i saâdet adıyla anılmaya başlanmıştır. Hz. Ömer ve Hz. Osman, Mescidi Nebevî'yi genişletirken hücre-i saâdeti ve diğer odaları olduğu gibi bırakmışlardı. Hücre-i saâdetin dışındaki diğer odalar Velîd zamanındaki genişletmede mescide dahil edilmiştir. Mescidi Nebevî ile ilgili bütün onarım faaliyetlerinde hücre-i saâdete öncelik verilmiş, burası, Hz. Peygamber'in

minberinin bulunduğu yerle bütünleşerek mescidin en önemli bölümü haline gelmiştir (bk. HÜCRE-i SAÂDET; RAVZA-i MUTAHHARA).

Minber. Resûl-i Ekrem'in Mescidi Nebevî'de cemaate hitap ederken dayanması için hurma ağacından bir kütük konulmuş, cemaatin Hz. Peygamber'in yüzünü görememesi ve sesini işitememesi üzerine 7 (628) veya 8. (629) yılda ılgın ağacından 50 cm. eninde 1,25 m. uzunlukta, 1 m. yükseklikte, arkasında üç sütunu bulunan üç basamaklı ilk minber yapılmıştır. İlk halifeler Resûl-i Ekrem'e saygılarından dolayı üçüncü basamağı kullanmamışlardı ve bu basamak bir tahta parçasıyla kapatılmıştı (İbn Abdürabbih, VII, 289; İbn Cübeyr, s. 146). Resûlullah'ın minberin yapılmasından önce dayandığı hurma kütüğü İslâm'ın ilk yıllarından itibaren Übey b. Kâ'b tarafından muhafaza edilmişti (İbn Mâce, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 199). Öte yandan Hz. Peygamber'e dair şiirlerini okuması için Hassân b. Sâbit'e Mescidi Nebevî'de bir minber tahsis ettiği kaydedilmektedir. Hz. Osman zamanında Resûl-i Ekrem'in minberinin üzerine bir kubbe yapılarak kumaşla örtülmüş ve basamakları abanoz ağacıyla kaplanmıştır. Muâviye b. Ebû Süfyân devrinde minbere altı basamak ilâve edilmiştir. Bu ilk minber 654 (1256) yılındaki bir yangında yanınca yerine Yemen Hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Şemseddin tarafından gönderilen minber konulmuş (656/1258), ardından bu minber Memlük Sultanı I. Baybars tarafından yenilenmiştir (666/1268). Memlük Sultanı Berkuk'un 797'de (1395) gönderdiği minberi 820'de (1417) Memlük Sultanı Şeyh el-Mahmûdî değiştirmiştir. Bu minber 886'daki (1481) Mescidi Nebevî yangınında hasar görerek kullanılamaz duruma gelince Medineliler tuğla ve alçıdan yeni bir minber yaptırmış, bu minber, Kayıtbay tarafından 888'de (1483) gönderilen mermer minberin Mescidi Nebevî'ye konulmasına kadar kullanılmıştır. Kayıtbay'ın minberi daha sonra Mescidi Kubâ'ya taşınarak yerine III. Murad'ın yolladığı mermer minber konulmuştur (998/1590). Osmanlı selâtin camilerinde benzerleri görülen, üzerinde zarif altın tezyinatlı kubbenin yer aldığı, yaklaşık 7 m. yüksekliğindeki bu minber süsleme ve tezyinat bakımından bir şaheser olup halen Hz. Peygamber'in mihrabının sağında ve minberinin yerinde durmaktadır.

Mihrap. Başlangıçta Mescidi Nebevî'nin bir mihrabı yoktu. Hz. Peygamber'in namaz kıldırdığı yer belliydi. Ömer b. Abdülazîz, Mescidi

Nebevî'yi imar ederken ön duvara oyulmuş niş tarzında bir mihrap ilâve etmiş, bu mihrap daha sonra Resûl-i Ekrem'in mihrabı olarak tanınmıştır. Velîd b. Abdülmelik ve Mehdî-Billâh dönemlerinde yapılan düzenlemelerde mihraba giden revakın tezyinatına özel bir önem verilmiş, çok dengeli çizgiler taşıyan, sağında imamın girmesi için bir kapısı bulunan mihrabın üstü altın tezyinatlı bir kubbe ile örtülmüştür (İbn Abdürabbih, VII, 288-289). Memlük Sultanı Kayıtbay'ın, 888'de (1483) siyah-beyaz ve renkli mermerden yeniletip madalyon ve şerit halinde celî sülüs yazılar ve geometrik motiflerle süslettiği mihrap yüzyıllar boyunca kullanılmış, 1984'te ise tamamen yenilenmiştir. Mescidi Nebevî'de Resûl-i Ekrem'in mihrabından başka mihraplar da vardır. Hz. Osman, mescidde zemini yükseltilerek çevresi kuşatılan ve "maksûre" adı verilen bir yer yaptırmış ve burada namaz kılmayı âdet edinmiştir. Ömer b. Abdülazîz, Mescidi Nebevî'yi imar ederken bu maksûrenin yerine niş tarzında bir mihrap yaptırınca burası Hz. Osman'ın mihrabı olarak anılmaya başlanmıştır. Maksûrenin kuzeyinde Hz. Peygamber'in gece namazı kıldığı yerdeki "mihrâbü't-teheccüd" olarak tanınan mihrap Kayıtbay ve Abdülmecid devirlerinde yenilenmiştir. Mushaf konulan ahşap dolabı dışında bugün de mevcut olan bu mihrabın üzerinde altın süslemeler ve teheccüd âyetleri yazılıdır. Mihrâbü't-teheccüdün önünde ve hücre-i saâdetin arkasında maksûre içinde Resûl-i Ekrem'in mihrabına benzer şekilde tezyin edilmiş olan Hz. Fâtıma'nın mihrabı bulunuyordu. Mescidi Nebevî'de farklı mezhepler için ayrı ayrı mihraplar konulmuştur. Bunların en meşhuru, Memlük Sultanı el-Melikü'l-Eşref İnal'ın 861'de (1457) koydurduğu Hanefî mihrabıdır (Sehâvî, II, 267). 938'de (1531-32) Kanûnî Sultan Süleyman tarafından beyaz ve siyah mermerden yaptırılarak tezyin edilen ve üslûbu Kayıtbay mihrabına benzeyen bu mihrap Süleymâniye adıyla meşhur olmuştur. Memlük ve Osmanlı dönemlerindeki mihrapların kademeli girift kemerinde ve köşelerindeki mermer kaplamalarda ince bir işçilik göze çarpmakta, üzerlerinde kıbleyle ilgili âyetler yer almaktadır.

Mahfil. Mescidi Nebevî'ye ilk mahfili (maksûre) Hz. Ömer'in namaz kıldırırken şehid edilmesini dikkate alan Hz. Osman yaptırmıştır. Mescidi Nebevî'de Resûl-i Ekrem'in minberinin kuzeyinde Bilâl-i Habeşî'nin müezzinlik yaptığı yerde bulunan müezzin mahfili "makberiyye" adıyla meşhur olmuştur. İlk zamanlarda basit ve sade yapıda ahşap olan mahfil, Kayıtbay tarafından kare planlı ince ve zarif dört direkten bir kaide üzerine

tamamı mermerden yapılmıştır (a.g.e., I, 60). Ardından bazı tamir ve tâdilâttan geçirilen müezzin mahfilinin en son tamiratı 1983'te gerçekleştirilmiştir.

Minare. Hz. Peygamber döneminde Mescidi Nebevî'nin kıble tarafında, Bilâl-i Habeşî'nin ezan okumak için üzerine iple tırmanarak çıktığı "üstüvâne" denilen bir yer bulunmaktaydı (İbn İshak el-Harbî, s. 368; Abdülhay el-Kettânî, I, 161-162). Minarenin ilk şekli olarak düşünülebilecek silindir biçimindeki bu yerin dışında ezan okumak için mescidin çevresindeki bazı yüksek yerler de kullanılıyordu. Ömer b. Abdülazîz, Mescidi Nebevî'yi genişletirken dört köşesine 8 × 8 zirâ ebadındaki bir kaideye oturan yaklaşık 26 m. yükseklikte dört minare yaptırmış, 97'de (716) Süleyman b. Abdülmelik, güneybatı köşesindeki minareyi şerefesinin mesken mahremiyetine zarar verdiği gerekçesiyle yıktırmıştır (İbn İshak el-Harbî, s. 368; Semhûdî, II, 526). Mescidi Nebevî'nin bundan sonra yüzyıllar boyunca üç minareli olarak kaldığı, Medine'yi ziyaret eden İbn Cübeyr ve Evliya Çelebi'nin kayıtlarından anlaşılmaktadır (er-Riḥle, s. 148; Seyahatnâme, IX, 616-617). Muhammed b. Kalavun'un 706'da (1306-1307) inşa ettirdiği Bâbüsselâm minaresi IV. Mehmed tarafından yenilenmiştir. 13 Ramazan 886'da (5 Kasım 1481) mescidin güneydoğu köşesindeki minarenin bir kısmının yıldırım sebebiyle yıkılmasının ardından mescid imar edilirken bütün minareler tekrar yapılmıştır. Bu minarelerden bugün hâlâ ayakta duran ve Memlük sanatının en önemli örneklerinden biri olan güneydoğu köşesindeki minare dört bölümden oluşur. Başmüezzin burada ezan okuduğu için Reîsiyye adı verilen bu minarenin kare şeklindeki alt gövdesi üstte mukarnaslarla genişleyip ilk şerefeye ulaşır. Gövdenin orta kısmında dört yana açılan kapılarla mukarnaslar üzerine oturan, mahfil veya balkon tarzında dört küçük şerefe vardır. Dışarıdan gittikçe derinleşen bir niş gibi görünen mahfil kapılarının yukarısında üçgen şeklinde birer kemer yer alır. Osmanlı döneminde 947'de (1540) mescidin kuzeydoğusundaki minare yıkılarak yerine 4,65 × 4,65 metrelik kaide üzerinde yaklaşık 70 m. yükseklikte, Kanûnî Sultan Süleyman'a nisbetle Süleymâniye olarak adlandırılan üç şerefeli bir minare inşa edilmiştir. Abdülmecid'in imarı sırasında kuzeybatıda Mecidiye, güneybatıda Bâbüsselâm, batıda ise Bâbürrahme diye anılan minareler yapılmıştır. Mescidin Reîsiyye dışındaki minareleri tamamen Osmanlı tarzını yansıtmaktaydı. İlk Suûdî genişletmesinde

Mecidiye ve Süleymâniye yerine kare kaideli, 72 m. yükseklikte iki yeni minare inşa edilmiştir. Mescidi Nebevî'nin 1994'te tamamlanan son imarında minare sayısı ona çıkarılmıştır. Yeni eklenen altı minare 104 m. yükseklikte olup dörder şerefelidir. 5,5 × 5,5 m. ebadındaki bir zemine oturan minarelerde alt kısım kare, ortası sekizgen, üst kısım silindirik gövdelidir.

Avlu. Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik dönemindeki planlamada Mescidi Nebevî'nin ortasında kum ve çakıl dökülmüş, iki tarafına hurma ağaçlarının dikildiği, daha sonra "kumluk" adıyla meşhur olan üzeri açık bir avlu bulunuyordu. Ebû Ca'fer el-Mansûr sıcak havalarda avlunun örtülerle gölgelendirilmesini istemiş ve ahşap direklere gerilen iplerin üzerine konulan örtülerle gölgelenme sağlanmıştı (İbn Battûta, I, 133). 439'da (1047-48) Medine'yi ziyaret eden Nâsır-ı Hüsrev, Mescidi Nebevî'nin üstü açık kısımlarının üzerinin kuşların girmemesi için ağla örtülmüş olduğunu kaydeder (Sefernâme, s. 111). Mescidin sahanlığının ortasındaki araç ve gereçlerin saklandığı yere "kubbetü'z-zeyt" denilir (İbn Cübeyr, s. 147). Burası Abdülmecid'in imarında ortasında havuzun yer aldığı, farklı ihtiyaçlar için bölümlerin bulunduğu iki farklı kısım şeklinde tasarlanmıştır.

Kapılar. Mescidi Nebevî'nin ilk inşasında batı tarafında Bâbürrahme (Bâbüâtike), doğu tarafında Bâbücibrîl (Bâbüosman) ve güney tarafında Bâbülcenûbî adlarıyla üç kapısı bulunuyordu. Kıblenin değişmesinden sonra güneydeki kapı kapatılarak kuzey duvarında bir kapı açılmıştır. Hz. Ömer zamanında kapı sayısı altıya çıkarılmıştır. Mescidi Nebevî'nin kapıları, genişletmeler sırasında daha ileriye alınmaları dışında Mehdî zamanındaki imara kadar herhangi bir değişikliğe uğramamıştır. Bu dönemde doğu ve batı duvarlarında sekizer, güney ve kuzey duvarlarında dörder olmak üzere kapı sayısı yirmi dört olmuştur. Bu sayı on sekiz, on dokuz veya yirmi olarak da kaydedilmektedir (İbn İshak el-Harbî, s. 384; İbn Abdürabbih, VII, 290; İbn Cübeyr, s. 148; Semhûdî, II, 686-687). Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Bâbürrahme yenilenmiş, kapının sağ ve sol tarafına Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğini belirten âyetten sonra Kanûnî'den Osman Bey'e kadar bütün Osmanlı padişahlarının adı yazılmıştır. Abdülmecid zamanında bu kapılardan, ilk dönemden kalan batı duvarının kıble duvarına bitiştiği yerdeki Bâbüsselâm, batı tarafındaki Bâbürrahme, kuzey duvarındaki Abdülmecid'e nisbetle

Bâbülmecîdî, doğu tarafındaki Bâbünnisâ ve Bâbücibrîl yenilenmiş, diğerleri kapatılmıştır. Resûl-i Ekrem, hastalığı sırasında Hz. Ebû Bekir'in kapısı

dışında mescidin avlusuna açılan bütün kapıların kapatılmasını istediğinden (Buhârî, "Ṣalât", 80, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45) bu kapı genişletmelerde korunmuş ve mescid dışına yer altından bir geçit konulmuştur (İbn Cübeyr, s. 147). Geçidin çıkışı Kayıtbay Medresesi'nin inşası esnasında kapatılmış, geçit ise çeşitli eşyaların konulduğu küçük depolar haline getirilmiştir. İlk Suûdî genişletmesinde kapıların sayısı ona çıkarılmıştır. Günümüzde Mescidi Nebevî'nin kırk bir ana giriş ve çıkış noktası bulunmaktadır.

Diğer Özellikleri. Mescidi Nebevî'nin çeşitli yerlerine erken dönemden itibaren su getirilmiştir. II. (VIII.) yüzyılda mescidin iç ve dış bölümlerinde abdest almak ve su içmek için on dokuz adet su mahalli bulunduğu rivayet edilmektedir (İbn Şebbe, I, 259; Semhûdî, III, 678). Ömer b. Abdülazîz zamanından başlayarak kurşun borular kullanılmıştır (İbn İshak el-Harbî, s. 385). 726'da (1326) Medine'yi ziyaret eden İbn Battûta hücre-i saâdetin kuzeyinde mermer bir havuz bulunduğunu, Bâbüsselâm'ın yanındaki Aynüzzerkā kaynağından gelen çeşmeye bir merdivenle inildiğini kaydeder (er-Riḥle, I, 134). Memlük Sultanı Kalavun çeşmenin yanına bir şadırvan inşa ettirmiş, bu şadırvan 1837'de yenilenmiştir. Aynı yıl Bâbürrahme civarında I. Ahmed tarafından yaptırılan sebil ve fıskıye de onarılmıştır (M. Hezzâʻ eş-Şehrî, el-Mescidü'n-nebevî fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî, s. 91). Abdülmecid devrinde (1839-1861) gerçekleştirilen imarda kuzeyde revaklardan sonra kıble duvarına paralel iki bölümden oluşan bir yapı tasarlanmıştır. Üstü kapalı olan doğu kısmı Mecidiye kapısının iki tarafında ikişer odadan oluşan bir mekteptir. Üstü açık batı kısmında bir iç avlu etrafında kandiller ve temizlik malzemeleri, hasır gibi eşyaların konulduğu oda ve mahzenler, ortasında ise tuvalet, banyo ve abdest alma yerleri bulunmaktadır.

Mescidi Nebevî ilk zamanlarda hurma dalları yakılarak aydınlatılıyordu. Ashaptan Temîm ed-Dârî, Suriye'den Medine'ye gelirken beraberinde kandil ve yağını getirmiş, mescid bununla aydınlatılmaya başlanmıştır. Temîm, Hz. Peygamber'in takdir ve dualarına nâil olmuş (Zehebî, II, 448), ardından mescidin aydınlatılması görevini Temîm'in kölesi üstlenmiştir

(İbn Abdülber, II, 683; İbn Hacer, II, 32). Hz. Ömer zamanında Mescidi Nebevî'ye büyük kandiller asılmış ve buhurdanlıklar konulmuştur. Daha sonra kandil, fener, mum ve meşale gibi aydınlatma araçları kullanılmış, bunlar için özel tahsisat ayrılmıştır. Osmanlı döneminde kullanılamaz hale gelen altın ve gümüş buhurdanlık ve kandiller eritilip bunların yerine yenileri konulmuştur (BA, MD, nr. 73, s. 368). Mescidi Nebevî'de ilk defa 1908 yılında elektrik kullanılmıştır (M. Lebîb el-Betenûnî, s. 327).

Mescidin tamamının ilk olarak ne zaman tefriş edildiği bilinmemekte, ancak konuyla ilgili haberlerin Memlük devrinin sonlarına doğru arttığı görülmektedir. Osmanlılar zamanında Mescidi Nebevî'nin tefrişine ayrı bir önem verilmiş, başlangıçta yaygın olan Hint seccadelerine Uşak, Gördes, Hereke gibi Anadolu'da dokunanları ilâve edilmiştir. Abdülmecid'in imarından sonra başlayan seccade gönderme işi 1901'de İstanbul'da dokunan yirmi yedi parça ile tamamlanmış, Osmanlı seccadeleri Melik Abdülazîz döneminde Mescidi Nebevî seccadeleri tek tipe dönüştürülünceye kadar kullanılmıştır.

Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik zamanında gerçekleştirilen imar faaliyetlerinin ardından Mescidi Nebevî'ye ilk kitâbe konulmuş, Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh devrinden itibaren halife ve sultanların Mescidi Nebevî'nin imarıyla ilgili her türlü faaliyetlerinin bir kitâbe ile kayıt altına alınması bir gelenek olmuştur.

Dinî-İlmî, Sosyal ve Kültürel Hayattaki Yeri. Vahyin en çok geldiği mekânlardan biri olan Mescidi Nebevî, Hz. Peygamber'in ibadet ve ziyaret maksadıyla yolculuk yapılmaya değer olduğunu belirttiği üç mescidden (diğerleri Mescidi Harâm ve Mescidi Aksâ) biridir (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 6; Müslim, "Ḥac", 511-513). Resûlullah, Mescidi Nebevî'de kılınan namazın Mescidi Harâm hariç diğer yerlerde kılınan namazlardan bin kat daha faziletli olduğunu haber vererek (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1; Müslim, "Ḥac", 505-510; İbn Mâce, "Mesâcid", 1; "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 195; Tirmizî, "Ṣalât", 126, Nesâî, "Mesâcid", 4, 7) bu mescidde namaz kılmanın önemini belirtmiş, diğer bir hadisinde eviyle minberi arasındaki Ravza-i Mutahhara'nın cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu söylemiştir (Buhârî, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 5; Müslim, "Ḥac", 500-503). 22 × 15 m.

ebadındaki bu bölümde İslâm'ın ilk döneminden hâtıralar taşıyan sütunlar yer almaktadır. Abdülmecid'in imarı esnasında bu sütunların üzerine adları ve Hz. Peygamber'in mescidle ilgili hadisleri yazılıp bunların diğer sütunlardan farklı olduğu vurgulanmıştır. Resûl-i Ekrem ramazanın son on gününde Mescidi Nebevî'de itikâfa girerdi. Bu uygulamasını vefatına kadar sürdürmüştür (Buhârî, "İʿtikâf", 1). Medine'de Abbâsîler'e karşı isyan eden Tâlibîler zamanında Mescidi Nebevî'de dört hafta

üst üste cuma namazının kılınamaması çok hüzün verici bir durum olarak karşılanmıştır (Taberî, Târîḫ, X, 7).

Hz. Ömer zamanına kadar Mescidi Nebevî'de teravih namazını cemaatle kılma âdeti yoktu. Halife Ömer teravih namazını kıldırmak için kadın ve erkeklere iki ayrı imam tayin etmiş, Übey b. Kâ'b, Resûlullah'ın mihrabında erkeklere, Süleyman b. Ebû Hasme mescidin kuzeydoğu köşesinde yapılan ve Butayha diye anılan revakta (rahbe) kadınlara imamlık yapmıştır. Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışından sonra mezhep mensupları, Mescidi Nebevî'ye konulan mihraplarının arkasında ayrı ayrı namaz kılmaya başlamıştır. XVII. yüzyılda mescidde önce Şâfiî, ardından Hanefî, Mâlikî ve Hanbelîler'in sırayla namaz kıldıkları, müezzinlerin mahfilde oturdukları yerden kalkmayıp bütün mezheplerin müezzinliklerini yaptıkları Evliya Çelebi'den öğrenilmektedir (Seyahatnâme, IX, 618).

Mescidi Nebevî yapılışından itibaren Medine'nin en önemli ilim ve kültür merkezi olmuştur. Hz. Peygamber tarafından başlatılan eğitim ve öğretim faaliyetleri artarak devam etmiş ve mescid, bütün İslâm dünyasında özellikle dinî ilimlerde en önemli kültür merkezi olma özelliğini tarih boyunca sürdürmüştür. Mescidin harimiyle avlu ve revaklarında ders halkaları kurulmuş, hac mevsimlerinde İslâm dünyasının her yanından gelen âlimler bu derslere katılmaya özen göstermiştir. Burada yapılan ilmî müzakere ve tartışmalar İslâmî ilimlerin oluşumuna önemli katkılarda bulunmuştur. Mescidi Nebevî'de ikamet eden Suffe ehlinin ise bu konuda ayrı bir yeri vardır (bk. SUFFE). Mescidin bakım ve onarımını yapmak, burada yürütülecek dinî hizmetlerle eğitim ve öğretim faaliyetlerinin masraflarını karşılamak için Emevîler döneminden itibaren çeşitli vakıflar tesis edilmiş, zamanla ortadan kalkan bazı vakıfların yerine de yenileri kurulmuştur.

Medine’de bilinen en eski kütüphane Mescidi Nebevî’nin kütüphanesidir. Hz. Osman zamanında çoğaltılan mushaflardan biri, Mescidi Nebevî’de “üstüvânetü’l-muhâcirîn” adlı sütunun yanında Abbâsî halifelerinden Nâsır-Lidînillâh devrinde yaptırılan küçük bir kürsünün üzerinde teşhir ediliyordu. Bunun dışında maksûrenin karşısında içerisinde mushaf ve kitapların yer aldığı iki büyük dolap vardı (İbn Cübeyr, s. 146-147). 985 (1577) tarihli bir kayıtta mescidin kütüphanesinde yer alan kitapların ciltlenmesi gerektiği belirtilmektedir (BA, MD, nr. 31, s. 369). 1309’da (1891-92) mescidde 1081 adet kitap ve mushaf bulunmaktaydı (Hicaz Vilâyeti Salnâmesi, s. 306).

Mescidi Nebevî’nin ilk imamı, hatip ve vâizi olan Hz. Peygamber’den sonra bu görevler halifeler, hilâfet merkezinin Dımaşk’a nakledilmesinden sonra valiler, ardından imam ve hatipler tarafından üstlenilmiştir. Mescidi Nebevî’ye yapımından itibaren başta müezzin olmak üzere çeşitli alanlarda görevliler tayin edilmiş, bunlara Hz. Osman zamanından itibaren maaş verilmeye başlanmış, Emevîler döneminde görevlilerin sayısı arttırılmış, çalışma alanları çeşitlenmiştir. Ömer b. Abdülazîz Medine valisi olunca mescidin güvenliğini sağlayan ve özellikle cenazelerin mescide getirilip götürülmesine nezaret eden bekçiler tayin etmiştir (Semhûdî, II, 531). İlk zamanlarda Medine valileri veya özel görevliler vasıtasıyla takip edilen teknik ve mimari işler için Memlük ve Osmanlı devirlerinde dâimî statüde bina eminleri vazifelendirilmiştir. Osmanlı döneminde Mescidi Nebevî’nin bütün masraf ve giderleri bu maksatla kurulan ayrı bir hazineden karşılanmıştır. 997’de (1589) gerçekleştirilen faaliyetlerde mimara günde 30 para ücretle aylık 10 irdeb buğday, vasıfsız işçiye günde 12 para ücretle aylık 5 irdeb buğday takdir edilmiştir (BA, MD, nr. 64, s. 45).

İslâmiyet’in ilk yıllarında Mescidi Nebevî bütün resmî faaliyetlerin gerçekleştirildiği bir mekândı. Hz. Peygamber’in devlet başkanı olması dolayısıyla siyasetin, muallimlik vasfı sebebiyle eğitimin, ordu kumandanı olarak askerî teşkilâtın, kadılık vasfıyla adalet teşkilâtının merkezi durumundaydı. Ayrıca Suffe başta olmak üzere bazı kişiler için barınma yeri, misafirhane ve sosyal yardım mahalli olarak kullanılıyordu. Resûl-i Ekrem, çeşitli Arap kabilelerine mensup elçi heyetlerini burada “üstüvânetü’l-vüfûd” denilen sütunun önünde kabul etmiş, bazı heyetler

mescidin içerisinde kurulan çadırlarda ağırlanmıştır (Abdürrezzâk es-San‘ânî, I, 414). Hz. Peygamber zamanında Mescidi Nebevî'de Eslem kabilesinden Rufeyde el-Ensâriyye adındaki kadın için bir çadır kurulmuş, Rufeyde burada yaralı ve hastaları tedavi etmişti. Aynı dönemde bazı suçluların cezalarını çekmeleri için Mescidi Nebevî'nin direğine bağlandıkları rivayet edilmektedir (Buhârî, "Ṣalât", 76). Resûlullah ve dört halife devrinde mescidin sosyal ve hukukî problemlerin çözümü için kullanıldığı ve hâkimlerin oturdukları revaka "kazâ revakı" denildiği kaydedilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, II, 30-31).

Hz. Peygamber gerekli gördüğü zamanlarda münâdîler çıkarmak suretiyle halkı mescide toplardı (Abdürrezzâk es-San‘ânî, I, 532-533; Müsned, V, 299-300). Mescidi Nebevî'de "meşrebe, hizâne" adları verilen oda beytülmâl görevi yapmaktaydı.

Mescidi Nebevî, inşasından itibaren Mekke'deki Mescidi Harâm gibi şehrin gündelik hayatının merkezini oluşturmuştur; çevresindeki çarşılar da ticarî hayatın merkeziydi. Halkın toplantı ve buluşma yeri olan avlusunda ikindi namazının arkasından başlayan hareketlilik yatsı namazının sonuna kadar devam ederdi. Belâzürî'nin nakline göre mescidde genellikle muhacirlerin oturduğu, halifenin ülkenin çeşitli yerlerinde olup bitenler hakkında bilgi verdiği ve istişarede bulunduğu bir bölüm vardı (Fütûh, s. 382). İlk dönemlerde mescidin arka tarafında kadın ve erkeklere ait birer sofa bulunuyordu. O devrin şartları içerisinde insanların serbest zamanlarını geçirdikleri bir sohbet yeri olan bu alanda beytülmâl teşekkül etmeden önce Medine'ye gelen mallar muhafaza ediliyordu (Ebû Yûsuf, s. 50). Hz. Ömer, mescidin doğu tarafındaki avlusunun arka (kuzey) kısmında Butayha adı verilen bir mekân yaptırarak burasını sohbet etmek, yüksek sesle konuşmak veya şiir okumak isteyenlere tahsis etmişti.

Dinî ve ilmî fonksiyonu yanında Mescidi Nebevî siyasî hayatta da önemli bir rol oynamıştır. Mescidin minberi sadece hutbe okumak için değil halka yapılacak konuşmalar, halifelere biat gibi merasimler için de kullanılmıştır. Medine'nin dinî merkez olma özelliğini ortadan kaldırmayı düşünen Muâviye b. Ebû Süfyân, 50 (670) yılında Medine Valisi Mervân'dan mescidin minberini sökerek Hz. Peygamber'in asâsıyla birlikte Dımaşk'a göndermesini istemişti (Taberî, Târîḫ, V, 238; İbn Kesîr, VIII, 46; İbnü'z-

Ziyâ el-Mekkî, s. 275). Muâviye, kutsal emanetleri elinde toplayarak istikbale yönelik siyasî beklentilerinin gerçekleşmesini kolaylaştırmayı ve kendisine muhalif olan Medineliler'i siyasetin dışına itmeyi hedefliyordu. Minberi sökmek için harekete geçen Mervân, Medineli müslümanların tepkisi ve o sırada güneş tutulması üzerine bundan vazgeçmiş, minbere altı basamak daha ilâve edilmesini emretmiştir (Taberî, Târîẖ, V, 239; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, s. 275; Semhûdî, II, 399-400). Muâviye'den sonra da bazı Emevî halifeleri Mescidi Nebevî'nin minberini başşehir Dımaşk'a nakletmeyi düşünmüşler, ancak bunu gerçekleştirecek uygun bir ortam bulamamışlardır.

Emevî Halifesi Abdülmelik zamanından itibaren başşehirden gönderilen Kâbe örtüsünün Mescidi Nebevî'de halka gösterildikten sonra Mekke'ye gönderilmesi âdet olmuştur (Küçükaşcı, s. 65). Abbâsîler'in sonlarına doğru halifeler, Haremeyn siyaseti açısından Mescidi Nebevî'de bazı tâdilâtlar yapmaya önem verdiler. I. Baybars 658-663 (1260-1265) yılları arasında, her yıl Mescidi Nebevî'nin yarım kalan imarını tamamlamak için Medine'ye gönderilecek malzeme ve aletleri Kahire'de halka teşhir edip usta ve işçilerle birlikte buraya gönderirdi (İbn Kesîr, XIII, 251). Bu uygulama Osmanlı hâkimiyeti zamanında da devam etmiş, Hicaz'da kutsal yerlere konulacak olan malzemeler ve armağanlar İstanbul'da teşhir edildikten sonra bölgeye gönderilmiştir.

Mescidi Nebevî, Hz. Peygamber'den Abbâsîler'in sonuna kadar Mekke veya Haremeyn valisi yahut onlar tarafından görevlendirilen Medine kadısı veya muhtesibleri tarafından yönetilmiş, Eyyûbîler döneminden itibaren Mescidi Nebevî'de görevlendirilen hâdimlerin başkanı olan şeyhülharem bunlara ilâve edilmiştir. Osmanlı devrinde Mescidi Nebevî ile ilgili işlere vali adına onun görevlendirdiği nâibü'l-Harem bakmaya başlamıştır. Padişahların Medine'deki temsilcisi şeyhülharem de Mescidi Nebevî'nin yönetiminde söz sahibiydi. Tanzimat'ın ardından Mescidi Nebevî'nin yönetimi Harem-i şerif müdürü vasıtasıyla yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

el-Muvaṭṭaʾ, "Cumʿa", 2, "Ḳaṣrü'ṣ-ṣalât", 14, 24, "Vuḳūtü'ṣ-ṣalât", 2; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, I, 414, 532-533; III, 153, 182-183, 215; IV, 248-249; V, 396-397; IX, 267; Müsned, I, 70, 184, 249; II, 29, 53, 68, 101; III, 91, 155, 323; V, 116, 299-300, 330, 335; Dârimî, "Muḳaddime", 6, "Ṣalât", 202, "Siyer", 12; Buhârî, "Ṣalât", 48, 62-65, 68, 70-72, 75-77, 80, "Cumʿa", 26, "Fażlü'ṣ-ṣalât fî mescidi Mekke ve'l-Medîne", 1, 5-6, "Ḥac", 210, 415, "Ṣavm", 72-73, 76, 84, 88, "İʿtikâf", 1, "Büyûʿ", 32, "Şehâdât", 15, "Veṣâyâ", 27, 30, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 45; Müslim, "Mesâcid", 533, 544, "Ṣıyâm", 213, 215-216, "Ḥac", 415, 500-514; İbn Mâce, "Mesâcid", 1, "İḳāmetü'ṣ-ṣalât", 195-196, 199; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 11, 13, 15, 221-223, "Menâsik", 94-95; Tirmizî, "Ṣalât", 125-126, "Menâḳıb", 19; Nesâî, "Mesâcid", 4, 7, "Cihâd", 44; Dârekutnî, es-Sünen (nşr. Abdullah Hâşim Yemânî elMedenî), Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 195; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü'l-kübrâ, Haydarâbâd 1346-52, II, 444; III, 195; VI, 127, 167-168; BA, MD, nr. 31, s. 369; nr. 64, s. 45; nr. 73, s. 368; BA, İrade-Dahiliye, nr. 219/12892; BA, Meclisi Vükelâ, nr. 159/13; BA, HH, nr. 27432; BA, A.MKT.UM, nr. 406/5; nr. 545/37; BA, Evkaf Defterleri, nr. 1-1/11189-90, 12341, 15189; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 50; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 83, 138, 142; IV, 314-315; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 183-186; III, 213-215, 277, 399, 457, 459; IV, 15-16, 109; V, 19, 339; VIII, 133; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 34, 138, 183, 259; III, 958-962; IV, 1294-1295; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 2, 4-8, 382; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), I, 314; II, 118; III, 297-299; VI, 150; VIII, 71-72; X, 322-323; XI, 257; İbn İshak el-Harbî, el-Menâsik ve emâkinü ṭuruḳi'l-ḥac ve meʿâlimü'l-Cezîre (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1401/1981, s. 272-273, 359-397; Taberî, Câmiʿulbeyân, VI, 437; XI, 26-28; XVIII, 121; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 396-397; III, 22, 160, 457, 590; IV, 267; V, 238-240; VI, 427-428, 435-437, 456, 476; X, 7; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 64-75; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1407/1987, II, 17; VII, 288-290; Taberânî, el-Muʿcemü'l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Musul-Kahire 1404/1983,

I, 196; II, 143, 144; V, 133; VI, 207; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, II, 683; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 110-111; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 144-148; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 226, 489; XII, 107; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, ed-Dürretü's-s̱emîne fî târîḫi'l-Medîne (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1416/1995, s. 146 vd., 175-177; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 163-164; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, II, 448, 605; III, 275; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 133-140; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 213-214, 218; VIII, 45-46; IX, 80; XII, 102, 201; XIII, 251; Zerkeşî, İʿlâmü's-sâcid bi-aḥkâmi'l-mesâcid (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, s. 153-156, 170-171, 179-180, 185-186; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969, s. 57; İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 32; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ' İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, s. 274-275; Tecrid Tercemesi, I, 375, 393; III, 74; Sehâvî, et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Medine 1979, I, 45, 60; II, 267; Semhûdî, Vefâʾü'l-vefâ bi-aḫbâri dâri'l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1374/1955, I, 88, 94, 322, 333-336, 338, 340, 341; II, 399-403, 497-510, 526, 531, 540, 686-687; III, 678; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 614-640; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 16-17, 48-49, 68-69, 388 vd., 416 vd., 494 vd., ayrıca bk. tür.yer.; Hicaz Vilâyeti Salnâmesi (1309), s. 306; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 327; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire, ts., I, 448-480; K. A. C. Creswell, A Short Account of Early Muslim Architecture, Mitcham 1958, s. 43-44; Selâhaddin el-Müneccid, Dirâsât fî târîḫi'l-ḫaṭṭi'l-ʿArabî münẕü bidâyetih ilâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Ümevî, Beyrut 1972, s. 46, 82; Doğan Kuban, Muslim Religious Architecture, Leiden 1974, s. 2 vd.; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 218; Sâlih Lem'î Mustafa, el-Medînetü'l-münevvere teṭavvürühe'l-ʿumrânî ve türâs̱ühe'l-miʿmârî, Beyrut 1981, tür.yer.; Suâd Mâhir, Mesâcid fi's-sîreti'n-nebeviyye, Mısır 1987, s. 63-113; M. Hezzâ' eş-Şehrî, el-Mescidü'n-nebevî fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî (doktora tezi, 1407/1987), Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, s. 91, 101, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., ʿİmâretü'l-Mescidi'n-nebevî münẕü inşâʾihî ḥattâ nihâyeti'l-ʿaṣri'l-Memlûkî, Kahire 2001, tür.yer.; Oleg Grabar, İslam Sanatının Oluşumu (trc. Nuran Yavuz), İstanbul

1988, s. 93, 107, 109-110, 116-119, 133; M. Seyyid el-Vekîl, el-Mescidü’n-nebevî ʿabre’t-târîḫ, Cidde 1409/1988; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 148-151, 161-162; II, 29-31; Nâcî M. Hasan Abdülkādir el-Ensârî, ʿİmâre ve tevsîʿatü’l-Mescidi’n-nebeviyyi’ş-şerîf ʿabre’t-târîḫ, Medine 1416/1996; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve’l-Medîne beyne’l-mâżî ve’l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 277 vd., 328, 329, 338; M. İlyas Abdülganî, Târîḫu’l-Mescidi’n-nebeviyyi’ş-şerîf, Medine 1418/1997, s. 46, 152-154; a.mlf., el-Mesâcidü’l-es̱eriyye fi’l-Medîneti’l-münevvere, Medine 2003, s. 16 vd.; M. Mâcid Abbas Hulûsî, ʿİmâretü’l-mesâcid, Kahire 1998, s. 66, 69-70, 71 vd.; Ahmed Receb M. Ali, el-Mescidü’n-nebevî bi’l-Medîneti’l-münevvere ve rüsûmühû fi’l-fenni’l-İslâmî, Kahire 1999, s. 19 vd., 72 vd.; Abdüllatîf b. Abdullah b. Dehîş, ʿİmâretü’l-Mescidi’l-Ḥarâm ve’l-Mescidi’n-nebevî fî ʿahdi’s-Suʿûdî, Riyad 1419/1999, tür.yer.; Hâlid Muhammed Hâmid, Meʿâlimü’l-Mescidi’n-nebeviyyi’ş-şerîf, Kahire 1423/2003, s. 9 vd., 19, 22 vd., 54 vd., 68 vd., 78, 82, 100 vd., 127 vd.; Mustafa S. Küçükaşcı, Cahiliye’den Emeviler’in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 65, 217-236; İbrahim Ateş, “Mescidi Nebevî’nin Yapıldığı Günden Bu Yana Geçirdiği Genişletme Girişimleri”, VD, XXIV (1994), s. 5-50; Uğur Derman, “Abdullah Zühdi Efendi”, DİA, I, 147.

Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı

MESCİD-i NEMİRE

(مسجد نمرة)

Arafat’ta vakfe öncesi öğle ve ikindi namazlarının cemedilerek kılındığı büyük mescid.

Nemire, Arafat’ın batı tarafında küçük bir dağın adıdır. Vedâ haccı sırasında Hz. Peygamber için burada kıldan bir çadır kurulmuştu. Yine burada Harem sınırının bittiği yerde Urene vadisinde düz bir alanda Resûl-i Ekrem Vedâ hutbesini okumuş ve öğle ile ikindi namazını cem‘-i takdimle kılarak vakfe mahalline geçmişti (Müslim, “Ḥac”, 147). Resûlullah’ın namaz kılıp hutbe okuduğu bu mekânda sonradan bir mescid yapılmıştır. Mescid kaynaklarda daha çok Mescidi Arafe ve Mescidi İbrâhim olarak geçer. Buraya vadinin adına izâfetle Mescidi Urene, Arafat’a izâfetle Arafat Musallâsı da denilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in çadırının kurulduğu tepeciğe nisbetle Mescidi Nemire diye meşhur olmuştur. Mescidin Arafat dahilinde bulunduğuna ve kıble duvarının tam Urene vadisine sınır olduğuna dair bazı âlimlerin görüşünü aktaran İbn Abdülber (et-Temhîd, XXIV, 419), mescid mahallinin Urene vadisine dahil olduğunu ve burada vakfe yapılamayacağını belirtir (a.g.e., XIII, 158). Bugünkü mescidin ise yalnız batı ve kuzeyindeki bir bölümü Arafat sınırı dışında kalmaktadır.

Resûl-i Ekrem’in insanlara hitap etmesi için Urene’de küçük taşlardan bir minber yapılmıştı. Sel suları zamanla bu minberi yıkınca Abdullah b. Zübeyr, Mekke hâkimiyeti sırasında buraya hurma kütüğünden yeni bir minber koydurdu. Burası, vakfe için gelen müslümanların öğle ve ikindi namazlarını cemederek kılmak üzere toplandıkları, etrafı duvarsız ve üstü açık düz bir alan iken Emevîler döneminde etrafı duvarla çevrildi. Mescidin ölçüleriyle ilgili olarak III. (IX.) yüzyılın ortalarında vefat eden Ezrakī ile (Aḫbâru Mekke, I, 412-413) ondan çeyrek asır sonra vefat eden Fâkihî’nin (Aḫbâru Mekke, V, 5) verdiği rakamlar arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Fâkihî’nin verdiği 313 × 340 zirâ şeklindeki ebat (yaklaşık 150 × 163 m.), XX. yüzyılın başında hac emirliği yapan İbrâhim Rifat Paşa’nın

90 × 80 m. olarak verdiği ebattan çok daha geniştir. Önceleri mescidin etrafı üzerinde burçlar bulunan duvarlarla çevriliydi. Mescidin mihrabının önüne arkadaki cemaatin imamı görebilmesi için 1 m. kadar yükseklikte bir seki yapılmıştı; imam onun üzerinde durarak namaz kıldırırdı.

Mescid, Zengîler Devleti vezirlerinden Cemâleddin el-İsfahânî (ö. 559/1164) tarafından genişletildi. 843'te (1439) Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın emriyle harap olan yerleri onarıldı. IX. (XV.) yüzyıla kadar bu şekilde gelen mescidin 884'te (1479) Sultan Kayıtbay tarafından kıble duvarına paralel iki revak yapıldı. Osmanlı döneminde Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman ve I. Ahmed zamanında Haremeyn'de gerçekleştirilen imarlar sırasında burada da gerekli çalışmalar yapıldı. Mescid 1072'de (1661-62) IV. Mehmed tarafından onarılarak yenilendi. Evliya Çelebi, 1672'de hac seyahati sırasında gördüğü mescidin Arafat sahrasının güneyinde dört köşe, kale gibi bir cami olduğunu ve etrafının 608 adım tuttuğunu söyler. Onun anlattığına göre mescidin kıbleye bakan üç kapısı olup minaresi yoktur. Mihrap tarafında on dört kubbe yer alır. İçi saat kumu gibi ince kumla döşeli olup halı ve avizesi mevcut değildir. Mihrapla minber arasında mermer bir kitâbe üzerinde Sultan Ahmed'in emriyle 1020'de (1611) tamir edildiği yazılıdır (Seyahatnâme, IX, 699-700).

İbrâhim Rifat Paşa'nın verdiği bilgilere göre mescidin etrafı revaklarla çevrilidir. Bundan Kayıtbay'dan sonra mescidin ön dışında kalan diğer duvarlarına da birer sıra revak yapıldığı anlaşılmaktadır. Mescidin 3 m. yükseklikte, 1,5 m. eninde, 1 m. kadar derinliğe sahip nişi olan bir mihrabı, on basamaklı 2,5 m. yükseklikte bir minberi vardır. Buranın suyu hac zamanı Aynizübeyde'den temin edilmektedir.

Suûdî hükümeti Haremeyn'deki diğer mescidler gibi Mescidi Nemire'yi de yıkarak iki defa yenilemiştir. İlk mescidin batıdan doğuya uzunluğu 150, genişliği 120 m. iken (18.000 m²) daha sonra artan hacı sayısı göz önüne alınıp 340 × 240 m. olarak genişletilmiştir. Son şeklinde iki ana yapıdan oluşan mescidin mihrabının bulunduğu ön duvar kademeli olarak genişler. Mihrabın olduğu ön kademenin iki yanında birer minare yer alır. Ön tarafta ikinci kademe üzerinde ortadaki diğerlerine göre biraz daha büyük üç dik kubbe bir simetri oluşturur. Kubbe kasnaklarında sekizer pencere yer

almaktadır. Genelde geniş düz bir alan oluşturan mescid tavanına ön bölmede dikdörtgen şeklinde basık ehram çatılı, etrafı pencerelerle çevrili yirmi havalandırma yerleştirilmiştir. Mescidin 120 m. enindeki arka bölümü ise çift kat olarak planlanmış olup böylece mescide 28.800 m²'lik bir alan kazandırılmıştı. Bu sebeple ön bölüme göre daha yüksektir. Buranın genelde düz olan tavanı üzerine basık sekizgen piramit çatılı üç büyük havalandırma yerleştirilmiştir. Mescidin önde iki, ön bölümün arka köşelerinde birer ve arka bölümde mescidin ana girişinin iki tarafında birer olmak üzere 60 m. yükseklikte toplam altı zarif minaresi vardır. Minareler aynı tipte olup ikişer şerefelidir. Mescid ışığını yanlarda ve üstte bulunan çok sayıda pencereden almaktadır. Ana giriş dışında ön bölümün iki tarafında ikişerden dört büyük, 60 küçük olmak üzere toplam 64 kapı bulunmaktadır. Yaklaşık 300.000 kişinin aynı anda namaz kılabileceği Mescidi Nemire'nin yanlarına çok sayıda tuvalet ve abdest alma yeri yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, "Ḥac", 147; Ezrakī, Aḫbaru Mekke (Wüstenfeld), I, 412-413; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1987, V, 5; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Muhammed el-Fellâh - Saîd Ahmed A'râb), Tıtvân 1406-11/1985-91, XIII, 158; XXIV, 419; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 486 vd.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 699-700; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire 1344/1925, I, 336; III, lv. 43; Abdullah el-Bessâm, Kitâbü Ḥudûdi'l-meşâʿiri'l-muḳaddese, Mekke 1987, s. 1583; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve'l-Medîne beyne'l-mâżî ve'l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997, s. 226, 227; M. İlyâs Abdülganî, Târîḫu'l-Mekkete'l-mükerreme, Medine 2001, s. 117-118; Abdullah Boks, "Arafat", DİA, III, 262.

Dursun Ali Şeker

MESCİD-i ŞÂH

(مسجد شاه)

İran’ın İsfahan şehrinde XVII. yüzyıla ait cami.

Safevî devri mimari eserlerinin ve İran camilerinin en güzellerinden biridir. Mescidi İmâm, Mescidi Sultânî-i Cedîd ve Câmi-i Abbâsî isimleriyle de tanınır. Caminin bânisi Şah I. Abbas Safevî’nin İsfahan’ı yeniden imar etme faaliyeti çerçevesinde, 1021’de (1612) tamamlanan Meydân-ı Şâh’ın güneyinde bulunan Mescidi Şâh’ın yapımına aynı yıl başlanmış, Şah Safî döneminde 1040’lı (1630-31) yıllarda tamamlanmıştır. Fakat diğer kitâbelerden de anlaşıldığı üzere daha sonraki tarihlerde de bina içinde imar faaliyetleri olmuş ve özellikle mimari tezyinatın teşekkülünde ve ana binanın ek kısımlarında çalışmalar yapılmıştır. Binanın muhtelif kısımlarında yer alan kitâbelerde değişik usta ve mimar isimleriyle birlikte hükümdar emirnâmelerine rastlanmaktadır. Eserin yapımına Şah I. Abbas Safevî’nin emriyle Mimar Üstâd Ebü’l-Kāsım’ın idaresi altında başlandığı bilinmektedir. Binanın meydana bakan büyük kapısı üzerinde yer alan kitâbelerde yapının Muhib Ali Bîkellah denetiminde inşa edildiği, mimarının ise Ali Ekber İsfahânî olduğu belirtilmektedir.

Dört eyvanlı plana sahip olan eser bu tipin en gelişmiş örneği olarak kabul edilmektedir. Selçuklular devrinden başlayarak İran’daki mimarinin esasını teşkil eden bu merkezî avlu etrafında teşkilâtlandırılmış dört eyvan ve bunlara bağlı ikinci derecede önemi haiz mimari bölümlerden meydana gelen plan tipi, İran dışında Hint-İslâm ve Orta Asya mimari anlayışlarına da tesir ederek önemli bir

yayılma göstermiştir. Özellikle 1375’ten itibaren inşa edilen Yezd Cuma Camii ve 1418 tarihli Meşhed Ulucamii’nde belirli bir gelişme kaydeden bu plan tipine katılan en önemli yeni kısımlar olarak Mescidi Şâh’ın ana ibadet mekânının iki tarafında yer alan iki medrese ve binanın dış cephesini teşkil eden yüksek bir kapı şeklinde yapılmış olan taçkapının kendine has teşkilâtı dikkat çekmektedir. Özellikle bu cephe mimarisi, Safevî mimari anlayışı

için alışılmış olmakla birlikte İslâm âleminin diğer bölgelerinde farklı bir hususiyet göstermiştir. Caminin bağlandığı ve içinde yer aldığı büyük meydanın mimari teşekkülü ve kıble istikameti arasında ortaya çıkan farklılaşma sonucu iki ana eksen tayin edilerek binanın dışarıya açılan taçkapısı ve binanın kendi ana ekseni iki ayrı istikamete göre tanzim edilmiştir.

Ana ibadet mekânının güneydoğu ve güneybatısı birer medreseyle çevrilmiştir. Süleymânî ve Nâsırî adlarıyla tanınan bu medreselerden biri 1077 (1666-67), diğeri 1095 (1684) tarihlidir. Uzun dikdörtgen avlular etrafında teşekkül etmiş mimari kısımlardan meydana gelen bu medreselere binanın ana avlusu yanlarında bulunan yan eyvanlar ve onların arkasındaki kubbeli mekânlardan geçilmektedir. Bir kışlık salonla diğer küçük ibadet mekânları da ana mimari topluluğa dahil bulunmaktadır. Ana ibadet mekânının kanatlarını teşkil eden iki yan kısım alışılmış hususiyetlerin dışına çıkılarak değişik bir şekilde inşa edilmiştir. Kıble istikametine dik olarak uzayan iki nef şeklindeki bu bölümlerin üzeri, iki nefi ayıran taştan üç fil ayağı tarafından taşınan sivri kemerler üstünde yükselen sekiz küçük kubbeyle örtülüdür.

Yanlarda iki yüksek minareye sahip sivri kemerli bir taçkapı vardır. İçeride ise küçük kubbeli bir dikdörtgen mekân vasıtasıyla geçilen kuzey eyvanının karşısına gelen, arkasında ana ibadet mekânının bulunduğu kıble eyvanı da bütün ilgiyi kıble istikametine çekmektedir. Kıble eyvanının ardında bulunan ana ibadet mekânının maksûre kısmı kare bir plana sahip olup kubbeyle örtülüdür. Dış kubbe 54 m., minareleri ise 48 m. yüksekliğindedir. Kıble eyvanı ile 27,40 m. yüksekliğinde meydana bakan taçkapı tam bir âhenk göstermektedir. İç kubbe 38 m. yüksekliğindedir.

Binanın tezyinatı muhteşem olup hemen hemen bütün satıhlar ve mimari unsurlar çinilerle kaplanmıştır. Ana meydan kapısı mukarnasları ve kabartmalarıyla ihtişamlı bir biçimde terkip edilerek burası da mozaik çinilerle kaplanmıştır. Renkli sırlı çiniler ve sırlı tuğlalarla kaplanan iç kısımlar dışında iç avlu cepheleri, kapılar, minareler ve dış kubbe zengin bir görüntü sergilemektedir. Aynı tip ihtişamlı bir tezyinat ana ibadet mekânı içinde mevcuttur. Zengin motif çeşitliliğiyle göz dolduran bu çini tezyinatın temelini teşkil eden bitki ve dal kıvrımlarından oluşan motifler dışında yazı

örneklerine ve kitâbelere de çok sık olarak yer verilmiştir. Güzel hat örnekleri binanın muhteşem tezyinatını daha da etkili hale getirmektedir. Bina içinde çini tezyinatlı kitâbeler dışında taş levhalar üzerine yazılmış başka kitâbeler de mevcuttur. Ana ibadet mekânının maksûre kısmında bulunan minber ve mihrap mermerden yapılmıştır.

Ortasında dikdörtgen bir havuz bulunan ana avlu, İran'daki mimarinin an'anevî tarzına uygun olarak eyvanların ihtişamlı ve yüksek kapılarının hemen hemen yarısı yüksekliğinde iki katlı ve sivri kemerli kısımlardan terkip edilmiş revaklarla üç taraftan çevrilmiştir. Şah I. Abbas vakfın başına Muhib Ali Bîkellah'ı getirirken on dört parça mülkünü mescide vakfetmişti. Caminin vakfiyesinde İsfahan ve çevresinde kırk sekiz mülk yer almaktaydı. 1844'te meydana gelen depremde güneydeki minareler eyvanın gövdesinden ayrılmış ve eyvanda da derin çatlaklar meydana gelmişti. 1845 yılında Kaçar Şahı Muhammed'in yaptırdığı önemsiz tamirin ardından 1932'de daha geniş bir onarım gören cami sonraki zamanlarda da birkaç defa onarıma tâbi tutulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Fihristi Binâhâ-yı Târîḫî ve Emâkîn-i Bâstâni-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 30-32; Nosratallah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), Tahran, ts., s. 40-42; A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tehran, ts., III, 1185-1189; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 253-254; R. Hillenbrand, "Safavid Architecture", CHIr., VI, 759-843; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 187-188; A. Godard, "Masdjidé Shāh", Athāré Īrān, II/1, Paris 1937, s. 107 vd.; D. Wilber, "Aspects of the Safavid Ensemble at Isfahan", Ir.S, VII/3-4 (1974), s. 406-415; R. D. McChesney, "Four Sources on Shah Abbas's Building of Isfahan", Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 103-134; VIII (1991), s. 137; Sûsen Bâbâyî, "İsfahân, Mescidi İmâm", DMBİ, IX, 198-201.

A. Engin Beksaç

MESED SÛRESİ

(bk. TEBBET SÛRESİ).

MESEL

(المثل)

Belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü.

Arapça'da mesel (çoğulu emsâl) "benzemek, benzeri olmak" mânasındaki müsûl kökünden türemiş bir sıfat olup "benzeyen" demektir. Misl ve mesîl de aynı anlamda kullanılır. Mesel ayrıca "sıfat, vasıf, söz, ibret ve kıssa" mânalarına gelir (Lisânü'l-ʿArab, "mşl" md.). Râgıb el-İsfahânî meseli "açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen söz" şeklinde tanımlamıştır (el-Müfredât, "mşl" md.). Etimolojisi konusunda başka görüşler de ileri sürülen meselin "örnek" anlamındaki misâlden, "dikilmek" anlamındaki müsûlden veya "benzeşmek" anlamındaki temâsülden türemiş olması da mümkündür (Ebû Hilâl el-Askerî, I, 11; Meydânî, I, 5-6). Bir meseli vârit olduğu aslî hale benzeyen yeni durum için söylemeye ve kullanmaya "darbü'l-mesel" (darbımesel) dendiği gibi açıklama ve pekiştirme amacıyla söz arasında mesel ve vecize zikretmeye de "irsâl-i mesel" adı verilir. Her meselin, ilkin hakkında söylendiği aslî haliyle (mevrid) buna benzeyen ve daha sonra ortaya çıkan ikinci hali (madrib) vardır. Bu sebeple mesel "madribi mevridine benzeyen yaygın özdeyiş" olarak da tarif edilmiştir. Benzerlik ilgisine dayanan mesel öncelikle muayyen bir durum veya hadise için söylenerek doğar, daha sonra insanlar arasında yaygınlaşıp ona benzeyen her durum için söylenir. Bir meseli diğer söz çeşitlerinden ayıran temel vasıflar lafzının kısa, anlamının doğru, aynı zamanda yaygın ve anonim olması, formunun da değişmez, klişe söz niteliğinde bulunmasıdır. Meselin bu temel unsurlar dikkate alınarak yapılacak tanımı şöyle olabilir: Mesel, atalardan gelen ve onların yüzyıllar içindeki deneyim ve gözlemlerine dayalı düşüncelerini değişmez kalıp ve klişeleşmiş özlü sözlerle öğüt ve hüküm içerecek biçimde yansıtan, lafzı ve anlamı beğenilerek nesilden nesile aktarılan, çoğunlukla aslî durumuna benzeyen halleri açıklamak ve örneklemek amacıyla kullanılan anonim mahiyetteki özdeyiştir. Ancak bu unsurların bir kısmını kendinde toplayan ve bazı emsal kitaplarında mesel ya da mesel gibi kabul edilerek yer verilen birçok türe de

rastlanmaktadır. Bunlar hikmet (vecize, kelâmıkibar), deyim, mükennâ, mübennâ, tağlib tesniyesi, “ef‘alü min ...” formu ve benzerleridir.

Türkçe’de vecize (özdeyiş, özlü söz) ve kelâmıkibar diye adlandırılan hikmetle mesel arasında şu farklar belirlenmiştir: Hikmet çoğunlukla öğüt ve ders vermek amacıyla peygamber, filozof, düşünür, şair, edip, hatip, âlim gibi seçkin zümreye mensup bir kişi tarafından söylenmiş olan, bir hayat tecrübesini dile getiren özlü sözdür; meselin ayırıcı niteliği ise belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşıp halka mal olarak anonim hale gelmesidir. Bu sebeple hikmet mesel kadar yaygın değildir ve aslında mesel hikmetin yaygınlık kazanarak anonimleşmiş şeklidir. Hikmet daima doğru görüş içerirken mesel içermeyebilir; hikmetin esası mâna doğruluğu, meselin esası teşbihtir. Mesel daima veciz olurken hikmet olmayabilir. Meselde amaç kanıt olarak söylenmesi, hikmetin amacı ise öğüt ve irşaddır (Abdülmecîd Âbidîn, s. 16-20; Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, I, 23-24).

Deyim (meselî tâbir, taklidî ibare) mesel gibi hüküm taşımadığı gibi bağımsız cümle de değildir. “Sübhânallah, elhamdülillâh, ehlen ve sehlen, rahimehullah, lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh, lillâhi derruh, leanehullah” gibi günlük hayatta, ibadetlerde, selâm, tâziye, tebrik vb.nde kullanılan klişelere de klasik emsal kitaplarında yer verilmiştir. Halbuki bunlar meselde esas olan teşbihi içermez. Bazı dua klişelerini Kitâbü’l-Ems̱âl’ine ilk karıştıran kişi Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm olup (ö. 224/838) daha sonra gelen emsal müellifleri de onu izlemişlerdir. Bunlar gibi “ebü’l-eşbâl (arslan), ebû ca‘de (kurt), ebû hâlid (köpek), ebû osman (yılan), ebû sâbir (tuz); ümmü’l-kurâ (Mekke), ümmü’l-kırâ (ateş)” gibi mecazi analık-babalık bildiren ve “mükennâ” adı verilen deyişler; “ibnü’s-sebîl (yolcu), ibnü’s-sehâb (yağmur), bintü’l-ayn (gözyaşı), bintü’l-Yemen (kahve)” gibi mecazi oğulluk-kızlık bildiren ve “mübennâ” adı verilen ifadeler; “Ömereyn (Hz. Ömer ve Ebû Bekir), “kamereyn” (ay ve güneş) gibi mecazi anlam bildiren tağlib tesniyelerine bazı klasik emsal kitaplarında yer verilmiştir. Ebû Hilâl el-Askerî bu deyişleri emsal arasında sayarken (Cemheretü’l-ems̱âl, I, 25-48) Hamza el-İsfahânî onları ayrı bölüm ve başlıklar altında incelemiştir (ed-Dürretü’l-fâḫire, II, 471). Çağdaş yazarlardan Abdülmecîd Âbidîn bunları emsalden saymış (el-Ems̱âl, s. 105-107), Abdülmecîd Katâmiş ise bu görüşü benimsememiştir (el-Ems̱âlü’l-

ʿArabiyye, s. 23-27). Gerçekte eski müelliflerden hiçbiri emsal gibi kullanılmasına rağmen tağlib tesniyelerini emsal kapsamında görmemiştir. Seâlibî de “gurâbu Nûh, sefînetü Nûh, makāmu İbrâhîm, kamîsu Yûsuf, zi’bü Yûsuf” gibi isim tamlamalarını da emsalden saymıştır (S̱imârü’l-ḳulûb, s. 39-46). Halbuki bunlar teşbih esasına dayanmadığı gibi îcâz vasfına da sahip değildir, çünkü îcâz terkiplerin değil cümlelerin özelliğidir. Bu bakımdan sözü edilen terkipleri mesel değil mesel materyali olarak kabul etmek daha isabetli görülmüştür (Abdülmecîd Katâmiş, s. 27). Yine özellikle soyut fikirleri somut tablolar ve örnekler halinde açıklamak amacıyla “mes̱elü ..., kemes̱eli ...” gibi formlarda zikredilen, çoğunlukla uzun olan ve “kıyasî mesel” adı verilen tür de mesel tanımının kapsamına girmemektedir. Bu meseller Kur’an ve hadise özgü ifadeler olup bazı müslüman edipler de onlardan esinlenerek bu nevi deyişler üretmişlerdir. Hz. Ali’nin bazı emsali böyledir.

Arap edebiyatında meseller yapılarına göre sâir, kıyasî ve hurafî mesel şeklinde üçe ayrılmıştır. Sâir meseller yaygın ve veciz olan kısmı teşkil eder. Mesel denilince ilk akla gelen bunlar olup atasözü karşılığıdır. Kur’an’a ve hadise özgü emsal üslûplarından olan kıyasî meseller soyut kavramları tasvir, teşbih ve temsil yoluyla açıklayan, fikir derinliğine sahip bulunan uzun tasvir ifadeleri olup “meselü ..., kemeseli ..., keenne, kemâ ...” gibi teşbih edatları içerir. Hurafî meseller

çoğunlukla hayvanlar olmak üzere insanların dışındaki varlıkların dilinden aktarılan ve eğitme, ahlâkî ders ve öğüt verme veya mizah ve latife amacıyla kurgulanmış küçük sembolik hikâyelerdir (fabl). Bunların bir kısmı Araplar arasında hayvanlarla ilgili yaygın hikâyelerle hurafî inançlara dayanır; كطالب القرن فجدعت أذنه (Boynuz peşindeyken kulağından olana benzemiş) meseli gibi (Hamza el-İsfahânî, II, 554). Kelîle ve Dimne’deki hayvan hikâyeleri ile La Fontaine’nin fablleri bu türdendir. Bu nevi meseller arasında -İncil’deki Hz. Îsâ mesellerinde olduğu gibi-insanların dilinden anlatılanlar da vardır (Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, I, 19).

Şekil olarak mesellerin çoğu benzetme esasına dayanan ve teşbih edatını açık şekilde almayan istiâre-i temsîliyye biçiminde olmakla birlikte açık teşbih ve kinaye formlarında, “efʿalü min ...” (mukayese) kalıbıyla, secili veya cinaslı, “eb, ümm, ibn, bint, ahû, zû, zât” kelimeleri ve diğer isimlerle

oluşmuş isim tamlaması şeklinde gelenler, sayı ifadesi içeren bir yapı gösterenler vardır:" كالإبرة تكسو غيرها وهي عريان "(İğne gibidir. Başkasını giydirir, kendisi çıplaktır: teşbih), "أجود من حاتم" (... Hâtim [-i Tâî]'den daha cömert: ef'alü min), "حاطب ليل" (Gece [karanlığında] odun toplayan: isim tamlaması), " من أجمل قيلا سمع جميلا" (Güzel söz söyleyen güzel söz işitir: secili), "من جدّ وجد" (Arayan bulur: cinaslı) gibi.

İlk kullanıldığı durum (mevrid) itibariyle meseller şu kısımlara ayrılır: a) Bir hadiseden doğan ve o hadise sonunda söylenip yaygınlaşan meseller. Aslı, bilge kişi Şenn'in (b. Efsâ) uzun aramalar sonunda tam dengi olarak bulduğu Tabaka isimli kızla evlenmesi ve birbirine tam denk düşmeleriyle ilgili olan, birbirine uygun düşen her şey için söylenen "وافق شنّ طبقة" (Şenn Tabaka ile uyuştu) meseliyle aslı, bir yaz günü yaşlı ve zengin kocasından boşanarak genç ve yoksul biriyle evlenen ve eski kocasına süt istemeye gidince bu söze muhatap olan bir kadın hakkında söylenmişken bir şeyin fırsatını kaçıran herkes için kullanılan "الصيف ضيّعت اللّبن" (Sen sütü yazın kaybetmişsin) meseli gibi. b) Bir kıssa hakkında rivayet edilen meseller: Câhiliye dönemi savaşları (eyyâmü'l-Arab) ve haberleriyle ilgili olanlar gibi. c) Kur'an'dan doğan meseller (emsâlü'l-Kur'ân): "أقرب من حبل الوريد" (Şah damarından daha yakın), "أوهن من بيت العنكبوت" (Örümceğin evinden daha dayanıksız) gibi. d) Hadislerden çıkan meseller (emsâlü'l-hadîs): "إيّاكم وخضراء الدّمن" (Çöplüklerin yeşilliklerinden [kötü muhitte yetişen kadınlardan] sakının) gibi. e) Teşbihten doğan meseller. Bu kısımda özellikle "ef'alü min ..." mukayese formu yaygın olarak kullanılır. f) Aslı kinaye olan meseller: "Kendi gözündeki merteği görmez, başkalarının gözündeki çöpe dikkat eder" meseli gibi.

Meseller zaman itibariyle Câhiliye ve İslâm dönemleriyle müvelled kısımlarına ayrılır. Şiirden doğan mesellerin bir beytin tamamı, ilk veya son mısraı, her iki mısraı mesel olan türleri olduğu gibi bir beyitte ikiden fazla mesel olan nevileri de vardır. Başta Züheyr b. Ebû Sülmâ, Ebü'l-Atâhiye, Sâlih b. Abdülkuddûs, Ebû Temmâm, Mütenebbî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî ve Ahmed Şevkī olmak üzere birçok Arap şairinin beyit ve mısraları yaygınlaşıp mesel haline gelmiştir. Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin, " لا تنه خلق وتأتي مثله / عار عليك إذا فعلت عظيم" (Benzerini kendin yapıp dururken bir kötü huydan başkasını menetme; bunu yapman senin için büyük bir ayıptır) beytiyle Lebîd b. Rebîa'nın her mısraı ayrı bir mesel olan, " ألا كل شيء ما خلا

الله باطل / وكل نعيم لا محالة زائل" (Dikkat et! Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır; her nimet de hiç şüphesiz yok olmaya mahkûmdur) beyti gibi. Bu tür beyit ve mısralar "el-ebyâtü's-sâire" vb. adlar altında müstakil eserlerde toplanmıştır. Bu meselleri şairlerin kendilerinin mi icat ettiği yoksa önceden mevcut olup şiir kalıplarına onların mı döktüğü sorusuna kesin cevap bulmak kolay değildir. Bazı şairlerin mevcut meselleri şiirlerine tazmin ettikleri bilinmektedir. Sükkerî ve Uyeyne b. Minhâl'e el-Ebyâtü's-sâʾire adlı derlemeler nisbet edildiği gibi Sâhib b. Abbâd da el-Ems̱âlü's-sâʾire min şiʿri'l-Mütenebbî'yi telif etmiştir. İbşîhî'nin el-Müsteṭraf'ında (s. 27 vd.), İmruülkays b. Hucr, Tarafe b. Abd, Lebîd, Ferezdak, Mutî' b. İyâs gibi şairlere ait bu türden bazı beyitlere yer verilmiştir. Bu nevi beyitlerle ilgili olarak modern çağda da birçok araştırma ve inceleme yapılmıştır (EI2 [Fr.], VI, 813).

Doğu milletleri Batılılar'a göre daha çok mesel ve hikmetlere sahiptir; çünkü bunlar Doğu'da ortaya çıkıp yayılan semavî din ve kitapların, peygamberlerin söz, vasiyet ve hikmetlerine dayanır. Özdeyişler Araplar'da daha çoktur. Fars asıllı Hamza el-İsfahânî, Arap mesellerinin Fars mesellerinin on katı olduğunu, Ebû Ubeyde'nin Ahmed b. Saîd el-Bâhilî'ye 14.000 Arap meseli rivayet ettiğini kaydeder (ed-Dürretü'l-fâḫire, I, 3). Araplar'ın ümmî olması ve derleyip yazıya geçirememeleri sebebiyle mesellerin çoğu kaybolmuş, zamanımıza sadece 6000 kadarı ulaşabilmiştir. Arap mesellerinin fazla olmasının diğer bir sebebi de çoğunun aslının şiire dayanmasıdır. Nitekim kasidelerinin hepsi mesel olan şairler vardır. Ebü'l-Atâhiye'nin "Zâtü'l-emsâl" adlı kasidesinin (urcûze) 4000 mesel içerdiği kaydedilir (Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, IV, 36).

Arap mesellerinde birçok şahıs meşhur vasıflarıyla mesel konusu olmuştur. Belâgatta Kus (b. Sâide), hitâbette Sahbân (el-Vâilî); cömertlikte Hâtim (et-Tâî), Ma'n (b. Zâide), Kâ'b (b. Mâme), Herim (b. Sinân); ahmaklıkta Duğa, Emevî Irak Valisi Yûsuf (b. Ömer es-Sekafî), Cuhâ, Ebû Gabşân, Hecerliler; sözünden caymada Urkûb; pişmanlıkta Küseî; düzenbazlıkta Kasîr; cimrilikte Mâdir; iyiliğe karşı kötülük görmekte Sinimmâr; hilimde Ahnef (b. Kays); hızlı koşmada Şenferâ, Süleyk; ifade âcizliğinde Bâkıl; vefakârlıkta Semev'el el-Ezdî gibi. Bu tür meseller arasında" أخرق من ناقضة غزلها" (Dokuduğunu bozan kadından daha ahmak) meseli (Hamza el-İsfahânî, I, 204) Kur'an'da, "İpliğini sağlamca büktükten sonra çözüp

bozan kadın gibi olmayın” şeklinde geçmektedir (en-Nahl 16/92). İslâm dünyasında kullanılan bazı mesellerle Yunan mitolojisinde yer alan özdeyişler arasında benzerlikler göze çarpmaktadır (krş. a.g.e., I, 204, 431; Nouveau Larousse illustrée, “Pénélope”, “Sysyphe” md.leri). Kimin kimi etkilediği kesin olarak bilinemeyen Arap kültürünün de dahil olduğu evrensel kültüre mal olmuş birçok mesel mevcuttur: “Duvarların kulakları vardır” (Meydânî, I, 88); “Yerin kulağı vardır”; “Kurdu an, sopayı hazırla” (a.g.e., I, 88); “Örs isen dayan, çekiç isen acıt” (a.g.e., I, 89); “Yalancıysan hâfızan kuvvetli olmalıdır” (a.g.e., I, 74); “Başkası için kazdığı çukura kendisi düşen” (a.g.e., II, 297) vb. Arap, Fransız ve Türk kültürü gibi çeşitli kültürlerde ortak olan aynı veya yakın mesellerin aslını belirlemek güçtür. Arap meselleri arasında kadîm dinî toplulukların yaydığı, özellikle İncil ve Tevrat’ta benzerleri bulunan örneklere de rastlanmaktadır: “Koyun postunda kurt” (Matta, 7/15; a.g.e., I, 146); “Dikenden üzüm (incir) toplanmaz” (Matta, 7/16; a.g.e., I, 52; Ebû Hilâl el-Askerî, I, 680); “Sineği süzüyor ama deveyi yutuyor” (Matta, 23/24; a.g.e., II, 259); “Rab korkusu bilginin başlangıcıdır” (Re’sü’l-hikmeti mehâfetullah) (Süleyman’ın Meselleri, 31/1-7); “Ne ekersen onu biçersin” (Galatyalılar, 6/7; a.g.e., II, 317); “Başkasının gözündeki çöpü görür de kendi gözündeki merteği seçemez”

(Matta, 7/3; Luka, 6/41); “Devenin iğne deliğinden geçmesi” (Matta, 19/24; Markos, 10/25; Luka, 28/25; el-A‘râf 7/40); “Yel eken kasırga biçer” (Hoşea, 8/7) gibi.

Arap mesellerinde bazı özellikleriyle meşhur olmuş insanlar gibi birçok hayvan, kuş vb. de belirgin özellikleriyle mesel konusu haline gelmiştir. Arslan cesaret, kurt düşmanlık, gaddarlık, çita (fehd) uyku, kirpi uykusuzluk, yılan ve timsah zalimlik, keler ve tilki kurnazlık, kartal ve akbaba uzağı görme, karınca biriktirme, maymun taklit, karga korkaklık, sırtlan aptallık, deve kin ve kıskançlık sembolü olarak anılır. Aynı şekilde çöl ağaç ve bitkisiyle birçok dağ, ova, vadi ve şehir adı Arap mesellerinde belirgin özellikleriyle malzeme olarak kullanılır. Bu tür mesellerin bir kısmı için uydurulan hikâyeler fabl halini almıştır.

Başta Câhiliye meselleri olmak üzere birçok Arap meselinin hikâyesi vardır. Bunların bir kısmı gerçek tarihî olaylardır; Yevmü Halîme, Yevmü’l-

Besûs, Yevmü Dâhis ve Yevmü Gabrâ gibi Araplar'ın İslâm'dan önceki dönemde meydana gelmiş savaşlarıyla (eyyâmü'l-Arab) ilgili meseller bu türdendir. Bu hikâyeler meselin anlaşılması ve Arap tarihi açısından önem taşır. Bir kısım meselin hikâyesi zamanla unutulmuş, onların yerine duruma uygun yeni hikâyeler uydurulmuştur. Bazı mesellerin ilk kaynaklar tarafından farklı şekilde rivayet edilmesi ve yorumlanması uydurma olayını teyit etmektedir (krş. Mufaddal b. Seleme, mesel nr. 93; Meydânî, II, 359-360). Arap mesellerinin çoğu yaygın olmakla birlikte yalnız bir yörede tanınıp anlaşılan meseller de çoktur. Emsal kitaplarında bunların birçoğunun yerine işaret edilmiştir. Bunlar arasında başta Medine olmak üzere Mekke, Basra, Kûfe, Vâsıt, Humus gibi şehirler bulunmaktadır (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 1070; Hamza el-İsfahânî, I, 56, 224, 340, 379, 443; Meydânî, I, 147, 156).

Câhiliye dönemine ait mesellerin tesbiti için belirlenen kriterlerden biri meselin Eksem b. Sayfî, Âmir b. Zarib el-Advânî, Evs b. Hârise gibi Câhiliye devri insanlarına nisbet edilmesi veya içinde Câhiliye dönemine ait şahıs adlarının geçmesidir. Câhiliye savaş, haber ve olayları (eyyâm, ahbâr), âdet ve inançlarıyla ilgili olarak söylenmiş meseller de aynı grup içinde yer alır. Bundan başka çöl hayatı, çöl hayvanı ve bitkilerine dair meseller de çoğunlukla bu devreye aittir. Evâil türü eserlerle emsal kitaplarında meseli ilk söyleyenin Câhiliye dönemine ait olduğunun belirtilmesi de bu kriterler arasındadır. Şarkiyatçılara göre Câhiliye mesellerine ait hikâyelerin ekserisi, Şiî karşıtı eğilimlerin tahrik ettiği Arapçılık hareketinin gündeme getirdiği kadîm Araplar'a ait eyyâm ve ahbâr tartışmaları bağlamında II. (VIII.) yüzyılın kıssacı geleneği ortamında yeniden üretilmiş veya uydurulmuştur (krş. EI² [Fr.], VI, 806).

Meselin âyet, hadis, sahâbe ve tâbiîn sözüne dayanması veya onlardan doğması bu mesellerin İslâm dönemine ait olduğunun göstergesidir. Âyet ve hadislere dayanan çok sayıda mesel bulunduğu gibi başta Hz. Ali olmak üzere dört halife, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Muâviye, Amr b. Âs, Ebü'd-Derdâ, Mus'ab b. Zübeyr, Ahnef b. Kays, İbrâhim en-Nehaî, Hâlid b. Safvân ve Hasan-ı Basrî gibi sahâbe ve tâbiînin mesel halini almış hikmetli sözleri bulunmaktadır. Âyetlere dayanan örneklerden başka, "Bazı ifadeler büyü etkisine sahiptir" (إن من البيان لسحراً); "Üst el alt elden (veren el alan elden) hayırlıdır" (اليد العليا خير من اليد السفلى)mesellerini de hadis metinleri

oluşturmaktadır. “Kader gerçekleşince göz görmez hale gelir” (إذا جاء القدر غشي البصر)meseli Abdullah b. Abbas’a, “Kadınlar şeytanın tuzaklarıdır” (النساء حبائل الشيطان)meseli de Abdullah b. Mes‘ûd’a nisbet edilmiştir. Hz. Ali’nin mesel haline gelmiş özdeyişleri Şerîf er-Radî’nin derlediği Nehcü’l-belâğa’da yer aldığı gibi İbn Kuteybe ʿUyûnü’l-aḫbâr’ının 50. bölümünde Hz. Ali’ye ait 100 kadar özdeyişi toplamış, bunlar Farsça ve Türkçe’ye de tercüme edilmiştir (Hz. Ali’nin hikmet ve meselleri üzerine yapılan araştırma ve incelemeler için bk. EI [Fr.], III, 463-464; EI² [Fr.], VI, 808). Meydânî, Mecmaʿu’l-ems̱âl’inin 30. bölümünü Hz. Peygamber ile dört halife, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes‘ûd, Ebü’d-Derdâ, Amr b. Âs gibi sahâbîlerin mesellerine tahsis etmiştir. İçinde Allah adı geçen dua klişesi halindeki özdeyişler de İslâmî döneme aittir: “بلغ الله بك أكلأ العمر” (Allah seni ömürlerin en uzununa eriştirsin); “جدع الله مسامعه” (Allah kulaklarını sağır eylesin) gibi. Ayrıca Câhiliye dönemine ait birçok mesel İslâm’ın ruhuna uygun şekle çevrilmiştir. Nitekim Câhiliye mesellerinde geçen kardeş anlayışı İslâmî mesellerde din kardeşine dönüşmüş, “Haklı da olsa haksız da olsa kardeşine yardım et” sözü, “Haklıysa yardım et, haksız ise engelle” şekline bürünmüştür.

Şehirli Araplar için II. (VIII.) yüzyılın yarısına, bedevî Araplar için IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar uzanan ve Câhiliye devrinden itibaren başlayan dönem ihticâc (iştişhâd) dönemi olarak kabul edilmiş, bu asırlarda ortaya çıkan meseller kadîm meseller diye nitelendirilmiştir. Bu yüzyıllarda Araplar melezleşmediği, bu sebeple dilleri bozulmadığı için onların şiirleri ve meselleri kelimelerin anlam ve yapıları ile gramer kurallarını belirlemede şâhid olarak görülmüştür. Bundan sonra söylenen meseller dili bozulmuş melez Araplar’ın (müvelledûn) ürünü şeklinde görüldüğünden şâhid olarak kullanılmamıştır. Arabî meselmüvelled mesel ayırımını ilk yapan müellif Hamza el-İsfahânî olmuştur (ö. 360/971’den önce). İsfahânî, ed-Dürretü’l-fâḫire’sinin 29. bölümünü bu tür mesellere ayırmış, “ef‘alü min ...” formunda müzdevic türünden 440 müvelled meseli açıklamıştır. “İnciden daha nefis, azvay ağacı usâresinden daha acı” demek olan” “أنفس من الدرّ، وأمرّ من الصّبر” ile, “Kayadan daha duygusuz, zamandan daha zalim” anlamındaki“أقسى من الصخر، وأعدى من الدهر” meselleri bunlardandır. Ebû Hilâl el-Askerî de Cemheretü’l-ems̱âl’inde bazı müvelled mesellere işaret etmekte, Meydânî’nin Mecmaʿu’l-ems̱âl’inde her bölümün sonunda zikrettiği müvelled meseller 1000’i bulmaktadır. Bu meseller garîb

kelimelerin bulunmaması, ibarelerinin yalın olması, seci, izdivaç, tıbâk ve mukabele gibi lafzî sanatlar içermesiyle kadîm mesellerden ayrılır. Müvelled mesellerin fasihi bulunduğu gibi halk meselleri de vardır. Bunlar belli lehçe, yer, şehir ve bölgeye has mahallî meseller olup i'rab ve gramer kurallarına göre söylenmediği için "melhûn" (hatalı) meseller diye anılır ve bu şekliyle korunur. Aslında bu mesellerin de fasih olarak doğduğu, zamanla halkın dilinde yaygınlaşıp bozulduğu kabul edilir. İlk defa Ebû Ubeyd Kitâbü'l-Emsâl'inde Doğu avam mesellerinden altmış kadarını zikretmiş, daha sonra Ebû İkrime ed-Dabbî, Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Hamza el-İsfahânî ve Ebû Hilâl el-Askerî onu takip etmişlerdir. Ebû Mansûr es-Seâlibî et-Temsîl ve'l-muḥâḍara'sında zamanındaki halk mesellerinin bir kısmına, İbn Hişâm el-Lahmî de Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin Laḥnü'l-ʿâmme'sine yazdığı reddiyede bazı Endülüs halk mesellerine yer vermiştir. Çağımızda Lübnan, Beyrut, Mısır, Bağdat, Basra, Suriye, Ürdün, Filistin gibi yer ve yörelere ait birçok Arap halk meseli koleksiyonu meydana getirilmiştir.

Mesellerin filolojik ve edebî özelliklerinin başında değişmez kalıp ve klişeleşmiş ifade olmaları gelir. Meselin aslî formu

ne ise her yerde ve herkes tarafından bu form korunarak tekrar edilir. Onun formu cinsiyete ve sayıya göre değiştirilemez. "الصيف ضيّعت اللّبن" (Sen sütü yazın kaybetmişsin) meseli erkeğe, ikile (tesniye) ve çoğula göre değişmez. Hatta mesel lugat, sarf ve nahiv kurallarına aykırı da olsa aynen korunur. Aslî formun korunma zarureti sebebiyle mesellerde lugat ve gramer kurallarına aykırılığa ve kıyas dışı hususlara sıkça rastlanır. Halk mesellerinin tamamına yakını bu türdendir.

Edebî yönden meseller teşbih, istiare, kinaye ve hakikat gibi beyan şekilleri; seci, cinas, tıbâk, mukabele ve izdivaç gibi lafzî sanat nevileri içermeleri dolayısıyla sanatlı nesir türü sayılır. Bunun yanında meseller hikâye, makāme, risâle, roman, kaside gibi müstakil bir nevi olmayıp söz içinde onu örneklemeyle pekiştiren, kanıtlayan, süsleyen, ona değer katan ve makbuliyetini arttıran hazır malzeme niteliğindedir. Soyut fikirleri somut örnek ve benzetmeyle reddedilmez bir gerçek halinde sunarak onların zihinlerde yerleşmesini sağlar. Etkileme, ikna etme, nesilleri iyiye ve güzele yönlendirmedeki inkâr edilemez rolleri sebebiyle başta Kur'an olmak üzere

kutsal kitaplarda, peygamberlerin öğüt ve dualarında bolca mevcuttur. Hz. Peygamber'in "cevâmiu'l-kelim" türü hadisleri içinde mesel olanların sayısı az değildir. Hatipler ve sanatlı nesir yazarları kanıtlama öğesi olarak mesele sıkça başvururlar.

Arap mesellerinin toplanmaya başlanması Câhiliye devrine kadar uzanır. Emevîler ve Abbâsîler zamanında meselleri derleyip açıklayan çok sayıda emsal koleksiyonu (kitâbü'l-emsâl) telif edilmiştir. Bu eserler arasında yazarın ilgi alanına göre mesellerin yalnız hikâyelerine ağırlık verenler, yalnız lugat ve gramer boyutunu ele alanlar olduğu gibi bu iki yönü ihtiva edip daha mükemmel bir eser hüviyeti taşıyanlar da vardır. Günümüze ulaşan ilk eser niteliğindeki Mufaddal ed-Dabbî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'i hikâye, Müerric es-Sedûsî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'i lugat açıklamaları ağırlıklı, Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Ems̱âl'i ise her iki yöne de ağırlık veren teliflerdir. Emsal kitapları üç aşama geçirmiştir. 1. Risâle halindeki cüzi telif aşaması; Mufaddal b. Seleme'nin el-Fâḫir fi'l-ems̱âl'i ile Müerric es-Sedûsî ve Ebû İkrime ed-Dabbî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'leri gibi. 2. Konulara göre tasnif aşaması. Zorluğu sebebiyle fazla takipçisi bulunmayan bu aşamada Kāsım b. Sellâm'ın eseri önde gelir. 3. Kapsamlı telif, alfabetik dizim aşaması. En çok bu yöntem benimsenmiş olup Ebû Hilâl el-Askerî, Meydânî ve Zemahşerî'nin eserleri ön sırada yer alır.

Câhiliye devrinden itibaren Mufaddal ed-Dabbî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'ine kadar geçen süreçte yapılmış derlemelerin başlıcaları şöyle özetlenebilir: Câhiliye hükemâsından ve muammerûndan olan Âmir b. Zarib el-Advânî, bir Himyer kralına yalnız kendisine göre amel ettiği bir bilgi hazinesine sahip olduğunu ve onu kendisine arzedeceğini söylediği nakledilmiştir (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s. 61-63; Ebû Hilâl el-Askerî, I, 270-271). Süveyd b. Sâmit, müslüman olmadan önce Resûl-i Ekrem'e kendisinde "Mecelletü Lokmân" bulunduğunu söyleyerek ondan okumuş, Peygamber de beğenmiş ve, "Bu sözler güzel, ancak nezdimdeki ondan daha güzeldir, o da Allah'ın hidayet ve nur kaynağı olarak indirdiği Kur'ân-ı Kerîm'dir" demiştir (Zemahşerî, I, 225). Câhiliye şairlerinden Bişr b. Ebû Hâzim veya Tırımmâh'a nisbet edilen bir mısrada kendisinden bir meselin alıntı yapıldığı Kitâbü Benî Temîm'den söz edilmektedir (Hamza el-İsfahânî, II, 464; Meydânî, I, 203). Arap kralları ile kabile reislerinin vasiyetlerini yazan Eksem b. Sayfî'nin (ö. 9/630) meselleri yazılırdı (Ebû Hâtim es-Sicistânî, s.

8-24). Ebû Ubeyd el-Bekrî Faṣlü'l-maḳāl'inde sahâbî, hatip ve nesep âlimi Suhâr b. Abbas el-Abdî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'inden bir meselin aslı hakkında uzun bir hikâye nakletmiştir. Bekrî, Ubeyd b. Şeriyye el-Cürhümî'nin (ö. 67/686) Kitâbü'l-Ems̱âl'inden birçok aktarma yapmış, Ali b. Zeyd el-Beyhakī de Ġurerü'l-ems̱âl'inde Seâlibî'nin onu şerhettiğini kaydetmiştir. Yine Bekrî, eyyâmü'l-Arab âlimi İlâka b. Kürşüm el-Kilâbî'nin elli varak olduğu kaydedilen (İbnü'n-Nedîm, s. 152), Câhiliye mesellerinin hadise ve kıssalarına dair olduğu anlaşılan eserinden birçok nakil yapmıştır. Ebû Amr b. Alâ'nın Kitâbü'l-Ems̱âl'inin, birçok eserde yer alan nakillerden öncekilerin yalnız kıssaları ele alan özelliğine karşılık hem bu yöne hem de lugat ve gramer boyutuna temas eden ilk mükemmel eser olduğu anlaşılmaktadır. Şarkī b. Kutâmî'nin eserinin ilk üç eser gibi kıssa ağırlıklı olduğu bundan yapılan alıntılardan belli olmaktadır.

Mufaddal ed-Dabbî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'i 160 kadîm meselin kıssalarını açıklayan ve zamanımıza ulaşan ilk eserdir (İstanbul 1300; Kahire 1327; Beyrut 1981). Müerric es-Sedûsî'nin Kitâbü'l-Ems̱âl'i lugavî izah ağırlıklıdır (nşr. Ahmed b. Dubeyb, Riyad 1970; nşr. R. Abdüttevvâb, Kahire 1971). Maʻmer b. Müsennâ'nın el-Ems̱âl'i lugat, gramer, kıssa, şiir açıklamalı, müvelled olanlara işaret eden temel eserlerden biridir. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm'ın Kitâbü'l-Ems̱âl'i meselleri bütün yönleriyle inceleyen ve günümüze ulaşan ilk mükemmel eser olup konularına göre düzenlenmiştir (nşr. R. Sellheim, Leiden 1954; nşr. A. Katâmiş, Dımaşk-Beyrut 1400/1980). Ebû Ubeyd el-Bekrî'nin şerhi (Faṣlü'l-maḳāl fî şerḥi Kitâbi'l-Ems̱âl) yayımlanmıştır (nşr. Abdülmecîd Âbidîn - İ. Abbas, Hartum 1958; Beyrut 1971). Muhammed b. Habîb'in el-Ems̱âl ʿalâ efʿalü min adlı eserinin (TSMK, nr. 1019; Ahlwardt, VII, 627, nr. 8729) bir cüzünü Muhammed Hamîdullah neşretmiştir (MMİIr., IV [1956], s. 44-45). Mufaddal b. Seleme el-Fâḫir fi'l-ems̱âl'inde (nşr. C. A. Storey, Leiden 1915; nşr. Abdülhalîm et-Tahâvî, Kahire 1960), Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî eẓ-Ẓâhir fî meʿânî kelimâti'n-nâs'ında (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, I-II, Bağdad 1979) dua, tesbih, tâziye, tebrik, selâm vb.ni de emsale dahil etmiştir. Hamza el-İsfahânî'nin ed-Dürretü'l-fâḫire'si (nşr. Abdülmecîd Katâmiş, I-II, Kahire 1971-1972; nşr. Fehmî Saʻd, Beyrut 1988) efʻalü min klişesiyle başlayan emsale dair en kapsamlı kitaptır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin Cemheretü'l-ems̱âl'i (Bombay 1307; Kahire 1310; nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - A. Katâmiş, Kahire 1964; Beyrut 1988), birçok meseli dayısı

Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin kitabından aktarmış olsa da ihatalı temel eserlerdendir. Meydânî'nin Mecmaʿu'l-emsâl'i (Bulak 1284; Tahran 1290, Kahire 1310, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1955) bu alanda en kapsamlı klasik eser olup alfabetik düzenlenmiş otuz bölümden meydana gelmektedir. İlk yirmi sekiz bölüm kadîm meseller, müvelled meseller, ef'alü min meselleri olarak üç alt bölüme ayrılır. 29. bölüm mesellerde çok geçen eyyâmü'l-Arab'a, 30. bölüm Hz. Peygamber'in ve sahâbenin mesel ve vecîzelerine ayrılmıştır. Eser 6080 mesel içermekte olup bunların 5080'i kadîm, 1000'i müvelleddir. Muhammed b. Ahmed el-Huzaî ve Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî bu kitabı ihtisar etmişlerdir (Ferâʾidü'l-ḫarâʾid fi'l-emsâl ve'l-ḥikem; Köprülü Ktp., nr. 1346); Zemahşerî'nin el-Müstaḳṣâ fi'l-emsâl'i (nşr. M. Abdülmuîd Han, Haydarâbâd 1962) titiz alfabetik tasnifi, 3461 meseliyle alanında önemli teliflerdendir, ancak daima çağdaşı Meydânî'nin eserinin gölgesinde

kalmıştır. Bunlardan başka diğer kadîm ve müvelled meseller, çeşitli yer, yöre ve şehirlerin halk meselleri hakkında, ayrıca peygamber, şair, filozof ve bilge şahsiyetlere ait hikmet ve mesellere dair derleme, açıklama, neşir ve bilimsel veya mukayeseli inceleme şeklinde eski yeni çok sayıda çalışma yapılmıştır (Ahlwardt, VII, 627-628, nr. 8729; Sellheim, bk. bibl.; M. Ebû Sûfe, s. 29-37; Abdülmecîd Katâmiş, s. 39-120; Emîl Bedî' Ya'kūb, I, 73-219). Çağdaş yazarlardan Emîl Bedî' Ya'kūb'un Mevsûʿatü emsâli'l-ʿArab'ı (I-VII, Beyrut 1415/1995, I. cildi incelemedir) ve Mevsûʿatü'l-emsâli'l-Lübnâniyye'si (I-III, Beyrut 1989), Afîf Abdurrahman'ın Muʿcemü'l - emsâli'l - ʿArabiyyeti'l - ḳadîme'si de (I-II, Riyad 1405/1985) önemli eserlerdendir. M. Ebû Sûfe, Abdülmecîd Katâmiş, Abdülmecîd Âbidîn'in çalışmaları meselleri çeşitli yönlerden bilimsel olarak incelemektedir.

Batı'da Arap mesellerine dair inceleme, derleme, neşir, karşılaştırma vb. şekildeki çalışmalar, Joannes Drusius'un 1591'de 200 Arap meselini ele aldığı Apophthegmata Ebraeorum ac Arabum'u ile başlamış (2. bs., Leiden 1612), bunu Thomas Erpenius'un Proverbiorum Arabicorum Centuriae duae'u (Leidae 1615) ve Locmani Sapientis'i (Leidae 1615), J. Hambroeus'un Proverbia Arabica'sı (Paris 1632) gibi çok sayıda çalışma izlemiştir. Çağdaş yazarlardan Rudolf Sellheim'in Emsâlü'l-ʿArabiyyeti'l-ḳadîme'si (Ar. trc. R. Abdüttevvâb, Beyrut 1391/1971) önemli eserlerdendir

(Arap mesellerine ilişkin Batı'da yapılan çalışmalar için bk. bibl.; Sellheim, s. 13-20; Emîl Bedî' Ya'kūb, I, 247-251).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "mşl" md.; Lisânü'l-ʿArab, "mşl" md.; Nouveau Larousse illustrée, Paris, ts., "Pénélope", "Sysyphe" md.leri; Mufaddal ed-Dabbî, Emsâlü'l-ʿArab (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1401/1981, neşredenin girişi, s. 5-6, 36-44; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emsâl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Beyrut 1400/1980, neşredenin girişi, s. 17-22, ayrıca bk. tür.yer.; Ebû Hâtim es-Sicistânî, Kitâbü'l-Muʿammerîn (nşr. I. Goldziher), Leiden 1899, s. 8-24, 61-63; Mufaddal b. Seleme, el-Fâḫir (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî - M. Ali en-Neccâr), Kahire 1380/1960, neşredenin girişi, s. d-h; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, III, 76-80; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, IV, 36; Hamza el-İsfahânî, ed-Dürretü'l-fâḫire (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Kahire 1971-72, I-II, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 152; Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-emsâl (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm - Abdülmecîd Katâmiş), Kahire 1384/1964, I, tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, t-y; Seâlibî, Ṣimârü'l-ḳulûb (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1985, s. 39-46; Meydânî, Mecmaʿu'l-emsâl (nşr. M. M. Abdülhamîd), I-II, tür.yer.; Zemahşerî, el-Fâʾiḳ, I, 225; Ebü'l-Mehâsin M. b. Ali el-Abderî eş-Şeybî, Timsâlü'l-emsâl (nşr. Es'ad Zübyân), Beyrut 1402/1982, neşredenin girişi, I, 55-57; ayrıca bk. tür.yer.; İbşîhî, el-Müsteṭraf, Kahire 1320, s. 27 vd.; Hasan el-Yûsî, Zehrü'l-ekem fi'l-emsâl ve'l-ḥikem (nşr. Muhammed Haccî - Muhammed el-Ahdar), Dârülbeyzâ 1401/1981, I, 19-57; ayrıca bk. tür.yer.; Grünbaum, Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde, Leiden 1893, s. 40-49; Ahlwardt, Verzeichnis, VII, 627-628, nr. 8729; O. Eissfeldt, Der Maschal im Alten Testament, Giessen 1913, tür.yer.; J. Barth, "Arabische parallelen zu den proverbien", Festschrift D. Hoffmann, Berlin 1914, s. 38-45; W. Bonser - T. A. Stephens, Proverb Literature, Londres 1930, s. 355-368, 394-398; R. Sellheim, Die klassisch arabischen Sprichwörtersammlungen, insbesondere die des Abu Ubaid, La Haye 1954, s. 8-20, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., el-Emsâlü'l-ʿArabiyyetü'l-ḳadîme (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut

1391/1971, s. 21-35, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., “On the Kitāb al-amsāl of al-Yūsī”, Oriens, XXXI (1988), s. 357-359; a.mlf., “Maṯẖal”, EI² (Fr.), VI, 805-815; A. Bloch, “Zur Altarabischen Sprichdichtung”, Westöstliche Abhandlungen, Wiesbaden 1954, s. 181-234; Abdülmecîd Âbidîn, el-Ems̱âl fi’n-nes̱ri’l-ʿArabiyyi’l-ḳadîm, Kahire 1375/1956, tür.yer.; O. E. Moll, Sprichwörter Bibliographie, Frankfurt 1958, s. 482-502, 573; a.mlf., “Über die ältesten Sprichwörtersammlungen”, Proverbium, VI, Columbus-Ohio 1966, s. 113-120; Enîs Füreyha, Aḥîḳār ḥakîm mine’ş-şarḳı’l-edne’l-ḳadîm, Beyrut 1962, tür.yer.; S. D. Goitein, Studies in Islamic History and Institutions, Leiden 1968, s. 361-379; J. M. Sasson, Oriental wisdom, Six Essays of the Sapiental Traditions of Eastern Civilisations, Massachusetts 1981, s. 1-131; M. Ebû Sûfe, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyye ve meṣâdiruhâ, Amman 1402/1982, tür.yer.; Abdülmecîd Katâmiş, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1988, tür.yer.; Emîl Bedî Ya‘kūb, Mevsûʿatü’l-ems̱âli’l-Lübnâniyye, Beyrut 1989, I, 15-76; ayrıca bk. tür.yer.; Şevkī Dayf, el-ʿAṣrü’l-Câhilî, Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 404-409; E. Rehatsek, “Some Parallel Proverbs in English, Arabic and Persian”, Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, XIV, Bombay 1878-80, s. 86-116; C. Brockelmann, “Alttürkestanische Volksweisheit”, Ostasiatische Zeitschrift, VIII, Berlin 1920, s. 50-73; a.mlf., “Maṯẖal”, EI (Fr.), III, 461-464; R. Jente, “German Proverbs from the Orient”, Publications of the Modern Language Association of America, XLVIII (1933), s. 17-37; Ch. A. Ferguson - J. M. Echols, “Critical Bibliography of Spoken Arabic Proverb Literature”, Journal of American Folklore, LXV/255, Boston-New York 1952, s. 67-84; R. Blachère, “Contribution à l’étude de la littérature proverbiale”, Arabica, I/1, Leiden 1954, s. 53-83; S. P. Brock, “A Piece of Wisdom Literature in Syriac”, JSS, XIII (1968), s. 212-217; W. P. Zenner, “Ethic Stereotyping in Arabic Proverbs”, Journal of American Folklore, LXXXIII, Boston-New York 1970, s. 417-429; T. Fahd, “Psychologie animale”, Revue de synthèse, LXI-LXII, Paris 1971, s. 5-43; LXV-LXVI (1972), s. 43-63; LXXV-LXXVI (1974), s. 233-236; XCII (1978), s. 307-356; Abdülhâdî el-Fuâdî, “Baḥṣ fi’l-emşâli’l-ʿIrâḳıyye”, Sumer, XXIX, Bağdad 1973, s. 83-106; XXX (1974), s. 27-46; Yûsuf İzzeddin, “et-Taʿbîr ʿani’n-nefs fi’l-emşâli’l-ʿArabiyye”, MMİIr., XXXI/1, Bağdad 1400/1980, s. 149-167; D. Gutas, “Classical Arabic Wisdom Literature”, JAOS, CI (1981), s. 49-86.

İsmail Durmuş

HADİS.

Hadis literatüründe Hz. Peygamber'in meselleri "emsâlü'l-hadîs" tabiriyle ifade edilir. Resûlullah, Arapça'yı mükemmel konuşan bir toplumda doğup büyüdüğü için bu dilin inceliklerine vâkıftı. Zaman zaman meseller söyler, gereğinden fazla konuşmaktan ve yapmacık tavırlardan hoşlanmazdı (Tirmizî, "Birr", 71). Abdullah b. Amr b. Âs'ın Resûl-i Ekrem'den 1000 mesel öğrenip ezberlediğini söylemesi (Müsned, IV, 203) bu mesellerin çokluğunu göstermektedir.

Hadislerde meseller başlıca iki şekilde kullanılmıştır. Bunlardan biri, anlaşılması zor konuların Kur'ân-ı Kerîm'de olduğu gibi mukayeseye dayanan temsille anlatılmasıdır. Meselâ Allah Teâlâ'nın Peygamber'i vasıtasıyla gönderdiği ilim ve hidayetin toprağa düşen bol yağmura benzediğini ve bu yağmur karşısında insanların üç kısma ayrıldığını, bazılarının yağmur suyunu emen ve bol nebat bitiren iyi cins toprağa, bazılarının suyu içine çekmeyip başkalarının istifadesi için tutan killi toprağa, bazılarının da yağmur suyundan kendisi faydalanmadığı gibi başkalarının da istifadesine imkân vermeyen kaygan toprağa benzediğini ifade etmesi (Buhârî, "ʿİlim", 20; Müslim, "Feżâʾil", 15) bu şeklin en tanınmış örneklerinden biridir. Genellikle "meselü..." kelimesiyle başlayan ve Kur'an'ın maksat ve hedeflerine uygun olan bu tür emsale bir başka örnek olarak hastalık ve sıkıntılar içindeki mümini rüzgârın estiği tarafa kolayca yatan, fakat kırılmayan yeşil ekine, Hak'tan yüz çeviren kötü kimseyi de şiddetli rüzgârın bir defada söküp attığı dağ servisine benzeten hadis zikredilebilir (Buhârî, "Merḍâ", 1; Müslim, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 59, 60). Bu tür hadisler Kütüb-i Sitte'de ve diğer hadis kaynaklarında dağınık halde bulunmaktadır. Tirmizî bunlardan on dördünü "Ebvâbü'l-ems̱âl ʿan Resûlillâh" başlığı altında bir araya getirmiştir ("Edeb", 76-82).

Hadislerde görülen ikinci tür meseller, veciz konuşma özelliğine sahip olan Hz. Peygamber'in (bk. CEVÂMİU'l-KELİM) darbımesel halinde yaygınlaşan özlü sözleridir. Onun Huneyn Gazvesi'nde savaşın

şiddetlendiği anda söylediği, “Bu tandırın kızıştığı zamandır” sözü ile (Müslim, “Cihâd”, 76) “İktisat eden muhtaç olmaz”

(Müsned, I, 447); “Öyle söz vardır ki dinleyene sihir gibi tesir eder” (Buhârî, “Ṭıb”, 51; Müslim, “Cumʿa”, 47); “Mümin aynı yılan deliğinden iki defa sokulmaz” (Buhârî, “Edeb”, 83; Müslim, “Zühd”, 63); “Utanmadıktan sonra istediğini yapabilirsin” (Buhârî, “Enbiyâʾ”, 54) meâlindeki hadisleri bu türün belli başlı örnekleridir. Resûl-i Ekrem’in söylediği emsalin bir kısmının mefhum olarak daha önce Araplar tarafından bilindiği düşünülebilir. Onun zaman zaman ünlü Arap şairlerinin dillerde dolaşan bazı beyitlerini veya bu beyitlerin bir bölümünü mesel yerinde kullandığı da görülmektedir. Tarafe b. Abd’in, “Azık vermediğin kimse sana haberler getirir” mısraı (Müsned, VI, 31, 146; Tirmizî, “Edeb”, 70) bu tarz kullanımın örneklerinden biridir.

Sahâbe ve tâbiînden bazılarının mesel haline gelmiş sözleri bulunmakla beraber (İbn Düreyd, s. 36-55; Seâlibî, s. 28-35; Abdülmecîd Katâmiş, s. 169-174) bunlar Câhiliye devrinde söylenen mesellere nisbetle oldukça azdır. Bu durum, müslümanların Kur’an ve hadislerdeki mesellere büyük önem verip onlarla yetinmesi ve ancak nâdir hallerde mesel kullanma ihtiyacı duyması ile açıklanabilir. Hulefâ-yi Râşidîn içinde en çok meseli bulunan Hz. Ali’dir. Muallim Nâci onun mesellerinden 280 kadarını derleyerek Emsâl-i Ali adıyla Türkçe’ye çevirmiştir (İstanbul 1303). Hz. Ali’nin bazı meselleri şöyledir: “Kanaatkârda gam olmaz”; “İlmin kemali hilim iledir”; “Dindar olan kurtulur”; “İlim her rütbenin üzerinde bir rütbedir”. Bunun yanında, “Bülbülün çektiği dili belâsıdır” atasözünün bir nevi karşılığı olmak üzere Hz. Ebû Bekir’in söylediği, “Belâ söz söylemeye dayalıdır”; Hz. Ömer’in, “Sevgin yük olmasın, öfken yok etmesin” ve evini kuşatan âsiler yüzünden ıstırabının son dereceye vardığını anlatmak üzere Hz. Osman’ın Hz. Ali’ye yazdığı mektuptaki, “Kolan sıyrılıp devenin memelerini geçti” sözleri meşhur birer mesel olmuştur. Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes‘ûd, Muâviye b. Ebû Süfyân ve Amr b. Âs gibi sahâbîlerin de emsal tarzında sözleri vardır.

Emsâlü’l-hadîse Dair Eserler. 1. Ebû Arûbe, el-Emẟâlü’s-sâʾire ʿan Resûlillâh. Bu risâlenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi’nde bir nüshası bulunmaktadır (Koğuşlar, nr. 1096/21; tanıtımı için bk. Sezgin, II/2-

4 [1958], s. 255-256). Muhammed b. Ca‘fer el-Kettânî eserin adını el-Ems̱âl ve’l-evâʾil şeklinde kaydetmektedir. 2. Râmhürmüzî, Ems̱âlü’l-ḥadîs̱. Müellif, Hz. Peygamber’in çeşitli konuları açıklamak maksadıyla söylediği, çoğu Kur’an’da, bir kısmı Arap edebiyatında mevcut olan emsale benzer 140 meseli yedi cüz halinde toplayarak şerhetmiştir. Günümüze kadar gelen emsâlü’l-hadîs kitapları içinde hadisleri âyet, hadis ve şiirlerle şerhedilen yegâne eserdir. Abdülalî Abdülhamîd el-A‘zamî’nin, rivayetlerin sağlamlık derecesini belirterek ve gerekli gördüğü bazı kelimeleri açıklayarak yayımladığı kitap (Bombay 1404/1983), Emetülkerîm el-Kureşiyye tarafından Almanca bir önsöz ve geniş indekslerle birlikte neşredilmiş (Bonn 1959), el-Mektebetü’l-İslâmiyye bu baskıyı ofset olarak tekrar yayımlamıştır (İstanbul, ts.). Eserin Ahmed Abdülfettâh Temmâm tarafından yapılan neşri de titiz bir çalışma ürünüdür (Beyrut 1409/1988). 3. Ebü’ş-Şeyh, Kitâbü’l-Ems̱âl fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî. 373 rivayeti ihtiva eden eseri Abdülalî Abdülhamîd Hâmid rivayetleri değerlendirmek suretiyle neşretmiştir (Bombay 1408/1987, 2. bs.). 4. Mâverdî, el-Ems̱âl ve’l-ḥikem. 300 hadis, 300 hikmetli söz ve 300 beytin on bölüm halinde incelendiği kitap Fuâd Abdülmün‘im Ahmed tarafından yayımlanmıştır (İskenderiye, ts. [1402/1981], 1985). 5. Muhammed Câbir Feyyâz el-Alvânî, el-Ems̱âl fi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî eş-şerîf. Bir doktora çalışması olan eser (1398, Câmiatü Aynişşems) daha sonra basılmıştır (Riyad 1414/1993). 6. Muhammed el-Garavî, el-Ems̱âlü’n-nebeviyye. Çağdaş Şiî âlimlerinden olan müellif, Sünnî ve Şiî kaynaklarından derlediği emsâlü’l-hadîs niteliğindeki 655 rivayeti şerhederek iki cilt halinde neşretmiştir (Beyrut 1401). 7. Ukkâşe Abdülmennân et-Tîbî (et-Tayyibî), eṣ-Ṣaḥîḥu’l-müsned fi’l-ems̱âl ve’l-ḥikem. Emsale dair yeni çalışmalardan biri olan eserde 254 hadis bir araya getirilmiş ve her hadisin tahrîci yapılmıştır (Kahire 1989). 8. Fevzî Abdülazîm Raslân, el-Ems̱âl fi’s-sünneti’n-nebeviyye ve es̱eruhâ fi’d-daʿve ila’llāh. Bir yüksek lisans tezidir (1403). 9. Mustafa Îd es-Sayâsina, Ẓâhiretü’l-ems̱âl fi’l-kitâb ve’s-sünne ve kelâmi’l-ʿArab ve âs̱âruhâ fî terbiyeti’l-ceyli’l-müslim (Riyad 1412/1992). 10. Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, Naẓarât fıkhiyye ve terbeviyye fî ems̱âli’l-ḥadîs̱ (Kahire 1395/1975; Beyrut 1413/1992). Eserde hadis ilimleri ve terimleri hakkında kısa bilgi verildikten sonra müslüman-yağmur, müslüman-toprak gibi mukayeseli mesel tarzındaki hadislerden otuz beşi geniş şekilde açıklanmakta, kısa ve özlü mesellerden elli sekizi de kaynaklarıyla birlikte zikredilmektedir. 11. Ali Abdülfettâh Ali, el-Ems̱âlü’n-nebeviyye ve

ḥükmühâ (Kahire 1413/1993). Bu eserde Hz. Peygamber'in şahsına, zühde teşvik ve fitnelerden sakındırma konularına dair emsal tarzındaki yirmi üç hadis üç fasıl halinde şerhedilmiştir. 12. Mahmûd Seyyid Hasan, Revâʾiʿu'l-beyân fi'l-ems̱âli'n-nebeviyye (İskenderiye 1409/1988, 1410/1990). Resûl-i Ekrem'in fesahat ve belâgatı hakkında bilgi verilen eser emsal nevinden bazı hadislerin açıklandığı küçük hacimli bir çalışmadır. 13. Yahyâ b. Abdullah el-Muallimî, el-Ems̱âl ve'ş-şevâhid fi'l-ḥadîs̱i'ş-şerîf (Riyad 1414/1994).

Bunlardan başka Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd el-Askerî'nin emsale dair eserinin 1000 hadis ihtiva ettiği (Kettânî, s. 55), Hasan b. Abdullah el-Askerî'nin de el-Ḥikem ve'l-ems̱âli'l-merviyye ʿan Resûlillâh (İbn Ebü'l-İsba'a göre el-Ems̱âl ve'l-ḥikem min kelâmi seyyidi'l-ümem) adlı eserinde mesel halindeki 1000 hadisi derlediği ve bunları "benzeri görülmemiş bir şekilde" şerhettiği (İbn Hayr, s. 202) kaydedilmektedir. Ayrıca Ebû Abdülganî Süleyman b. Benîn b. Halef el-Mısrî'nin el-Aḳvâlü'l-ʿArabiyye fi'l-ems̱âli'n-nebeviyye'sinden söz edilmekte (Süyûtî, I, 597), İbn Gānim diye bilinen Abdullah b. Ali b. Süleyman'ın 10.000 hadis ihtiva ettiği belirtilen el-Fâʾiḳ fi'l-kelâmi (lafẓi)'r-râʾiḳ adlı eserinde de emsal nevinden pek çok hadis bulunduğu belirtilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 81; Muhammed el-Garavî, I, 12).

Konusu emsâlü'l-hadîs olmamakla beraber hadislerdeki emsale de yer veren bazı çalışmalar yapılmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Ems̱âl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş, Dımaşk-Beyrut 1400/1980). Müellif eserin baş tarafına hadislerden seçtiği on yedi meseli almış, ayrıca çeşitli yerlerde mesel tarzında otuzdan fazla hadise yer vermiştir. Kitabı Ebû Ubeyd el-Bekrî Faṣlü'l-maḳāl fî şerḥi Kitâbi'l-Ems̱âl adıyla şerhetmiştir (nşr. İhsan Abbas - Abdülmecîd Âbidîn, Hartum 1958; Beyrut 1971). 2. Hakîm et-Tirmizî, el-Ems̱âl mine'l-Kitâb ve's-Sünne (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire 1395/1975; nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1409/1989). Nefis terbiyesi ve ahlâka dair meselleri ihtiva eden eserin baş tarafında Kur'ân-ı Kerîm'deki emsalden yirmi dört, hadislerdeki emsalden otuz kadarı bulunmaktadır. 3. Şerîf er-Radî, Mecâzâtü'l-âs̱âri'n-nebeviyye

(nşr. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, Beyrut 1406/1986, 2. bs.). Eserde Hz. Peygamber'in pek çok meseline yer verilmiştir. 4. Kudâî, Şihâbü'l-aḫbâr (Müsnedü'ş-şihâb; nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Beyrut 1985). Emsâlü'l-hadîs nevinden birçok rivayeti ihtiva etmektedir. 5. Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl. Müellif, eserinin son bölümünde Resûl-i Ekrem'in mesel tarzındaki hadislerinden elli sekiz kadarını bir araya getirmiştir (bu hadislerin tahrîci ve değerlendirilmesi için bk. Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, s. 393-410). 6. Ebû Hilâl el-Askerî, Cemheretü'l-ems̱âl. Eserde emsal tarzındaki birçok hadis diğer mesellerin arasında alfabetik olarak kaydedilmiştir.

Arap edebiyatıyla ilgili bazı çalışmalarda da mesele benzer hadislere yer verildiği görülmektedir. Câhiz el-Beyân ve't-tebyîn'de (nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn; bk. bibl.), İbn Düreyd el-Müctenâ'da (s. 21-35), Ebû Mansûr es-Seâlibî et-Tems̱îl ve'l-muḥâḍara'da (s. 22-28) emsâlü'l-hadîsten çeşitli örnekler zikretmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, I, 447; IV, 203; VI, 31, 146; Buhârî, "ʿİlim", 20, "Ṭıb", 51, "Merḍâ", 1, "Enbiyâʾ", 54, "Edeb", 83; Müslim, "Cihâd", 76, "Cumʿa", 47, "Feżâʾil", 15, "Ṣıfâtü'l-münâfiḳīn", 59, 60, "Zühd", 63; Tirmizî, "Birr", 71, "Edeb", 70, 76-82; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Ems̱âl (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Beyrut 1400/1980, I, 34-38; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn (Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1395/1975, I, 15-39; Hakîm et-Tirmizî, el-Ems̱âl mine'l-Kitâb ve's-Sünne (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1409/1989, s. 30-43; İbn Düreyd, el-Müctenâ (nşr. Hâşim en-Necdî), Dımaşk 1402/1982, s. 21-55; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 54, ayrıca bk. İndeks; Seâlibî, et-Tems̱îl ve'l-muḥâḍara (nşr. Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1983, s. 22-35; Meydânî, Mecmaʿu'l-ems̱âl (Ebü'l-Fazl), IV, 44-62; İbn Hayr, Fehrese, s. 202; İbn Ebü'l-İsbâʿ, Bedîʿu'l-Ḳurʾân (nşr. Hifnî M. Şeref), Kahire 1377/1957, s. 6; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, I, 597; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 167-168; II, 1086; Brockelmann, GAL, I, 90; Suppl., II, 81; Îżâḥu'l-meknûn, II, 154; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 54-55;

Sezgin, GAS, I, 176; a.mlf., “Üç macmūʿat ar-rasāʾil”, İTED, II/2-4 (1958), s. 255-256; Muhammed el-Garavî, el-Ems̱âlü’n-nebeviyye, Beyrut 1401, I-II; R. Sellheim, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyyetü’l-ḳadîme (trc. ve nşr. Ramazan Abdüttevvâb), Beyrut 1404/1984, s. 36-38; Ahmet Bulut, Arap Dil ve Edebiyatında Emsâl (doktora tezi, 1984), İÜ Ed. Fak. (İSAM Ktp., NMÇ, nr. 1321), s. 98-100, 109-110; Abdülmecîd Katâmiş, el-Ems̱âlü’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1408/1988, s. 157-174; Abdülmecîd Mahmûd Abdülmecîd, Naẓarât fıḳhiyye ve terbeviyye fî ems̱âli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1413/1992; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 75; Seyyid Mehdî Hâirî, “Ḥadîs̱”, DMT, VI, 149-150.

M. Yaşar Kandemir

TEFSİR.

Tefsir usulü ve Kur’an ilimlerinde Kur’ân-ı Kerîm’deki meseller ve bunlardan bahseden ilim için “emsâlü’l-Kur’ân” tabiri kullanılmaktadır. Mesel kelimesi Kur’an’da altmış dokuz, bunun çoğulu olan emsal ise dokuz yerde zikredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mşl” md.). Emsâlü’l-Kur’ân, “âyetlerdeki mâna ve maksadın insan ruhunda iz bırakan ve hayranlık uyandıran bir biçimde kısa ve özlü olarak ifade edilmesi” şeklinde açıklanır (Mennâʿ el-Kattân, s. 283).

Emsal her dilde ve her kültürde mevcut olup Kur’ân-ı Kerîm’den önceki semavî kitaplarda da sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Hz. Lokman’ın hikmetli sözlerinin bilinen en eski mesellerden olduğu söylenebilir. Câhiliye devrinde Araplar arasında da yaygın olan emsalin Arap dili ve edebiyatında önemli bir yeri vardır. Kur’an’da fesahat ve belâgatta hayli ilerlemiş bulunan Araplar’a hitap edilirken onların önemle üzerinde durdukları mesel getirme metodu uygulanmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, Kur’an’ın yedi vecih üzere indirildiğini belirterek bunlardan birinin ibret alınması gereken meseller olduğunu söylemiş (Ebû Şâme el-Makdisî, s. 107), kendisi de sözlerinde emsali kullanmıştır. Her ne kadar bazı yönlerden aralarında benzerlikler bulunsa da Kur’an’ın meselleri hem lafız hem mâna bakımından gerek daha önce Arap edebiyatında mevcut olan gerekse hadislerde geçen mesellerden farklı olup Kur’an’a özgü nitelikler taşır. Kur’an’daki kıssalar da birer mesel mahiyetindedir.

Meselde esas itibariyle bir şeyin bir veya birkaç yönden başka bir şeye benzetilmesi söz konusu olup Kur'ân-ı Kerîm'in getirdiği mesellerde de bu özellik açık bir şekilde görülmektedir. Meselâ kâfirler bunca delile rağmen tevhide inanmadıkları için sağır, dilsiz ve âmâya (meselâ bk. el-Bakara 2/171; el-A'râf 7/64), onların amelleri de fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle (İbrâhim 14/18), çöldeki seraba ve engin denizlerdeki yoğun karanlıklara (en-Nûr 24/39-40) benzetilmiştir. Dünya hayatının, yağmurun ardından yeşillenip toprağı süsleyen ve daha sonra rüzgârın tesiriyle çer çöp olarak savrulan bitkilere (Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45-46; el-Hadîd 57/20), hakkın aydınlığa, gökten inen suya; bâtılın ise karanlığa, suyun yüzündeki köpüğe (er-Ra'd 13/16-17) benzetilmesi de böyledir. Kur'ân-ı Kerîm'in meselleri İslâm'ın ilk asırlarından itibaren âlimlerin ve ediplerin dikkatini çekmiş, zamanla "emsâlü'l-Kur'ân" adıyla ortaya çıkan bir ilmin konusu olmuştur (Taşköprizâde, II, 539-540; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 168; II, 1086). İmam Şâfiî bu ilmi müctehidlerin bilmesi zaruri olan ilimler arasında göstermekte, Mâverdî de Ems̱âlü'l-Ḳurʾân adlı eserinin mukaddimesinde bu ilmin Kur'an ilimlerinin en önemlilerinden biri olduğunu belirtmektedir (Süyûtî, IV, 38; Keskin, s. 8).

Kur'ân-ı Kerîm'de mesel başlıca şu mânalarda kullanılmıştır: 1. Misal, örnek, benzer. Meselin en yaygın anlamı olup bazı âyetlerde çeşitli mesellere yer verildiği açıklanmıştır (meselâ bk. er-Ra'd 13/17; İbrâhîm 14/24-26; er-Rûm 30/58; ez-Zümer 39/27). Öte yandan Allah hakkı beyan için bir sivrisineği, hatta ondan daha zayıf bir varlığı bile misal olarak göstermekten çekinmeyeceğini bildirmiştir (el-Bakara 2/26). 2. Hal, sîret, durum. Geçmiş kavimlerin halleri, inkârcı tutum ve davranışları, bu yüzden başlarına gelen musibetler birer mesel olarak zikredilmiştir (el-Bakara 2/214; el-A'râf 7/176; ez-Zuhruf 43/8). 3. İbret. Bazı geçmiş kavimlerin hayat hikâyelerinin ve âkıbetlerinin anlatıldığı âyetlerde mesel bu anlamda kullanılmıştır (meselâ bk. ez-Zuhruf 43/56, 59). 4. Vasıf, özellik. Pek çok âyette mesel bir şeyin vasıf ve özelliklerini ortaya koymaktadır. Takvâ sahiplerine vaad edilen cennetin meseli anlatılırken onun zemininden ırmakların aktığı, yemişlerinin ve gölgesinin sürekli olduğu dile getirilir (er-Ra'd 13/35; ayrıca bk. Muhammed 47/15). "Kötü mesel âhirete inanmayanlar içindir. En yüce meseller ise Allah'a aittir" (en-Nahl 16/60) meâlindeki âyette sözü edilen meseller de "sıfat" mânasındadır (ayrıca bk.

el-En‘âm 6/122; er-Rûm 30/27; el-Feth 48/29).

Kur’an’daki mesellerin değişik şekillerde taksimi mümkündür. 1. Basit veya mürekkep temsil tarzında olanlar. Basit temsilde benzetme cihetlerinden sadece biri gözetilir. Âmânın cahile, gören kimsenin âlime, karanlıkların dalâlete, ışığın hidayete mesel olması birer basit temsildir (er-Ra’d 13/16; Fâtır 35/19). Mürekkep temsilde ise benzetme ciheti birden fazladır. Bir buğday tanesinin önce yedi başak, sonra da her başağın 100 tane vermesi, böylece 700 taneye ulaşması şeklindeki mesel (el-Bakara 2/261), ihlâsla yapılan infakın Allah nezdinde kat kat ecirle karşılık görmesinin meselidir. 2. Duyu organlarıyla veya akılla idrak edilenler. Hz. Âdem’in topraktan yaratılmasının Hz. Îsâ’nın babasız yaratılmasına (Âl-i İmrân 3/59), Allah korkusunun insandan korkma

duygusuna (en-Nisâ 4/77), örümceğin durumunun Allah’tan başkalarını dost edinenlerin haline (el-Ankebût 29/41), yağmurun yağmasıyla tabiatın canlanması üzerine çiftçilerin sevinmesi ve ardından yemyeşil bitkilerin kuruyup sararmasıyla çer çöp hale gelmesi olayının oyun, eğlence, süs, övünme ve daha çok mal ve evlât sahibi olma yarışı şeklindeki dünya hayatına benzetilmesi (el-Hadîd 57/20) bu tür mesellerdendir. 3. Gerçek olaylara veya tasavvur ve hayale dayananlar. Gösteriş olsun diye infakta bulunan bir kimse sert ve pürüzsüz bir kayanın üzerindeki ince toprak örtüsüne tohum eken, ancak sağanak halinde yağan yağmurun, toprağı içindeki tohumlarla birlikte sürükleyip sel sularına katması sonucu ürün alma ümidini yitiren bir çiftçiye benzetilmiş (el-Bakara 2/264), zaman zaman tabiatta görülen bu durum infakta gösteriş yapan kimsenin neticede hiçbir ecir elde edememesine mesel olmuştur (el-Bakara 2/265). Öte yandan cehennem ehlinin yiyeceği olan zakkum ağacının çok acı ve kötü kokulu meyvesinin şeytanların başlarına benzetilmesi (es-Saffât 37/62-68; ed-Duhân 44/43-46; el-Vâkıa 56/51-56) ancak hayal edilerek kavranabilecek bir meseldir. 4. Açık veya gizli olanlar. Bunlardan birincisinde neyin neye benzetildiği açıkça belirtilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu tür meseller pek çoktur (meselâ bk. el-Bakara 2/17-20, 261; er-Ra’d 13/17; el-Ankebût 29/41; el-Hucurât 49/12). Gizli, remizli ve imalı meseller ise bunlar lafızları itibariyle değil taşıdıkları ince mânaları itibariyle birer meseldir. Fakat neye mesel oldukları açıklanmamıştır. Bu tür meselleri ancak zihnî melekeleri güçlü ve ilmî dirayete sahip olanlar idrak edebilir. “Rabbinizin izniyle güzel

memleketin bitkisi güzel çıkar; kötü olandan ise faydasız bitkiden başka bir şey elde edilmez. İşte biz şükreden bir kavim için âyetleri böyle açıklıyoruz" meâlindeki âyet (el-A'râf 7/58) gizli mesele örnek olarak zikredilir. Burada hak sözü kabul ederek ondan faydalanan mümin toprağı verimli memlekete, hakkı inkâr edenler de çorak toprağa benzetilmiştir (ayrıca bk. İbrâhîm 14/24-27; en-Nûr 24/35). Diğer taraftan lafzan olmasa da mânaları itibariyle bazı atasözü ve deyimlere uygun düşen âyetlerde de gizli meseller bulunduğu ileri sürülmüştür. Meselâ, "Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür" meâlindeki âyetin (en-Nisâ 4/123), "Sen nasıl muamele edersen öyle muamele görürsün" (Ne ekersen onu biçersin) atasözünün; "Çünkü sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; yalnız ahlâksız, nankör insanlar doğurup yetiştirirler" meâlindeki âyetin (Nûh 71/27), "Yılan ancak yılan doğurur" atasözünün mânasına uygun düştüğü kabul edilmiştir (Taşköprizâde, II, 539-540). Kur'an'daki bazı veciz ifadelerin İslâm tarihi boyunca edipler, hatipler, şairler tarafından kendi sözleri arasında çokça kullanılıp hale uygun misaller olarak serdedilmek suretiyle başlı başına birer mesel halini aldığı da görülmektedir. İslâm hukukçuları, lafzı ile ibadet edildiği gerekçesiyle Kur'an'dan bu tür âyetlerin şiirde ve nesirde kullanılmasının câiz olup olmadığı hususunda ihtilâf etmişlerdir. Süyûtî bu kısma "irsâlü'l-mesel" denildiğini kaydederek bu hususta otuz kadar örnek zikretmiştir (el-İtḳān, IV, 43-45).

Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı mesellerin tek, bazılarının birden çok amacı olabilir. Bunların başlıcaları şunlardır: 1. Bilgi vermek, öğretmek. Cennetteki iri gözlü hûriler saklı incilere (el-Vâkıa 56/22-23), "vildan" denilen nedimler saçılmış incilere (el-İnsân 76/19) benzetilerek bunlar müminlere tanıtılmıştır. Burada öğretme maksadının yanında teşvik de vardır (ayrıca bk. el-A'râf 7/175-177; Hûd 11/24; er-Ra'd 13/17). 2. İkna. Bir fikrin veya bir gerçeğin muhataba kabul ettirilmesi için getirilen meseller bazan kesin birer delil olma özelliğini taşımakta, bazan muhataba mukayese yapma imkânını vermekte, bazan onun da düşünerek bir gerçeğe ulaşmasını sağlamaktadır. Özellikle tevhid inancının izahında kullanılan meseller böyledir. Meselâ Allah'ın insanları öldükten sonra tekrar diriltmeye gücü yettiğini inkâr edenlere, gerek insanların gerekse yerin ve göğün ilk defa yine Allah tarafından yaratılmış olduğu bir mesel olarak zikredilmiştir (en-Nahl 16/73-76; el-Enbiyâ 21/104; er-Rûm 30/28; Yâsîn 36/77-82; ayrıca bk. en-Nahl 16/71-72; ez-Zümer 39/29). 3. Özendirme

veya caydırma. Bazı mesellerin iyi, güzel ve faydalı olan şeye özendirici; kötü, çirkin ve zararlı olandan caydırıcı ve uzaklaştırıcı özellikler taşıdığı görülmektedir. Meselâ kökü yerde sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaç güzel sözün, gövdesi yerden sökülmüş ve o yüzden ayakta durma imkânı olmayan bir ağaç ise kötü sözün meseli olarak gösterilmiştir (İbrâhîm 14/24-26; ayrıca bk. en-Nahl 16/91-92; el-Ankebût 29/41-43). 4. Eğitim. Mesellerde insanın ümit, arzu, korku, endişe gibi duyguları dikkate alınarak eğitilmesi ve ruhen olgunlaştırılması amacı önemli bir yer tutar; onun kat kat sevap kazanma arzusu tahrik edilip Allah rızası için infakta bulunması özendirilir. Meselâ müminin Allah yolunda infak ettiği şey ekilen bir buğday tanesine benzer. Bundan yedi başak çıkar ve her biri yüzer tane verir. İşte bunun gibi Allah dilediği kuluna kat kat ecir ve mükâfat ihsan eder (el-Bakara 2/261-266; ayrıca bk. en-Nahl 16/112-113; el-Kehf 18/32-44; el-Fâtır 35/19-22; Yâsîn 36/13-30). 5. Medih veya zem, tazim veya tahkir. Hz. Peygamber'in ashabı tavsif edilirken medih sadedinde onların Tevrat ve İncil'deki meselleri zikredilir (el-Feth 48/29). Tevrat'ı okuyan, fakat onunla amel etmeyen İsrâiloğulları'nın durumu da sırtında ciltlerce kitap taşıyan merkebe benzetilir (el-Cum'a 62/5). Güzel bir sözün güzel bir ağaca teşbihinde tâzim (İbrâhîm 14/24-25), dünya hayatının geçici olduğuna dair getirilen mesellerde de tahkir gayesi gözetilmiştir (Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45-46; el-Hadîd 57/20). 6. Tefekkür. Mesellerde muhatapların ilgili konu üzerinde düşünmeleri ve örneklerden gerekli dersleri almaları istenmiş, hatta çok yerde mesellerin amacından söz edilirken bu husus açıkça belirtilmiştir: "İşte biz bu temsilleri insanlar için getiriyoruz; fakat onları ancak bilenler düşünüp anlayabilir" (el-Ankebût 29/43). "... Bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz" (el-Haşr 59/21; ayrıca bk. ez-Zümer 39/27). 7. Misal vermek. Mesel bazan bir konunun veya bir fikrin açıklanmasında misal olarak zikredilir ve yapılacak şerhlerin yerini tutar. Kâfirin nasıl bir kişi olduğu anlatılırken âmâ örnek olarak zikredilmiş, kâfirin yaptıkları da seraba benzetilmiştir (en-Nûr 24/39-40). 8. Edep ve hayâyı korumak. Kur'ân-ı Kerîm'de hayâ duygusunu korumak maksadıyla sarih lafızlar yerine aynı mânanın anlaşılmasına elverişli başka lafızlar kullanılmış ve meseller getirilmiştir. Meselâ "yaklaşma" lafzıyla cinsel ilişki kastedilmiş, karı kocadan her birinin diğeri için birer "elbise" olduğu belirtilmiştir (el-Bakara 2/187). Kur'an mesellerinin büyük çoğunluğu başta tevhid olmak üzere itikadî meselelerle ilgilidir (meselâ bk. el-Bakara 2/17-20, 171; el-En'âm 6/39, 40, 122; el-

A‘râf 7/40, 57, 175-177; Yûnus 10/24; er-Ra’d 13/14, 17, 35; İbrâhîm 14/25, 26, 75, 112; el-Kehf 18/32-43; el-Hac 22/31, 73; en-Nûr 24/35; en-Neml 27/81-82; el-Ankebût 29/41; el-Haşr 59/15-21). Ancak amelî (meselâ bk. el-Bakara 2/261, 264-266, 275; Âl-i İmrân 3/116-117; İbrâhîm 14/18; en-Nûr 24/39-40) ve ahlâkî (meselâ bk. en-Nahl 16/92; el-İsrâ 17/24, 29; el-Hucurât 49/12) konularda da meseller mevcuttur.

Kur’an’da emsal konusuna Kur’an ilimleri ve tefsir usulüne dair eserlerde özel bölümlerin ayrılması ve mesellerin zikredildiği âyetlerin yorumu sırasında genel tefsirlerde oldukça geniş bilgiler verilmesi yanında müstakil eserler de telif edilmiş olup başlıcaları şunlardır: Hüseyin b. Fazl el-Becelî, el-Ems̱âlü’l-kâmine fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (anlam bakımından atasözleriyle aralarında uygunluk bulunduğu farzedilen altmış bir gizli meseli ihtiva eden eser Ali Hüseyin el-Bevvâb’ın tahkikiyle neşredilmiştir [Riyad 1412/1992]); Hakîm et-Tirmizî, el-Ems̱âl mine’l-Kitâb ve’s-Sünne (eserin başlangıç kısmı emsâlü’l-Kur’ân’a tahsis edilmiş olup Ali Muhammed el-Bicâvî [Kahire 1395/1975] ve Mustafa Abdülkādir Atâ’nın [Beyrut 1409/1989] tahkikiyle yayımlanmıştır); Mâverdî, Ems̱âlü’l-Ḳurʾân (yazma nüshası Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi’nde bulunmaktadır [Ulucami, nr. 1268]); İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ems̱âl fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (kırk üç açık, on bir gizli meselin yer aldığı eser Saîd Muhammed Nemr el-Hatîb [Beyrut 1403/1983] ve Mûsâ Benây Ulvân el-Alîlî’nin [Bağdad 1987] tahkikiyle neşredilmiştir); Abdülmecîd b. Nasûh b. İsrâîl er-Rûmî, Risâle fî tefsîri’l-âyeti’l-müteʿalliḳa bi’l-ems̱âl (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 272); Muhammed Re’fet Saîd, Delâlâtü’l-ems̱âl fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Kahire 1988); Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ems̱âlü’l-Ḳurʾân ve ṣuverün min edebihi’r-refîʿ (Dımaşk 1992); Muhammed Câbir Feyyâz, el-Ems̱âl fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Bağdad 1988); Muhammed Hüseyin Ali es-Sagīr, es-Sûretü’l-fenniyye fi’l-mes̱eli’l-Ḳurʾânî (Beyrut 1992); Muhammed Bekir İsmâil, el-Ems̱âlü’l-Ḳurʾâniyye (Kahire 1986); Ebü’l-Vefâ Muhammed Dervîş, Min Ems̱âli’l-Ḳurʾân (Belbîs 1408/1988); Muhammed Abdürrahîm, el-Ems̱âl fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (Beyrut 1423/2003). Kaynaklarda ayrıca Niftaveyh’in Ems̱âlü’l-Ḳurʾân, İbnü’l-Cüneyd’in Kitâbü’l-Ems̱âl (Ems̱âlü’l-Ḳurʾân), Ebû Muhammed Hasan b. Abdullah el-Kudâî’nin el-Ems̱âlü’l-kâmine fi’l-Ḳurʾân, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’nin Ems̱âlü’l-Ḳurʾân adlı kitaplarından söz edilmektedir. Abdülmecîd el-Beyânûnî’nin Ḍarbü’l-ems̱âl

fî’l-Ḳurʾân: Ehdâfühü’t-terbeviyye ve âs̱âruh adlı eseri Kur’an mesellerini değişik biçimde ele alan yeni bir çalışmadır (Beyrut 1411/1991). Ali Asgar Hikmet’in Ems̱âl-i Ḳurʾân: Faṣlî ez Târîḫ-i Ḳurʾân-ı Kerîm (Tahran 1333 hş./1954) ve İsmâil İsmâilî’nin Tefsîr-i Ems̱âl-i Ḳurʾân (Tahran 1368 hş./1989) adlı kitapları bu alandaki Farsça eserlerden bazılarıdır. Mansûr b. Avn el-Abdelî Ümmülkurâ Üniversitesi’nde (1974), Hasan Keskin de Marmara Üniversitesi’nde konuyla ilgili (bk. bibl.) birer yüksek lisans tezi hazırlamış olup bunlardan Abdelî’nin çalışması el-Ems̱âl fî’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm adıyla neşredilmiştir (Cidde 1985). Yusuf Yurt Selçuk Üniversitesi’nde Kur’ân Meselleri (1991) adıyla bir yüksek lisans tezi yapmış, Veli Ulutürk de Kur’an’da Temsilî Anlatım: Emsâlü’l-Kur’an adlı bir kitap yazmıştır (İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mşl” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mşl” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1340; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mşl” md.; Hüseyin b. Fazl, el-Ems̱âlü’l-kâmine fî’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Riyad 1412/1992, s. 8-11; Hakîm et-Tirmizî, el-Ems̱âl mine’l-Kitâb ve’s-Sünne (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1409/1989, s. 13-29; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 238; Seâlibî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Muhammed el-Mısrî), Kahire 1404/1984, s. 245; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Mürşidü’l-vecîz (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 107, 137; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Ems̱âl fî’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Saîd M. Nemr el-Hatîb), Beyrut 1403/1983, s. 60-73, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23-24; Zerkeşî, el-Burhân, I, 486-495; Süyûtî, el-İtḳān (Ebü’l-Fazl), IV, 38-45; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 539-540; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 168; II, 1086; Ali Asgar Hikmet, Ems̱âl-i Ḳurʾân, Tahran 1333 hş., s. 140-335; M. İbrâhim el-Ceyûşî, Dirâsât Ḳurʾâniyye, Kahire 1399/1979, s. 112-115; Mennâʿ el-Kattân, Mebâḥis̱ fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân, Riyad 1401/1981, s. 281-289; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 197; Hasan Keskin, Emsâlü’l-Kur’ân (yüksek lisans tezi, 1986), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 8; Ebü’l-Vefâ M. Dervîş, Min Ems̱âli’l-Ḳurʾân, Belbîs 1408/1988, s. 5-8; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, Ankara 1989, s. 174-

177; Abdülmecîd el-Beyânûnî, Ḍarbü'l-ems̱âl fi'l-Ḳurʾân: Ehdâfühü't-terbeviyye ve âs̱âruh, Beyrut 1411/1991, s. 13-57; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, Ems̱âlü'l-Ḳurʾân ve ṣuverün min edebihi'r-refîʿ, Dımaşk 1412/1992, s. 45-116; Mustafa Cevâd, "el-Meşel fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm", MMİIr., VII (1960), s. 3-28; Ahmet Bulut, "Emsâlü'l-Kur'ân", İslâmî Edebiyat, sy. 11, İstanbul 1991, s. 14-16; Veli Ulutürk, "Kur'ân-ı Kerîm'de Meseller (Emsâlü'l-Kur'ân)", EAÜİFD, sy. 11 (1993), s. 74-110; R. Sellheim, "Mat̠h̠al", EI² (İng.), VI, 821.

Bedrettin Çetiner

el-MESELÜ’s-SÂİR

(المثل السائر)

Ziyâeddin İbnü’l-Esîr’in (ö. 637/1239), şöhretini kendisine borçlu olduğu belâgata dair en büyük eseri

(bk. İBNÜ’l-ESÎR, Ziyâeddin).

MESH

(المسح)

Abdest ve teyemmümde bazı organlar, mest, sargı vb. üzerinde yapılan hükmî temizlik.

Sözlükte “bir şey üzerinde eli gezdirmek, elle silmek ve sıvazlamak” anlamına gelen mesh kelimesi fıkıh literatüründe abdestte baş, boyun ve kulaklarla mest veya sargı üzerinde ıslak elle, teyemmümde ise yüz ve kollar üzerinde toprağa sürülmüş elle sıvazlamak şeklinde yapılan hükmî temizliği ifade eder. Abdest alırken baş, boyun ve kulakların meshedilmesi abdestin aslî hükmü olup mest ya da sargı üzerine yapılan mesh ise yıkama yerine geçen (bedel, halef) bir işlem niteliğindedir. Mesh aynı zamanda “kirli bir nesnenin silinerek temizlenmesi” mânasında maddî temizlik yollarından birini ifade eder (bk. NECÂSET). Kur’ân-ı Kerîm’de mesh bir âyette sözlük (Sâd 38/33), iki âyette ise (en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6) terim anlamında kullanılmıştır. Hadislerde de mesh kelimesinin ve türevlerinin hem sözlük hem terim mânasında geçtiği görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “msḥ” md.).

Başa meshetmek abdestin farzlarından biridir (el-Mâide 5/6). Hz. Peygamber’den nakledilen farklı uygulamalar sebebiyle abdest sırasında başa meshin nasıl yapılacağı ve başın ne kadarının meshedileceği konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Hanefîler’e göre abdest es-nasında başın dörtte birinin meshedilmesi gerekli iken İmam Şâfiî elin başa değmiş olmasını yeterli görür. Bununla birlikte her iki mezhebe göre de başın tamamının meshedilmesi sünnettir. Mâlikîler’e ve Hanbelîler’e göre ise abdest sırasında başın tamamının meshedilmesi gerekir. Ahmed b. Hanbel’den nakledilen bir diğer görüşe göre başın bir kısmının meshedilmesi yeterlidir.

Meshin yapılış şekli hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefîler’in uygulamasına göre parmak uçları birleştirilir, başparmak ve işaret parmağı yukarı kaldırılarak karşılıklı üçer parmakla başın ön

tarafından enseye kadar meshedilir. Başa değdirilmeyen işaret parmaklarıyla kulağın iç kısmı, başparmaklarla dış kısmı, her iki elin arkasıyla boyun meshedilir. Hanbelîler ise işaret parmaklarını uç uca getirip başparmakları şakaklar üzerine koyarak elleri bu şekilde enseye kadar götürürler, enseden de ilk başlanan

yere geri getirirler. Fakihlerin çoğunluğuna göre başın bir defa meshedilmesi yeterli olup Şâfiîler'e göre meshin üç defa yapılması sünnettir. Abdest sırasında kulakların içten ve dıştan meshedilmesi fakihlerin çoğunluğuna göre sünnet, Hanbelîler'e göre ise kulaklar başa dahil olduğu için farzdır. Hanefîler'e göre boynun meshedilmesi abdestin âdâbı arasında yer almaktadır.

Hz. Peygamber'in abdest sırasında başında sarık varken yaptığı meshle ilgili değişik rivayetler sebebiyle (Buhârî, "Vuḍûʾ", 48; Müslim, "Ṭahâret", 81-84; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 57; Tirmizî, "Ṭahâret", 75) fıkıh mezheplerinin sarık üzerine meshe dair görüşleri farklılık arzetmektedir. Hanefî fakihlerine göre sarık üzerine mesh câiz değildir. Şâfiîler ise alınla birlikte sarık üzerine meshedilebileceği görüşündedir. Hanbelîler, sarık üzerine meshi câiz kabul etmekle birlikte sarıkla ilgili bazı şartlar ileri sürerler. Mâlikî fıkıh âlimlerine göre çıkarılması halinde zarar görme endişesi varsa sarık üzerine mesh yapılabilir.

Sünnî dört mezheple Hâricîler ve Şîa'dan Zeydiyye mezhebine göre abdest alırken ayakları yıkamak farz olduğu halde İmâmiyye (Caʻferiyye) Şîası ayakların yıkanmayıp çıplak olarak üzerlerine meshedilmesi gerektiği görüşündedir. Bu görüş ayrılığı abdestle ilgili âyette (el-Mâide 5/6) yer alan bir okuyuş (kıraat) farklılığından kaynaklanmaktadır.

İslâm dininin ibadetlerin yerine getirilmesi sırasında mükelleflerin karşılaşacağı zorlukları gidermeye yönelik olarak tanıdığı kolaylıklardan biri de mestler üzerine mesh uygulamasıdır. Gerek yolculuk gerekse ikamet hallerinde mestler üzerine mesh yapılması Hz. Peygamber'in sünnetiyle sabit olan bir ruhsat hükmüdür (Buhârî, "Ṣalât", 25; İbn Mâce, "Ṭahâret", 86; Nesâî, "Ṭahâret", 98). Şarkiyatçıların ifade ettiği gibi (İA, I, 25; EI² [İng.], VI, 709) bu hüküm, sadece kırsal arazideki askerlerin abdest almasını kolaylaştırmak amacıyla meşrû kılınmamış, Resûl-i Ekrem bunu

yolculuk durumunun dışında da uygulamıştır. Mest deri vb. maddelerden yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten, içine su geçirmeyen, yere konulduğunda dik durabilen bir pabuç çeşididir. Ayakları aynı şekilde örten çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek dayanıklılıkta çorap, boğazlı terlik vb. de Hanefî fakihlerine göre mest hükmündedir. Mest üzerine mesh Şîa ve Hâricîler tarafından kabul edilmemiştir. Şîa ile Ehl-i sünnet arasındaki bu görüş farklılığı zamanla önem kazanmış, Ehl-i sünnet âlimlerince, mest üzerine mesh uygulamasının kabul edilmesi imanın kuvvetli unsurlarından biri olarak görülmüş, bunu câiz kabul etmeyenler Ehl-i bid‘at olarak nitelendirilmiştir.

Üzerine mesh yapılabilecek mest ayağın abdestte yıkanması gereken kısımlarını tamamen kaplamalı, dayanıklı ve sağlam bir maddeden yapılmış olmalıdır. Ayrıca mestin içine su almaması ve topuktan aşağı kısmında, altında veya üstünde ayak parmaklarından üçünün girebileceği şekilde bir delik veya yırtık bulunmaması gerekir. Mestin abdestli iken giyilmesi gerekir. Mest üzerine mesh yapabilme süresi yolcu olmayanlar için bir gün bir gece (yirmi dört saat), yolcular için üç gün üç gecedir (yetmiş iki saat). Bu süre, mestin abdestli olarak giyilmesinden sonra abdesti bozan ilk durumdan itibaren başlar. Mâlikî fakihleri ise ayaktan çıkarılmayıp guslü gerektiren bir durum meydana gelmedikçe mest üzerine devamlı şekilde mesh yapılabileceğini söyler.

Fıkıh âlimleri arasında mest üzerine mesh miktarı konusunda da farklı görüşler vardır. Hanefîler’e göre abdest alırken mestin üzerinde elin üç parmağı ölçüsündeki bir kısmın elin ıslaklığıyla bir defa meshedilmesi yeterlidir. Mâlikiler’e göre mestlerin üst kısmının tamamen meshedilmesi gerekir. Hanbelî fakihlerine göre mestlerin üstünün yarısından fazlasına, Şâfiîler’e göre ise mestlerin üst kısmından bir parmak kadar yere meshetmek yeterlidir. Sünnete uygun şekilde mest üzerine mesh şöyle yapılır: Mesh yapmaya ıslak ellerle ayakların parmak uçlarından başlanır ve el parmakları açık vaziyette geriye doğru çekilir. Zaruri bir durum söz konusu olmadıkça sağ ayak sağ elle, sol ayak sol elle meshedilir.

Abdesti bozan haller mest üzerine meshi de bozar. Ayrıca üzerine mesh yapılmış olan mestin ayaktan çıkması veya çıkarılması, mesh süresinin sona ermesi ve gusül abdesti gerektiren durumlarda da mesh bozulur. Mesh

süresi başlamadan abdestli iken çıkarılan mest ise abdesti etkilemez. Ayaklarını yıkamak suretiyle abdestli olan kimsenin bu abdesti devam ettiği müddetçe mestleri çıkarıp giymesiyle abdesti bozulmaz. Mestleri üzerine meshetmek suretiyle abdestli durumda olup mestlerini çıkaran kimse sadece ayaklarını yıkayarak abdestini tamamlar.

Hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'in çorap üzerine mesh yaptığı da ifade edilmektedir (Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 62; Tirmizî, "Ṭahâret", 74, 75). Fıkıh âlimleri, üstüne deri kaplanmış veya altlarına taban geçirilmiş çorapların üzerine mesh yapılabileceği konusunda görüş birliği içindedir. Mâlikî ve Şâfiî fakihleriyle Ebû Hanîfe bu nitelikte olmayan çoraplar üzerine mesh yapmanın câiz olmadığını söyler. Ancak Ebû Hanîfe'nin, vefatından kısa bir süre önce görüşünü değiştirerek hastalığı sırasında kalın çoraplarının üzerine meshettiği nakledilmektedir. İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'a göre kalın olmaları ve teni göstermeyecek nitelikte bulunmaları halinde çoraplar üzerine mesh yapılabilir. Hanbelîler de sık dokunmuş ve uzun süre yürünebilecek durumda olmaları şartıyla çorap üzerine meshi câiz görürler.

Üzerinde sargı bulunan bir organın abdest alırken su ile yıkanması sağlık açısından zararlı ise bu sargının üzerine meshedilmesi bir ruhsat hükmüdür. Sargı üzerine meshin zarar vermesi söz konusu ise bu da terkedilebilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre sargının abdestli iken sarılmış olması gerekir. Hanefîler'le Mâlikîler'e göre ise sargının abdestli iken yapılmış olması şart olmadığı gibi sargı üzerine mesh ile ilgili herhangi bir süre kaydı da söz konusu değildir, mazeret devam ettiği müddetçe mesh yapılabilir. Sıkıntı ve zorluğun ortadan kaldırılması açısından bu görüş tercihe daha uygundur. Hanefîler'e göre sargının büyük bölümüne meshetmek yeterli iken diğer mezheplere göre tamamının meshedilmesi gerekir. Yaranın iyileşip sargının çıkarılması halinde sargı üzerine yapılan mesh bozulmuş olur. Bir sargıya meshettikten sonra sargı değiştirilirse yeniden meshetmek gerekli değildir. Gusül ya da abdest yerine geçmek üzere teyemmüm yapılması durumunda yüzün ve kolların toprakla meshedilmesi icap eder (bk. TEYEMMÜM).

Mest üzerine mesh ile ilgili olarak daha çok risâle tarzında kaleme alınmış eserlerden bazıları şunlardır: İbn Hacer el-Askalânî, Ḥadîs̱ü'l-mesḥ ʿale'l-ḫuffeyn (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mecmua, nr. 109); Kemalpaşazâde, Risâle fî taḥḳīḳi'l-mesḥ ʿale'l-ḫuffeyn (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud

Efendi, nr. 1991); Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi, Risâle fi'l-mesh ale'l-huffeyn (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 960); Fenârîzâde Muhyiddin Çelebi, Risâle fî cevâzi'l-mesḥ ʿale'l-ḫuffeyn (Süleymaniye Ktp., Lâleli,

nr. 3710/10-11; Âşir Efendi, nr. 459/31; Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710/13-14; bu eser, Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin mest üzerine mesh konusunda ulemânın bilinen görüşlerine aykırı olarak verdiği fetvaya karşı Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteği üzerine kaleme alınmıştır); Ebüssuûd Efendi, Ḥasmü'l-ḫilâf fi'l-mesḥ ʿale'l-ḫifâf (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 876/1; Şehid Ali Paşa, nr. 2795); Sahaflar Şeyhîzâde Esad Efendi, Mesh-i Ricl ve Mesh-i Huf (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3625).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "msḥ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "msḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "msḥ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "msḥ" md.; Buhârî, "Vuḍûʾ", 48, "Ṣalât", 25; Müslim, "Ṭahâret", 81-84; İbn Mâce, "Ṭahâret", 86; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 57, 62; Tirmizî, "Ṭahâret", 74, 75; Nesâî, "Ṭahâret", 98; Şâfiî, el-Üm, I, 22-23, 27-31; Sahnûn, el-Müdevvene, I, 16, 39-42; Kerâcikî, el-Ḳavlü'l-mübîn ʿan vücûbi mesḥi'r-ricleyn (nşr. Ali Mûsâ el-Kâ'bî), Kum 1417/1996; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye, İstanbul 1986, I, 28-30; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, I, 17-21; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1992, I, 175-184, 359-385; Şevkânî, Neylü'l-evṭâr, I, 183-197, 209-220; Vehbe ez-Zühaylî, İslâm Fıkhı Ansiklopedisi (trc. Ahmet Efe v.dğr.), İstanbul 1994, I, 172-174, 232-262; Ali Bardakoğlu, "Mesh", İlmihal, İstanbul 1999, I, 202-203; M. Hayri Kırbaşoğlu - H. Musa Bağcı, Namazların Birleştirilmesi-Çorap ve Başörtüsüne Mesh Problemi, Ankara 2002, s. 139-181; J. Schacht, "Abdest", İA, I, 25-26; Ch. Pellat, "al-Masḥ ʿalā'l-khuffayn", EI² (İng.), VI, 709-710; "Mesḥ", Mv.F, XXXVII, 254-271.

Mehmet Erdoğan

MESH

(المسخ)

Allah'ın bazı insanların şeklini veya ahlâkını çirkin hale dönüştürmesini ifade eden bir Kur'an terimi.

Sözlükte "bir şeyin şeklini çirkinleştirmek, bir yiyeceğin tadını bozmak" gibi anlamlara gelen mesh kelimesi (Lisânü'l-ʿArab, "msḫ" md.) Kur'an'da yalnız bir yerde fiil sîgasıyla geçer (Yâsîn 36/67). Kelimeyi müfessirler "inanmayanları oldukları yerde hareketsiz oturtmak, helâk etmek" (Taberî, XXIII, 18; Fahreddin er-Râzî, XXVI, 103), "yaratılışlarını değiştirmek, taşa veya hayvana dönüştürmek" (İbn Kesîr, III, 575; Şevkânî, IV, 378) şeklinde açıklamışlardır. Bu âlimler Kur'an'da, İsrâiloğulları'ndan cumartesi günü avlanma yasağını çiğneyen bir grubun maymuna (el-Bakara 2/65-66; el-A'râf 7/163-166) ve domuza (el-Mâide 5/60) dönüştürüldüğünü bildiren âyetleri de mesh terimi kapsamında değerlendirmiştir (Taberî, I, 260-264; Fahreddin er-Râzî, I, 110-112; Şevkânî, I, 96). Âyetlerde sözü edilen maymuna ve domuza dönüştürme olayı, Medyen ile Eyle arasında deniz kıyısında bulunan ve halkı balıkçılıkla geçinen bir yerleşim bölgesinde avlanma yasağına uymayanların başına gelmiştir (Taberî, IX, 61-62).

Erken dönem müfessirleri meshe yalnız "taşa ve hayvana çevirme" anlamı verirken Râgıb el-İsfahânî kelimeyi "insanın yaratılış ve ahlâkını çirkinleştirmek ve onu bir şekilden diğerine dönüştürmek" olarak tanımlamıştır. İsfahânî'ye göre kişinin köpek gibi hırslı, domuz gibi obur ve öküz gibi anlayışsız olması ahlâkî türden bir dönüşümün sonucu olup Kur'an'daki, "Allah onların bir kısmını maymuna, bir kısmını da domuza çevirdi" meâlindeki âyet (el-Mâide 5/60) bedenî dönüşümü, "Eğer dilesek oldukları yerde onların şekillerini değiştirirdik" âyeti de (Yâsîn 36/67) hem bedenî hem ahlâkî dönüşümü ifade eder.

Müslüman âlimlerin çoğu hayvana dönüştürme işinin fizikî olarak gerçekleştirildiği görüşünde olup âyetlerin zâhirî mânasını dikkate almış, bu açık anlamlı nasların mecazi mânaya hamledilemeyeceğini ileri sürmüştür.

Dönüşümün niteliğini yorumlayanlar ise olayı aklîleştirmeyi, bir bakıma evrenselleştirmeyi amaçlamışlar, günahkâr insanların mânevî olarak insanlıklarını kaybetmiş olabilecekleri, dolayısıyla kendilerini her an sorgulamaları gerektiği mesajını vermek istemişlerdir. Nitekim tâbiîn müfessiri Mücâhid b. Cebr'in bu dönüşümün bir temsil ve teşbih olduğunu ileri sürdüğü rivayet edilmiştir. Ona göre maymun ve domuza çevrilme "bu hayvanların karakterine bürünme" anlamındadır; dönüşüme uğrayan onların bedenleri değil ruhları ve kalpleridir (Taberî, I, 263; Beyzâvî, I, 27). Fahreddin er-Râzî, Mücâhid'in bu görüşünü, "Nassın zâhirine aykırıdır, fakat tamamen uzak bir görüş değildir" şeklinde değerlendirmiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 385). Dönüşümün mânevî olarak gerçekleştiğini kabul eden Reşîd Rızâ, bu kimselerin insan sûretinde kalmalarına rağmen maymun sîretine ve ahlâkına büründüklerini belirtmektedir. Aksi halde söz konusu olan İsrâiloğulları'nın nesilleri devam edemezdi. Zira bu cezanın sonradan gelenlere öğüt olabilmesi, onları terbiye edebilmesi için devamlı olması gerekir. Bu ise dönüşümün mânevî olması ile mümkündür.

Hadislerde de mesh kelimesinin türevleri "Allah'ın bazı varlıkların durumunu daha kötü hale çevirmesi, onları bazı hayvanlara dönüştürmesi" anlamlarında kullanılmış (İbnü'l-Esîr, IV, 328; Wensinck, "msḫ" md.), Kur'an'da İsrâiloğulları'ndan bir kısmının maymuna ve domuza çevrildiğinden bahsedildiği halde hadislerde onların fare, keler, kertenkele ve daha başka canlılara dönüştürüldüğünden de söz edilmiştir (Buhârî, "Bedʾü'l-ḫalḳ", 15; Müslim, "Ṣayd", 48, 50; "Zühd", 62). Nitekim Hz. Peygamber, kertenkele yiyen birini gördüğünde Allah'ın İsrâiloğulları'ndan bir nesle lânet ettiğini ve onları yeryüzünde debelenen hayvan kılığına soktuğunu, bu kertenkelenin de onlardan olabileceğini, bu sebeple onu yemeyeceğini, fakat yemeyi yasaklamayacağını söylemiş (Müslim, "Ṣayd", 51), ayrıca, "Allah hayvana dönüşen bir ümmet için soy sop bırakmamıştır" (Müsned, I, 390) demiş, maymun ve domuzların Allah'ın meshettiği insanlardan olup olmadığı sorulduğunda, "Allah Teâlâ bir kavmi helâk etti mi ona nesil vermez. Maymun ve domuzlar daha önce de vardı" şeklinde cevap vermiştir (Müslim, "Ḳader", 33). İsrâiloğulları için söz konusu olan meshin dışında Resûl-i Ekrem'in kendi ümmetinden günah işleyenlerin bir kısmını Allah'ın geceleyin dağı üzerlerine indirmek suretiyle helâk edeceğini, bir kısmını da kıyamete kadar maymun ve domuza dönüştüreceğini ifade ettiği rivayet edilmiştir (Buhârî, "Eşribe", 6; hadisin

sıhhati ve yorumu için bk. İbn Hacer el-Askalânî, XI, 175-181). Mesh kelimesi hadis şârihleri tarafından mecazi mânaya da hamledilerek Kur’an’ın kalplerden silinmesi, insandan güven ve huşû duygusunun alınması şeklinde yorumlanmıştır (Aynî, XXI, 176).

Elmalılı Muhammed Hamdi, bedenî dönüşümün mânevî ve ahlâkî dönüşümden daha önemli olmadığını söyleyerek insanlık değerlerinin kaybolduğu bir bedenin maymun şeklini almasının tabii görülebileceğini belirtmiş, hayvanların içinden maymunun seçilmesinin önemi üzerinde durarak insanla maymun arasındaki gerçek farkın akıl, mantık ve ahlâkta aranması gerektiğini söylemiş, maymunun bütün hünerinin taklitten ibaret bulunduğunu, mânevî dönüşüme tâbi olan insanların da kör bir taklitten öte bir şey yapamaz hale geleceklerini ifade etmiştir. Kur’an’da insanî değerlerini kaybetmiş kimselerin hayvanlara benzetildiği

(el-A‘râf 7/176-179; el-Furkān 25/44; el-Cum‘a 62/5) dikkate alındığı takdirde mânevî dönüşümün her zaman söz konusu olabileceği görülür.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “msḫ” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 328; Lisânü’l-ʿArab, “msḫ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “msḫ” md.; Müsned, I, 390; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 15; “Eşribe”, 5, 6; Müslim, “Ṣayd”, 48, 50, 51, “Zühd”, 62, “Ḳader”, 33; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, Beyrut 1392/1972, I, 260-264; IX, 61-70; XXIII, 18; Zemahşerî, Keşşâf, Beyrut 1399/1979, II, 127; Tabersî, Mecmaʿu’l-beyân fî tefsîri’l-Ḳurʾân (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, VIII, 674; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, I, 110-112; II, 385; XXVI, 103; Beyzâvî, Envârü’t-tenzîl, Beyrut 1410/1990, I, 27; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân (nşr. Abdurrahman el-Mar‘aşlî), Beyrut 1408/1988, III, 575; İbn Hacer el-Askalânî, Fetḥu’l-bârî (nşr. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz), Beyrut 1416/1996, XI, 175-181; Aynî, ʿUmdetü’l-ḳārî, Kahire, ts. (İdâretü’t-tıbâati’l-münîriyye), XXI, 176; Şevkânî, Fetḥu’l-ḳadîr, I, 96; IV, 378; Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, I, 344; Elmalılı, Hak Dini, I, 378-379; M. Tâhir b. Âşûr, et-Taḥrîr ve’t-tenvîr,

Tunus 1973, I, 445; I. Lichtenstadter, “And Become Ye Accursed Apes”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIV, Jerusalem 1994, s. 153-175; U. Rubin, “Apes, Pigs and the Islamic Identity”, IOS, XVII (1997), s. 89-105; Ch. Pellat, “Maskh”, EI² (İng.), VI, 736-738.

Ahmet Coşkun

MESHARÂÎ

(المسحرائي)

Ebû Muhammed Şerefüddîn Sadaka b. Selâme b. Hüseyn el-Mesharâî (ö. 825/1422)

Kıraat âlimi.

760 (1359) yılında doğdu. İbn Hacer el-Askalânî bu tarihi 750'li (1349) yıllar olarak kaydetmiştir. Aslen, Havran bölgesinde yer alan ve Dımaşk'tan yaklaşık 50 km. mesafede bulunan Ceydûr'a bağlı Mesharâ köyünden olup Dımaşk'a yerleşmiştir; ayrıca Ceydûrî ve Dımaşkī nisbeleriyle ve âmâ olduğu için Darîr lakabıyla da anılmıştır. İbnü'l-Cezerî'den Tevbe sûresinin sonuna kadar farklı tarikleriyle aşere okudu. Daha sonra Irak'a gitti. Irak'tan dönünce İbnü'l-Cezerî'den kıraat öğrenimini sürdürdü. Ardından gittiği Mısır'da İbn Tolun Camii imamı Ebü'l-Feth el-Askalânî'den Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî'sini ve Ebü'l-Hasan el-Gāfikī'den Ebû Amr ed-Dânî'nin et-Teysîr'ini okudu. Ayrıca İbnü'l-Lebbân ve diğer bazı hocalardan kıraat dersleri aldı. Kıraat ilminde uzmanlaşan, bu konudaki birikimiyle kendini herkese kabul ettiren Mesharâî, Mısır'dan döndükten sonra Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde kıraat okutmaya başladı ve pek çok kişinin dinî eğitimiyle ilgilendi. Burhâneddin el-Bikāî ve Şems el-Havrânî kıraat ilminde ondan istifade edenler arasında yer alır. Mesharâî 10 Cemâziyelevvel 825'te (2 Mayıs 1422) Dımaşk'ta vefat etti ve Bâbüssagīr Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. et-Tetimme fî ḳırâʾâti'ṡ-ṡelâṡeti'l-eʾimme. Kırâat-i aşere imamlarından Ebû Ca'fer el-Kārî, Ya'kūb el-Hadramî ve Halef b. Hişâm'ın kıraatiyle ilgili olan eserde bu imamların okuyuşlarında şâz olarak görülen noktalara da işaret edilmiştir (Sehâvî, III, 318). Eserin el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (Mecâmî', nr. 32864, [Halîm, nr. 1401], Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (nr. 320) ve British Museum'da (Or., nr. 3071) nüshaları bulunmaktadır. el-Fihrisü'ş-şâmil'de (s. 36), kitabın İbn Sivâr el-Bağdâdî'nin el-Müstenîr'i ile Muhammed b. Hüseyin el-Kalânisî'nin el-

İrşâd'ının muhtasarı olduğu belirtilmekteyse de bu eserlerin kırâat-i aşereye dair olduğu (İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, I, 82, 86) dikkate alındığında bu bilginin ihtiyatla karşılanması gerekir. 2. et-Tetimmetü'n-neyyire li-ḳırâˀâti'l-ˁaşere. İbn Sivâr'ın el-Müstenîr'inin muhtasarı olduğu ileri sürülen eserin (el-Fihrisü'ş-şâmil, s. 184-185) Chester Beatty Library'de (nr. 4574) ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye'de (Mecâmî', nr. 32864 [Halîm, nr. 1401]) nüshaları mevcuttur. Mesharâî'nin ayrıca Kāsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin Ḥırzü'l-emânî adlı manzum eserine bir şerh yazdığı kaydedilmektedir (Îżâḥu'l-meknûn, I, 400).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 336; II, 82; a.mlf., en-Neşr, I, 82, 86; İbn Hacer, İnbâˀü'l-ġumr, VII, 475-476; Sehâvî, eḍ-Ḍavˀü'l-lâmiˁ, III, 317-318; Brockelmann, GAL, II, 137; Suppl., II, 139; Îżâḥu'l-meknûn, I, 400; el-Fihrisü'ş-şâmil: ˁUlûmü'l-Ḳurˀân, maḫṭûṭâtü'l-ḳırâˀât (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1994, s. 19, 36, 184-185.

Adem Yerinde

MESHET TÜRKLERİ

Kafkaslar'da yaşayan bir Türk topluluğu.

Meshet, Güneybatı Gürcistan'da bir bölgenin adıdır. Sonradan buraya gelip yerleşen Türk grupları zamanla bölgenin adıyla anılarak Meshet veya Ahıska Türkleri olarak tanınmıştır. Meshet adının oldukça eskiye indiği, buranın Asur çivi yazılarında geçen Muskhi ve daha sonraki Grek kaynaklarında rastlanan Meskhoi ve Meshii adlarıyla anıldığı belirtilir. Bölgeye yönelik ilk Türk yerleşmeleri hakkında kesin bilgi yoktur. Ancak X ve XI. yüzyıllardan itibaren Kıpçaklar'ın Kafkas ötelerinden gelip Kür ile Çoruh boylarına yerleştikleri, ardından burayı Selçuklular'a bağlı olarak yönettikleri, bu yarı bağımsız statüleri dolayısıyla idarecilerine "atabeg" unvanı verildiği bilinmektedir (DİA, IV, 38-40). Gürcüler de bu unvana uygun olarak burayı Saatebego (Atabegler yurdu) şeklinde ifade etmeye başlamışlardır.

Atabegler, daha sonra bölgeye hâkim olan İlhanlı, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerine bağlandılar, ancak bu arada yarı bağımsız yönetim şekillerini muhafaza ettiler. Ardından Osmanlı Devleti'nin güçlenmesiyle birlikte bölgede Safevîler'le Osmanlı Devleti arasında nüfuz mücadelesi ortaya çıktı. 962'de (1555) yapılan Amasya Antlaşması ile Atabegler yurdu Osmanlı Devleti sınırlarına dahil oldu (Kütükoğlu, s. 41). Osmanlılar 986 (1578) savaşının ardından bu bölgeyi kurdukları Çıldır eyaleti içine kattılar. Daha sonraları eyalet merkezi bazan Çıldır, bazan da Ahıska oldu. 1828-1829 Osmanlı-Rus savaşının ardından bölge Ruslar'ın eline geçti. Ancak bu durum yöre halkı arasında büyük bir infiale yol açtı ve İstanbul'a gönderilen mahzarlarında sancaklarının Ruslar'a verilmesine karşı olduklarını dile getirdiler (BA, HH, nr. 43192, 43193-Ş). Bir kısmı ise Osmanlı topraklarına göç etti. 1853-1856 savaşı sırasında Ahıskalılar Osmanlı Devleti tarafında yer aldılarsa da savaştan beklenen sonuç elde edilemedi. 1877-1878 harbi sonucunda Kars, Ardahan ve Batum Ruslar'da kalınca Meshet bölgesi ve Ahıska Osmanlı Devleti sınırlarından iyice uzaklaştı.

1886 yılına ait tesbitlere göre Ahıska'da Meshetya bölgesinde nüfusun % 19,3'ü Ortodoks Gürcü, 18,1'i Katolik Gürcü, 9,4'ü iki dilli (Türkçe ve Gürcüce) ve 43,2'si yalnızca Türkçe konuşan müslümanlardan oluşuyordu (Khazanov, XI/4 [1992], s. 2). Bu durum, XIX. yüzyılın sonlarına doğru dahi Meshet bölgesini oluşturan en önemli etnik unsurun Türk olduğuna işaret eder.

1917 Rus İhtilâli Meshet Türkleri için de bir ümit ışığı olarak algılandı. Ermeni ve Gürcü çetelerine karşı silâhlanarak bir alay kurdular. Ertesi yıl Ahıska ve Ahılkelek'in müslüman halkları, Ruslar'ın ilân ettiği milletlerin kendi mukadderatlarını kendileri tayin etme görüşünden hareketle Nisan 1918'de Osmanlı Devleti'ne

katılma kararı aldılar. Bunun üzerine Osmanlı Devleti, 11 Mayıs 1918'de toplanan Batum Kongresi'nde Gürcüler'den Ahıska ve çevresinin Türkiye'ye terkini istedi. Gürcüler'in bu isteği reddetmesiyle harekete geçen Osmanlı ordusunun Gümrü'yü almasının ardından 4 Haziran'da yapılan Batum Antlaşması ile Ahıska ve Ahılkelek'in Türkiye'ye terki kabul edildi. Ancak Mondros Mütarekesi'yle Osmanlı birlikleri buradan çekilince halk da 18 Ocak 1919'da benliklerini muhafaza edecek yegâne yol olarak gördükleri ve Batum'dan Nahcıvan'a kadar olan bölgeyi içine alan Kars Millî Şûra Hükümeti'ni kurdu. Ahıska ve Ahılkelek bu birliğe dahil oldu (Gökdemir, s. 38-43). Bu hükümet 13 Nisan 1919'da Kars'ın İngilizler tarafından işgali üzerine dağıtıldı. Hemen arkasından Gürcüler Ahıska, Ahılkelek ve Ardahan'ı işgal etti. 16 Mart 1921'de Moskova'da Türkiye ile Rusya arasında yapılan antlaşmayla Meshet bölgesi Gürcistan SSR'ne bağlandı.

Ahıska'nın Gürcü hükümetinin sınırlarına dahil olmasından sonra 1930'lu yıllardan itibaren Meshet Türkleri'ne Sovyet otoriteleri tarafından Türkçe isimlerini Gürcüce isimlerle değiştirmeleri için baskılarda bulunulmaya başlandı. Daha önceleri Türkler'in bulunduğu bölgelerdeki okullarda eğitim dili Anadolu Türkçesi iken bu durum 1935-1936 eğitim yılında Âzerî Türkçesi'ne çevrildi. Ardından eğitim politikasında köklü bir değişikliğe gidilerek Âzerîce ile yapılan eğitimin yerini 1940 yılından itibaren Gürcüce aldı.

Meshet Türkleri, II. Dünya Savaşı öncesi Gürcistan'ın güney ve güneybatısında Türkiye sınırı boyunca uzanan Adigen, Ahıska, Aspinski, Ahılkelek ve Bogdanovka bölgelerinde 212 köyde yaşamaktaydı (Khazanov, XI/4 [1992], s. 2). II. Dünya Savaşı sırasında Rus hükümeti Rusya İçişleri Halk Komiseri L. Beriya, 24 Temmuz 1944'te Stalin'e sunduğu tasarıda Gürcistan'ın Türkiye ile sınırı olan birkaç bölgesinde yaşayan, Türkiye'deki halklarla akraba olan Türk halkının kaçakçılık yaptığı, Türk yetkililere istihbarat sağladığı ve eşkıya örgütleri oluşturduğu gibi gerekçeler ileri sürülerek Gürcistan sınırlarının korunmasını sağlamak amacıyla Ahıska, Adigen, Aspinza, Ahılkelek, Bogdanovka ve Acaristan özerk bölgelerinden 16.700 Türk, Kürt ve Hemşin ailelerinin (toplam 86.000 kişi) Orta Asya'da Kazakistan, Özbekistan ve Kırgızistan'a göç ettirilmesinin uygun görüldüğü belirtildi, göçün ardından boşalacak yerlere de 7000 Gürcü ailesinin yerleştirilmesi istendi. Bu teklif, Stalin başkanlığında toplanan Devlet Savunma Komitesi'nin 31 Temmuz 1944'te aldığı kararla kabul edildi. Sınıra yakın 40.000 kişi Kazakistan'a, 30.000 kişi Özbekistan'a, 16.000 kişi Kırgızistan'a yerleştirilecekti. Göç Ahıska, Adigen, Aspinza, Ahılkelek, Bogdanovka bölgelerinden 15-18 Kasım'da, Acaristan bölgesinden ise 25-26 Kasım'da başladı. Sürgün edilenlerin sayısı alınan kararda 86.000 kişi olarak belirtilmişken bu sayının sürgün sonrasındaki bir rapora göre 91.095'e ulaştığı anlaşılmaktadır (Caparova, sy. 1 [2001], s. 32-35). Sağlıksız şartlar altında yapılan sürgün sırasında ve ondan hemen sonra 15-50.000 kişi arasında kayıp verildiği belirtilir (Khazanov, XI/4 [1992], s. 4). Savaş sonrası Gürcü makamları Meshet bölgesini Meshet Türkleri'ne kapalı 85 km. genişliğinde özel bir alan ilân etti.

Meshet Türkleri, içinde bulundukları bu kötü durumdan XX. Parti Kongresi'nin ardından kısmen kurtulmuşlardır. Ancak 28 Nisan 1956'da alınan kararla diğer sürgün edilenlere (Çeçen, İnguş, Balkar, Karaçay, Kalmuklar) yurtlarına dönme izni verilirken Meshet Türkleri'nin adı bu kararnâmede yer almadı. Bu durum, Yüksek Sovyet Prezidyumu'nun 31 Ekim 1957 tarihli kararıyla Gürcü idaresinin muhalefetine rağmen aşılmış gibi görünmekle birlikte metinde yer alan "Azerbaycanlı" ifadesi Meshet Türkleri için engel teşkil etmeye devam etti. Bu arada Meshet Türkleri, çıkan kanunlardan yararlanmak ve vatana dönmek amacıyla 1957'de Moskova'ya temsilci gönderdiler. Bir yandan da haklarını birlik olarak

aramak için 1962'de Taşkent'in Bukinsky bölgesinde büyük bir gizlilik içinde ilk kongrelerini yaptılar. 30 Mayıs 1968'de Yüksek Sovyet Prezidyumu'nun bir kararıyla Batı Gürcistan'dan sürülenlerin istedikleri yerde yerleşebilecekleri belirtildi. Bu kararın ardından birçok başarısız başvurudan sonra Gürcistan'a giden Meshet Türkleri'nden oluşan bir heyete 26 Temmuz'da Gürcistan Komünist Partisi'nin birinci sekreteri Mzhavanadze, Meshet bölgesinde kendileri için yer olmadığını, ancak yılda 100 aileye Gürcistan'ın başka yerlerinde yerleşme izni verebileceklerini bildirdi. Fakat bu taahhüt de yerine getirilmedi ve 1960'tan 1989'a kadar sadece 186 aile ve 1211 kişi Batı Gürcistan'ın farklı bölgelerine yerleştirildi. Onlardan da 1989 yılına gelindiğinde sadece otuz beş aile Gürcistan'da kalabilmişti.

Ana yurtlarına dönüş meselesiyle ilgili olarak Meshet Türkleri Rus ve Gürcü yetkililerden olumlu cevap alamayınca yeni bir strateji takip etmeye başladılar. Bu stratejinin ana unsurunu, seslerini Türkiye Cumhuriyeti yetkilileri yanında Birleşmiş Milletler yetkililerine de duyurmaya çalışma oluşturur. 1972 yılının ortalarında Reşit Seyfatov'un başkanlığındaki Meshetler Rus lideri Brejnev'e, Birleşmiş Milletler genel sekreteri Kurt Waldheim'a ve Türkiye Başbakanı Ferit Melen'e mektup gönderdiler. Fakat bütün bu çabalara rağmen Meshet Türkleri'nin durumunu düzeltecek hiçbir gelişme olmadı.

Meshet Türkleri 1962'den beri aralıklarla yaptıkları kongrelerinden onuncusunu 1988'de gerçekleştirdiler. Bu kongrede de vatanlarına dönüş için yetkililere baskı kararı alındı. Aynı yıl Moskova'dan S. S. Slobodnuk başkanlığında bir heyet Meshet Türkleri'nin geri dönüş imkânlarını araştırmak üzere Gürcistan'a gitti. Neticede Ahıska'da 220 köyden boş ve tarım arazilerinin % 70'inin işlenmediği tesbit edildi. Ayrıca nüfusta 1944'e göre % 59 düşüş olduğu gözlemlendi. Meshetler, 1989'a kadar savaş sonrası dahil olmak üzere 205 heyeti Gürcistan'a, 148 heyeti de Yüksek Sovyet Prezidyumu'na göndermişlerdir. 1988 kongresinden bir yıl sonra Özbek ve Meshet Türkleri arasında birtakım olaylar çıktı. Olayların Meshet Türkleri'yle yerli Özbekler arasındaki meselelerin ihmal edilmesinden, Özbekistan'da artan milliyetçilik hareketlerinden, Moskova yönetiminin yerli iş birlikçilerle olayları tahriki sonucundan veya Rus yönetiminin çıkacak olayların ardından mağdur olan halka kucak açarak onları kırsal

alanlara yerleştirmek istemesinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür. 1989 Nisan ayında başlayan ve haziranın ilk günlerinde doruk noktasına çıkan olayların sonunda 200'den fazla insan öldü. Olaylar öncesi 127.000 Meshet Türkü'nün yaşadığı Özbekistan'da bu sayı 60.000'e kadar düştü. Buradan göç eden halkın büyük bir bölümü Azerbaycan'a giderken diğerleri Kazakistan, Kırgızistan ve Rusya Federasyonu'nun Orenburg, Oktayaberski, Aleksandrovski ve diğer bölgelerine yerleştirildi (Milliyet, 25 Ağustos 1989, s. 4).

Bu olayların ardından Yüksek Sovyet Prezidyumu'nun özel komisyonu 1989 Aralığında Meshet Türkleri'nin tedrîcen Gürcistan'a dönmesini kararlaştırmasına

ve daha sonra Temmuz 1991'de Yüksek Sovyet Prezidyumu'nun milletler başkanı R. Nişanov'un Gürcü başbakanı ve meclisine başvurarak Meshet Türkleri'nin Gürcistan'a dönmesini rica etmesine rağmen bu teşebbüslerden de bir sonuç alınamadı. Bütün bu gelişmeler Türkiye Cumhuriyeti tarafından yakından izlendi. Meshet Türkleri'nin talebi ve Türkiye'nin de buna sıcak bakmasıyla 2 Temmuz 1992 tarih ve 3835 sayılı kanunla Ahıska Türkleri'nin Türkiye'de iskânına izin verildi. Türkiye'ye alınması düşünülen 500 aileden yalnızca 150 aile geldi.

Gürcistan 1991'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden ayrılıp bağımsızlığını kazandıktan sonra 25 Ocak 1999'da Avrupa Konseyi'ne üye olurken konseye kabulünden sonra iki yıl içerisinde Sovyet hükümeti tarafından yurtlarından göç ettirilen Meshet Türkleri'ni Gürcü uyruğuna geçme hakkı dahil vatanlarına dönüşü ve entegrasyonuna izin veren yasayı kabul etmeyi, ayrıca yasa yürürlüğe girmeden önce konseye danışmayı, Meshet Türkleri'nin vatana iade sürecini konseye kabulünden on iki yıl zarfında tamamlamayı taahhüt etmiştir. Ancak aradan geçen yıllar içinde Meshet Türkleri'nin vatana dönüşü hususunda pek bir gelişme olmamıştır. 9-11 Eylül 2000'de Gürcistan Gudauri'de Avrupa Komisyonu himayesinde yapılan toplantıda Gürcistan Mültecileri Rehabilitasyonu Kurumu Başkanı Guram Mamuliya'nın geri dönenlerin Gürcü ad ve soyadları almaları hususundaki ısrarı meselenin gelecekte alabileceği şekil hakkında ipuçları vermektedir.

Ahıska'nın Ruslar'ın eline geçmesinden sonra gerek yerleştikleri yerde gerekse 1944 sürgününün ardından Türk olmaları dolayısıyla pek çok mağduriyete uğrayan ve sıkıntıya göğüs geren Meshet Türkleri'nin 1989'da 300.000 olan nüfusları (Tercüman Gazetesi, 11 Haziran 1989, s. 6) günümüzde kesin olmamakla birlikte Rusya Federasyonu, Azerbaycan, Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan ve Ukrayna dahil olmak üzere 350.000'i aşmış olmalıdır (Türkiye Gazetesi, 28 Nisan 2000, s. 11).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 43145-A, 43192, 43193-Ş; 1801-1901 Utverjdenie Russkago Vladıçestva na Kavkaze (ed. Potto), Tiflis 1901, XII, 260; W. E. D. Allen, A History of the Georgian People, London 1932, s. 17; M. Fahrettin Kırzıoğlu, Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'ni Fethi: 1451-1590, Ankara 1976, s. 85-86; a.mlf., "Ahıska Bölgesi ve Türklük", TK, VIII/87 (1970), s. 203-206; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz (haz. Faruk Özerengin), İstanbul 1988, s. 900-905; Ahmet Ender Gökdemir, Cenûb-i Garbî Kafkas Hükûmeti, Ankara 1989, s. 38-43; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 41, 57, 114 vd.; Akdes Nimet Kurat, Rusya Tarihi, Ankara 1993, s. 355-356; a.mlf., "Üç Sancak Kars Batum Ardahan", TY, VII/3 (1970), s. 25-28; Yunus Zeyrek, Ahıska Bölgesi ve Ahıska Türkleri, Ankara 2001, s. 45, 53-58; a.mlf., "Ahıska Tarihi", Ahıska, sy. 1, İstanbul 2001, s. 4-10; S. E. Wimbush - R. Wixman, "Sovyet Orta Asyası'nda Yeni Bir Seda: Mesketya Türkleri" (trc. Eşref Özbilen), TDA, sy. 49 (1987), s. 151-170; R. Conquest, "Kayıp Bir Halk: Rusya Mesketyalıları" (trc. Eşref Özbilen), a.e., sy. 50 (1987), s. 183-188; Ahmet B. Ercilasun, "Meshet Türkleri Hakkında", TK, XXVII/315 (1989), s. 389-390; Tercüman Gazetesi, İstanbul 11 Haziran 1989, s. 6; Milliyet, İstanbul 25 Ağustos 1989, s. 4; a.e. (23 Şubat 1990), s. 4; a.e. (24 Şubat 1990), s. 4; a.e. (25 Şubat 1990), s. 4; A. M. Khazanov, "Meskhetian Turks in Search of Self-Identity", CAS, XI/4 (1992), s. 1-16; E. Kh. Panesh - L. B. Ermolov, "Meskhetinsky Turks under the Conditions of the Modern Ethnic Processes in the USSR", TTK Belleten, LVII/219 (1993), s. 589-607; B. Zakir Avşar, "Ahıska Türkleri", Yeni Türkiye, III/16, Ankara 1997,

s. 1621-1627; Mustafa Kalkan, “Ahıska Türkleri’nin Menşei ve Tarihi Gelişim Seyirleri”, Bilig, sy. 7, Ankara 1998, s. 160-170; M. Necati Özfatura, “Ahıskalı Türkler”, Türkiye, İstanbul 28 Nisan 2000, s. 11; Hasan Kanbolat - Nazmi Gül, “Kafkasya’da Cavaheti (Gürcistan) ile Krasnodar Ermenilerinin Jeopolitiği ve Özerklik Arayışları”, Stratejik Analiz, I/6, Ankara 2000, s. 5-18; Mahmut Niyazi Sezgin, “Bitmeyen Dram: Ahıska Türkleri’nin Geri Dönüş Serüveni”, a.e., II/20 (2001), s. 42-48; Ahmet Feyzatov, “Nüfus Yapısı”, Ahıska, sy. 1 (2001), s. 21-22; G. Caparova, “Stalin’in Gizli Dosyası”, a.e., sy. 1 (2001), s. 32-35; Ş. Gurbanov, “Mesheti Türkleri” (trc. R. Şakirov), a.e., sy. 1 (2001), s. 29; Rasim Bayraktar, “Ahıskalılar Açısından Gürcistan’daki Gelişmeler”, Ahıskalılar Vakfı Tarih ve Kültür Dergisi, sy. 2, İstanbul 2002, s. 10-13; W. Barthold, “Ahıska”, İA, I, 240; V. Minorsky, “Akhiskha”, EI^2 (İng.), I, 325; İdris Bostan, “Ahıska”, DİA, I, 526-527; Coşkun Alptekin, “Atabeg”, a.e., IV, 38-40; Feridun Emecen, “Çıldır Eyaleti”, a.e., VIII, 300-301; “Meshi”, BSE, XXXIX, 65-66.

Mustafa Aydın

MESÎH

(مسيح)

Muhtelif dinlerde dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen kurtarıcının Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki adı.

Mesîh kelimesinin aslı Ârâmîce meşiha, İbrânîce mâşiahtır. Sâmî dillerinde müşterek olan kelimenin fiil kökü Arapça'da meseha, Asur dilinde maşâhu, Ârâmîce ve İbrânîce'de mâşâh olup "el sürmek, elle sıvazlamak, boyutunu anlamak için eli bir şeyin üzerine koymak, yağ sürmek, yağla meshetmek" anlamındadır (Gesenius, s. 602; Koehler-Baumgartner, II, 643-645; V, 1922-1923). Mesîh terim olarak "yağ sürülmüş, yani yağla meshetmek suretiyle bir işe hasredilmiş, dinî bir görevi ifaya elverişli hale getirilmiş, dinî bir görevle vazifelendirilmiş, Tanrı'nın bir görev tevdi etmek üzere el koyduğu kişi" mânasına gelmektedir. Kelime Grekçe'ye christos, Latince'ye christus olarak geçmiştir (DB, IV/I, s. 1032; IV/II, s. 1808).

Müslüman dilcilerin çoğu, Kur'an'da on bir yerde ve sadece Hz. Îsâ'nın adı veya lakabı şeklinde geçen mesîhin Arapça bir kökten geldiğini kabul etmekle birlikte kelimenin aslının İbrânîce, Ârâmîce veya Süryânîce olduğunu ileri sürenler de vardır (Zemahşerî, I, 430; Fahreddin er-Râzî, VIII, 49). Kelime, Arapça olduğunu kabul edenlerden bazılarına göre "gezmek, dolaşmak" anlamındaki "seyh" kökünden türetilmiştir; "mesh" kökünden geldiğini kabul edenlere göre ise kelimenin yukarıda verilen Sâmî dillerindeki ortak mânalarının dışında "silmek, su ile meshetmek, temizlemek, düzlemek; yalan söylemek" gibi anlamları da vardır (Lisânü'l-ʿArab, "msḥ" md.). İslâm kaynaklarındaki rivayetlere göre Hz. Îsâ'ya bu ad çok gezdiği, dokunmak suretiyle hastaları iyileştirdiği, yağla meshedilmiş olarak doğduğu, doğduğunda şeytan ilişmesinden korunması için Cebrâil'in kendisine kanadıyla dokunduğu, güzel yüzlü olduğu için verilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "msḥ" md.; Taberî, VI, 414). İleride gelecek bir kurtarıcı inancı gerek ilkel ve millî gerekse büyük dinlerde mevcut olup beklenen bu kurtarıcı çeşitli isimlerle adlandırılmaktadır; bunlardan biri de mesîhtir.

Mesîh telakkisi Yahudilik'te çok köklü bir inanç olup yahudi âmentüsünün temel unsurlarından biridir. Gerek Eski Ahid'de yer alan ve çeşitli şahıslar tarafından ifade edilen ileride gelecek kurtarıcı müjdesi gerekse yahudilerin seçkin halk oldukları inancı ve bu inançla çelişen tarihî olaylar onlarda bir kurtarıcı beklentisi doğurmuştur. Yahudilere göre beklenen mesih henüz gelmemiştir. Hıristiyanlar ise yahudilerin bekledikleri mesîhin Hz. Îsâ olduğunu kabul etmekte, ona çeşitli nitelikler atfetmekte ve ikinci defa geleceğine inanmaktadırlar.

İbrânîce Eski Ahid'de "maşiah" kelimesi Tevrat'ta dört, Neviim'de yirmi ve Ketuvim'de on dört olmak üzere toplam otuz sekiz defa geçmekte, temelde Tanrı

tarafından özel bir kuvvetle ve görevle teçhiz edilmiş kişiyi yani kâhini (Levililer, 4/3, 5, 16) ve kralları (I. Samuel, 2/10; 12/3; I. Krallar, 19/16), hatta -peygamberler görevlerine böyle bir ritüelle başlamamalarına rağmen- bazı peygamberleri işaret için kullanılmaktadır (Mezmur, 105/15; I. Tarihler, 16/22).

Mesîh kelimesi yahudi kutsal kitabında öncelikle kralları ifade etmektedir. Eski doğuda kralın kutsal olduğuna, halkın yönetimi ve kurtuluşu için ilâhî bir güçle donatıldığına inanılıyor ve bu inanç bazı ritüellerle ortaya konuyordu ki bunların en önemlilerinden biri de yağla meshedilme idi. Bu ritüel kralın Tanrı'nın ruhu tarafından kuşatılmasını ve onun vekili oluşunu simgeliyor, aynı zamanda krallığın en önemli merasimini teşkil ediyordu. Yağla meshedilme işi yeni bir hânedanın tesisinde ya da tartışmalı bir konuda herhangi birine hak ve gücün tevdii için yapılırdı. Yahudilik'te kralın yağla meshedilmesine, Tanrı tarafından gönderilmiş hayat verici güç olarak algılanan ilâhî ruhun eşlik ettiği kabul edilir (I. Samuel, 10/6; 16/13); böylece kral, Yahve'nin mesîhi, yani herkesin dinen saygı göstereceği kutsal bir şahsiyet olurdu (I. Samuel, 16/6; 24/7; 26/16). Tanrı tarafından belirlenen krala maşiah deniyordu; bu isim Saul, Dâvûd, Süleyman ve çeşitli krallar için kullanılmıştır.

Yahudi kutsal kitabına göre Kral Saul ve Dâvûd, Samuel (I. Samuel, 10/1; 16/13), Süleyman ise kâhin Tsadok (I. Krallar, 1/39) tarafından yağla

meshedilmek suretiyle krallık görevine başlamıştır. Saul'ün ölümünden sonra Dâvûd zürriyetinin krallığının ebedî olacağı ve Tanrı'nın ebedî olarak yardım edip güçlendireceği belirtilip (II. Samuel, 7/12-13; 22/51) Dâvûd soyuna ayrıcalık tanınınca mesîh kelimesi "Dâvûd'un krallık soyunun temsilcisi" anlamını kazanmış ve Dâvûd'un tahta vâris olan oğlu için kullanılmıştı. Dolayısıyla zor dönemlerde Dâvûd soyundan üstün nitelikli bir kralın çıkıp İsrâiloğulları'nı kurtaracağı beklentisi doğmuş, meselâ krallık tehdit altında kalınca peygamber Yeremya, Dâvûd soyundan bir kralın gelip halkı kurtaracağını müjdelemiş (Yeremya, 23/5, 6), peygamber İşaya da Dâvûd'un krallığını ebediyen tesis edeceğini belirtmiştir (İşaya, 9/5-7). Eski Ahid'de mesîhin çeşitli nitelikleri sayılmakta, ona sürülen yağın ilâhî tercihin simgesi olduğu, mesîhin ilâhî himaye altında bulunduğu, Tanrı'nın onu bir evlât gibi kabul ettiği, ona baş kaldırmanın çılgınlık sayıldığı belirtilmektedir (Mezmur, 2/2,7; 20/6).

Eski Ahid'in redaksiyon devri kapandığında (m.ö. 220) bu kelime yaşayan bir kralı işaret için değil, İsrâil hükümranlığını yeniden kurmak ve adaletli bir toplum meydana getirerek insanları kurtarmak amacıyla gelmesi beklenen kral için kullanılmaya başlanmış ve mesîh zamanın sonunda ortaya çıkacak eskatolojik bir figür haline dönüşmüştür. Böyle bir şahsiyetin geleceğine dair ümit Tanrı'nın İsrâiloğulları ile yaptığı ahidleşmedeki verdiği söze, yahudi kutsal kitabında yer alan ve ileride geleceği müjdelenen kurtarıcı imajına dayanmaktadır. Bundan dolayı mesîh dünyanın sonuna doğru gelmesi beklenen, İsrâil'in kurtarıcısı ve Yahve'nin krallığının kurucusu olan ideal kralı ifade etmektedir (Catholicisme, IX, 9).

Hz. Îsâ zamanındaki yahudilerin mesîh telakkisini iki kategoride ele almak mümkündür. Birinci kategori millî ve politik beklentileri içermektedir. Beklenen mesîh Kral Dâvûd'un soyundan ve krallık idealine uygun olacaktır. Buna göre o, yabancı (Roma) hâkimiyetini kaldırıp Kral Dâvûd hânedanlığını yeniden kuracak, yıkılan mâbedi yeniden inşa edecek ve sürgündeki bütün yahudileri tekrar Filistin topraklarına getirecektir. Bu sebeple beklenen mesîh bazan güçlü bir askerî lider vasfı ön plana çıkan kral mesîh, bazan da din adamlığı yönü ağır basan kâhin mesîh şeklinde kendini gösteriyordu. Zira Bâbil esareti (m. ö. VI. yüzyıl) sonrasında ruhban sınıfı gittikçe geliştiği, artık krallık da olmadığı için başkâhin toplumun lideri kabul ediliyor ve yağla meshediliyordu. Dolayısıyla bir

kâhin mesih figürü söz konusu idi; hatta bazı çevreler son zamanlarda biri kral mesîh, diğeri kâhin mesîh olmak üzere iki mesîh beklemekteydiler.

İkinci kategori ise Eski Ahid'de politik bir şahsiyet olmayan ve "insanoğlu" denen birinin gelişiyle alâkalıdır. "İnsan veya insana benzer bir kişi" tarzında tasvir edilen bu şahıs, apokaliptik eserlerde "seçilmiş biri" de denilen tabiat üstü bir şahsiyet olarak yer almaktadır. Daniel kitabına göre (7/13-14) ona saltanat ve krallık verilmiştir ve onun saltanatı ebedî olacaktır. Daniel kitabı sonrası apokaliptik literatürde ise o dünyanın sonunda gelecek, izzet tahtına oturacak, ölümden sonraki dirilişte hüküm verecek, pek çok felâketin ardından yeni bir yeryüzü ve yeni bir semayı veya göklerin krallığını tesis edecektir (Vocabulaire de théologie, s. 386). Yahudilik'teki bu tür mesîhî fikirler, bazı Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin özel yorumları aracılığıyla ya da apokaliptik vizyonculara gelen vahiy tecrübesiyle gelişmiş, daha sonra kıyamet gününe kadar sürecek olan tarih ve yılların hesaplanması yoluyla "rasyonel" olarak da geliştirilmiştir.

Öyle görünüyor ki milâttan önce III. asırdan itibaren yahudi mesîh beklentileri daha eskatolojik bir mahiyete bürünmüştür; bu beklentiler daha çok, yalnızca göklerin krallığının ya da mesîh çağının gelişini sembolize edecek olan kişiler değil aynı zamanda bizzat onu getirecekleri düşünülen ve mesîh oldukları iddiasını taşıyan fertler üzerine odaklanmıştır. Yahudilik'teki mesîh telakkisi sadece kutsal metinlerle sınırlı değildir. Ölüdeniz yazmalarında da geleceği beklenen peygamber ve mesîhlerden bahsedilmektedir (bk. YAHUDİLİK).

İlk hıristiyanlar mesîhle alâkalı bu yahudi fikirlerinin birçoğunu alıp onu Îsâ'ya uygulamış, böylece Îsâ Yeni Ahid'de, Eski Ahid'de belirtilen ve yaklaşık olarak milâttan önce 220'den beri yahudi toplumunda canlılığını sürdüren mesîhî beklentilerin gerçekleşmesi şeklinde tanımlanmış, nihayet mesîh kelimesi havâriler döneminde Îsâ'nın adı olmuştur.

Yeni Ahid mesîhin millî ve politik liderliği özelliğini tamamen reddeder. Îsâ, "Benim krallığım bu dünya krallığı değildir" demekte (Yuhanna, 18/36), politik içerikli olmayan "insanoğlu" tabirini kendisi için kullanmakta ve Dâvûd'un neslinden geldiğini belirtmektedir. Şu halde Yeni Ahid'deki mesîh anlayışı Yahudiliğin mesîh beklentilerinin bir kısım

özelliklerini kullanmakla kalmamış, aynı zamanda ona yeni bazı nitelikler de eklemiştir ki bu özelliklerden birincisi ve en önemlisi şudur: Yeni Ahid'de insanoğlundan bahseden metinler açıkça insanoğlunun ölümü ve eziyet çekmesine işaret ederken yahudi mesîh anlayışlarında eziyet çekme özelliği insanoğlu ile hiç alâkalandırılmamıştır. İkinci olarak Îsâ, Yeni Ahid'de vaad edilen mesîh şeklinde düşünüldüğünde o, İşaya 53'te zikredilen "Tanrı'nın eziyet çeken kulu" ile özdeşleştirilmiştir. Üçüncü olarak Yeni Ahid'deki mesîhe "Tanrı'nın oğlu" denmekte, Yahudilik'te ise mesîh Tanrı'nın oğlu diye nitelenmemektedir. Dördüncü olarak hıristiyanlar Îsâ'nın, hayatı boyunca mesîhî beklentileri gerçekleştiren bir kişi olduğuna inanmaktadır. O, zamanın sonunda bu beklentileri gerçekleştirmek için tekrar

gelecektir, yahudiler ise Îsâ'yı mesîh kabul etmemektedir.

Îsâ'nın tebliği, öğretileri ve faaliyetleri "Tanrı'nın hükümranlığının yeryüzüne gelişini ilân" şeklinde özetlenebilir. Bu ise insanları tövbeye ve Tanrı'nın mağfiretine daveti içermektedir. Îsâ insanlarla bu yolla ilişki kurmuş ve bu yolla günahkârları Tanrı'nın dostluğuna ve kurtuluşa çağırmıştır. Sözlerinde ve fiillerinde Îsâ güçlü bir otorite, Tanrı'nın kurtuluşa götüren elçisi hissini uyandırıyordu. Bu şahsî otorite, onun "baba" dediği (Abba, Markos 14/36) hakîm Tanrı ile mevcut olan yakın ilişkisine dayanmaktaydı. Îsâ bu Tanrı'nın iyi, inâyet sahibi, hakîm ve bağışlayan olduğunu da vurgulamıştı. Bütün söz ve fiillerinde Îsâ kendini açıkça Tanrı'nın huzurunda ve onun irade ve kanunu (Tevrat) dahilinde hissetmekteydi. Îsâ'nın sözleri, Tanrı'nın hükümranlığının mahiyeti ve insanların nasıl yaşaması gerektiğine dair açıklamalardan oluşmakta, ortaya koyduğu mûcizevî fiilleri de ilâhî gücün ve O'nun hükümranlığının tezahürü şeklinde algılanmaktaydı. Îsâ'nın ilân ettiği Tanrı'nın hükümranlığı eskatolojik karakterdeydi ve tövbe edenler bu hükümranlığa girebilecekti.

Yeni Ahid'e göre Îsâ'nın mesîh olarak kabul edilmesi, her ne kadar o kendini hitap ettiği kitlelere böyle tanıtmamışsa da kendiliğinden gelişen bir olgudur. Îsâ'nın gerek sözleri gerekse çeşitli uygulama ve mûcizeleri sebebiyle çevresindekiler onun mesîhliğini (Yuhanna, 4/29) ve aynı anlama gelen Dâvûd oğlu oluşunu (Matta, 12/23) gündeme getirmişler, hatta mesîh

olduğunu açıklaması için onu zorlamışlardır (Yuhanna, 10/24).

Yeni Ahid'de Îsâ'nın mesîh oluşuna işaret eden, bir kısmı çarmıha gerilmeden önce cereyan etmiş bazı olaylar vardır. Meselâ Petrus'un kardeşi havâri Andreas, başka bir defa da Marta onu mesîh olarak kabul etmekte (Yuhanna, 1/41; 11/27), Petrus onun mesîh olduğunu söylemekte, bunun üzerine Îsâ ona sessiz olmasını ve insanoğlunun eza çekmek zorunda bulunduğunu bildirmektedir (Matta, 16/13-20; Markos, 8/29-31). Îsâ'nın mesîhliğine işaret eden başka bir hadise de dirildikten sonra havârilere göründüğü zaman Thomas hariç bütün havârilerin bunu itiraf etmesidir (Yuhanna, 20/21-29). Bu olaylar sebebiyle ilk hıristiyan cemaati Îsâ'yı kendilerinin yaşayan rabbi olarak tanımıştır. Diğer bir olay ise Îsâ'nın Pavlus'a görünmesidir ki bu olaydan sonra Pavlus hakikati tanımıştır.

Bu örneklere rağmen Îsâ, Yuhanna (4/26) dışında hiçbir yerde kendisinin mesîh olduğunu belirtmediği gibi bunu söyleyenlere de bu konuda sessiz kalmalarını öğütlemekte, kendisi için daha çok insanoğlu ifadesini kullanmaktadır. Sadece Markos'ta (14/62), Matta (26/64) ve Luka'nın (22/67) hilâfına başkâhinin, "Allah'ın oğlu mesîh misin?" sorusuna "evet" diye cevap vermektedir. Hatta Îsâ'nın talebeleri ve etrafındaki kişilerin onu bir peygamber olarak gördüğüne dair Yeni Ahid'de çeşitli ifadeler bulunmaktadır (Luka, 24/19; Resullerin İşleri, 3/22-23;7/37). Ayrıca bizzat Îsâ kendisi hakkında peygamber ifadesini kullanmaktadır (Markos, 6/1-4; Luka, 13/32-35); ancak yine de hıristiyan topluluğu Tanrı'nın mesîhî kurtuluşu Îsâ'nın şahsında gerçekleştirdiğine kanidir.

Hıristiyan inancına göre Îsâ'nın mesîh olarak kabul edilmesinde en etkin faktör havârilerin Îsâ'nın ölümünden sonraki inanç ve telakkileri olmuştur. Onlar, çarmıha gerilmiş Îsâ'nın yeniden hayata kavuştuğunu ve bazı kişilere göründüğünü iddia etmiştir. Petrus, haça gerilip dirilen Îsâ'nın Allah tarafından hem rab hem de mesîh kılındığını söylemiştir (Resullerin İşleri, 2/36). Îsâ'nın çarmıha gerilmesinin ardından insanlara görünmesi, önceleri sadece bu iddiada bulunan kişilere mahsus olarak düşünülmüşken daha sonra hıristiyan topluluğu Îsâ'nın yeniden dirilmesini onaylamıştır. Bu aynı zamanda Îsâ'nın mesîh olduğunun delili sayılmış, böylece Îsâ inanan topluluğun yaşayan rabbi olarak tanınmıştır.

Îsâ'dan önceki iki asırdan daha fazla bir süre boyunca yahudi inanç ve dindarlığı çeşitli mesîhî beklentileri bilmekteydi, fakat onlar zafere ulaşmış bir mesîh yerine çarmıha gerilmiş birini hiç düşünmemişlerdi. Halbuki Yeni Ahid'in her tarafında mesîh kelimesi Îsâ'nın ölümü ve yeniden dirilmesiyle irtibatlı olarak yorumlanmıştır; özellikle Markos mesîhin çarmıha gerilmiş biri olduğunda ısrar etmiştir. Îsâ'nın gerçek kimliği çilesi ve ölümüyle kendini göstermiştir. Bu mesîh anlayışı hıristiyan düşüncesine göre ilâhî rahmete işaret etmektedir. Zira Tanrı insanlığın daha fazla günah içinde kalmasına rıza göstermemiş, insanlığın günahına kefâret olmak üzere biricik oğlunu göndermiştir.

İnsan-ilâh ilişkisine dair temel kaynak olarak Tevrat'ı gören yahudiler Hıristiyanlığın bu yeni mesîh anlayışını sorgulamışlardır. Ancak bu yeni anlayış aynı zamanda, Yahudiliğin dar kurtuluş fikri yerine evrensel kurtuluş fikrine doğru önemli bir adımdı, zira İnciller'e göre kurtuluş herkes içindir. Kısaca Yahudilik'te esasen bilinen kurtuluş fikri yabancıları da (gentile) içine alarak evrenselleştirilmiş, daha sonraları Hıristiyanlık yabancıların dini haline gelmiştir.

Hıristiyanlık kendi yahudi geçmişindeki bir kısım özellikleri muhafaza etmiş, İbrânîce Eski Ahid'i kendi açısından okuyarak muhafaza etme yoluna gitmiştir. Diğer taraftan Yahudilik'teki kurban etme ve acı çekme gibi kavramlar, Pavlusçu ilâhiyatta Îsâ'nın kendini haçta feda etmesi ve bunun günahlara kefâret olarak sayılması doktrinlerine çevrilmiştir. Hıristiyanlık seçilmiş insan fikrini korumuş, fakat onu ırk ve bölgenin ötesine genişleterek herkesin Tanrı'nın kulu olabileceği konumuna getirmiş, Yahudiliğin apokaliptik geleneğinin unsurlarını muhafaza edip onu antik hıristiyan topluluğunun sabırla beklediği, Îsâ'nın ikinci gelişine uygulamıştır.

Mesîh unvanı Îsâ'ya onun tekrar dirilmesinin ardından verilmiş ve artık onun ikinci ismi olmuştur. Îsâ'ya bunların yanında iki unvan daha verilmeye başlanmıştır ki biri "rab" (Yunanca kurios), diğeri ise Matta ve Yuhanna tarafından kullanılan "Tanrı'nın oğlu" unvanıdır. Sağlığında Îsâ Tanrı'ya "baba" ismiyle hitap etmiştir. Halbuki ilk hıristiyanlar Îsâ'nın dünyayı kurtarmada Tanrı ile şahsî olarak özdeşleştiğine inanmışlardır. Bir zamanlar fiiliyatta birliktelik şimdi şahsiyette birliktelik olarak

yorumlanmış, sonraları ona Tanrı'nın biricik oğlu ve sadece Tanrı denmeye başlanmıştır. İlk hıristiyanlar için yeniden dirilen mesîhin daha önce mânevî alanda bir varlığı söz konusuydu; bu ise Îsâ ile ilgili birçok hıristiyan doktrininin gelişmesine sebep olmuştur.

Îsâ'nın mesîh olarak yorumu, yahudi-hıristiyan anlayışından başlayıp gnostik anlayışa ve bu ikisi arasında kendilerine Doğu hıristiyanları diyenlere kadar teolojik farklılıklara uzanan bir zeminde büyük bir çeşitlilik arzeder. Hıristiyan toplumları otonom bir varlığa sahip oldukları müddetçe bu tür farklılıklara devamlı müsamaha gösterilmiştir. Ancak millî kilisenin ve imparatorluk kilisesinin organizasyonu ve bunun 314 yılı civarında devlet tarafından kabulünün ardından birliğin, disiplinin ve itaatin formları Roma ve İstanbul'da merkezîleşen yeni dinî otorite

tarafından tesis edilmiştir. İmparatorluk devlet otoritesi tarafından 325'te toplanan İznik Konsili ve kilise nihayet inananların beden, zihin ve ruhlarında otorite iddia etmiş ve kiliseye mutlak itaati emretmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlığın müesseseleşmesinden sonra, dinî otoriteyi temsil eden kilise yönetimi ve konsiller, inanç ve uygulama esaslarını belirlemiş, farklı ve aykırı yorum ve davranışları din dışı ilân etmiştir. Bugün hıristiyan mezheplerinin Hz. Îsâ ve Mesîh'le ilgili tarihî süreç içinde çeşitli tartışmalar sonunda ortaya konmuş inançları vardır (bk. HIRİSTİYANLIK; ÎSÂ; MEHDÎ).

Kur'an'da mesîh, Hıristiyanlık'ta olduğu gibi Hz. Îsâ'nın ölümünden sonra dirilişi üzerine kendisine verilmiş bir sıfat olmayıp doğumundan itibaren onun için kullanılmıştır. Kavram Kur'ân-ı Kerîm'de Hıristiyanlık'taki anlamıyla yer almamakta, Îsâ'nın kendisinden önce gelenler gibi bir peygamber olduğu vurgulanmaktadır. Bazı hadislerden hareketle Hz. Îsâ'nın kıyamet alâmetleri kapsamında tekrar yer yüzüne döneceğini ifade eden anlayış, âlimler arasında tartışmalı bir husustur (bk. ÎSÂ [Kelâm]). Müslüman milletlerin edebiyatlarında Hz. Îsâ Mesîh, Mesîh İbn Meryem, Mesîh-i Îsâ adlarıyla yer aldığı gibi Türk-İslâm edebiyatında bunların yanında diğer isim ve lakaplarıyla pek çok manzum-mensur eserde işlenmiştir (bk. ÎSÂ [Türk Edebiyatı]).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “msḥ” md.; Lisanü’l-ʿ Arab, “msḥ” md.; Taberî, Câmiʿ u’l-beyân (Şâkir), VI, 410-414; Zemahşerî, el-Keşşâf, Beyrut 1397/1977, I, 430; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, VIII, 49; H. Lesetre, “Messie”, DB, IV/I, s. 1032-1040; a.mlf., “Onction”, a.e., IV/II, s. 1805-1811; J. Delorme, “Fils de l’homme”, Vocabulaire de théologie biblique (ed. Xavier Léon-Dufour), Paris 1962, s. 386-387; A. Grillmeier, Christ in Christian Tradition (trc. J. S. Bowden), London 1965; C. K. Barrett, Jesus and the Gospel Tradition, London 1967; E. Harvey, Jesus and the Constraints of History, London 1982; E. P. Sanders, Jesus and Judaism, London 1985; a.mlf., The Historical Figure of Jesus, London 1993; M. de Jonge, Christology in Context: The Earliest Christian Response to Jesus, Philadelphia 1988; R. Schnackenburg, Jesus in the Gospels: A Biblical Christology, Louisville 1995; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. F. R. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 602; L. Koehler - W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden 1995-2000, II, 643-645; V, 1922-1923; J. Coppens, “Messianisme”, Catholicisme, IX, 9-19.

Jacques Waardenburg

MESİH PAŞA

(ö. 907/1501)

Osmanlı sadrazamı.

Rum asıllı olup Paleologos hânedanına mensuptur. Angiolello'ya göre son Bizans İmparatoru IX. Konstantinos'un kardeşinin oğludur. Ayrıca annesi tarafından Venedikli soylu Contarini ailesiyle bir akrabalığı vardır. Ağabeyi Has Murad Paşa ile İstanbul'un fethi sırasında esir düşmüş ve her ikisi de Fâtih Sultan Mehmed'in hizmetine alınıp sarayda yetiştirilmiştir. Üçüncü bir kardeşinin ise 1491 tarihli bir belgeye göre hıristiyan olarak kaldığı ve Siroz (Serres) taraflarında zaîm olduğu anlaşılmaktadır.

Mesih Paşa'nın ilk görevleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kemalpaşazâde'ye göre Fâtih'in saltanatının sonlarında vezâret rütbesine erişti. Bu da büyük ihtimalle 1476 yılı sonbaharı veya 1477 yılı başıdır. 19 Şâban 882 (26 Kasım 1477) ve 883 (1478) tarihli iki belgede Mesih Paşa ikinci vezir olarak geçer. 885'te (1480) Angiolello'ya göre yeni tayin edilmiş dördüncü vezir olarak Saint Jean şövalyelerinin elinde bulunan Rodos adasına karşı bir seferle görevlendirildi. Kuşatması başarılı olmadığı için vezâretten azledilip bazı kaynaklara göre Gelibolu sancak beyliğine gönderildi. Ancak aynı dönemde Gedik Ahmed Paşa'nın da Gelibolu sancak beyi olarak gösterilmesi bu tayini şüpheli kılar. Bununla birlikte Mesih Paşa'nın 888'de (1483) Gelibolu'da bir cami, bir kervansaray, bir başhâne, bir bozahâne ve tamamlanmamış bir medrese yaptırmış olması o yıllarda orada bulunduğunun bir delili olarak görülebilir. Franz Babinger'in, 1470'te Gelibolu sancak beyi iken Osmanlı donanması ile sancağını Venedikliler'e 40.000 altınla Mora'nın hâkimiyetine karşılık vaad ettiğini belirttiği şahsı Mesih Paşa diye göstermesi belgenin yanlış okunmuş olmasından kaynaklanmıştır. Belgede Mesih değil "Maut" (Mahmud) yazılıdır.

1482 yılının Mayıs veya Haziranında muhtemelen o zamanki vezîriâzam -ve Gedik Ahmed Paşa'nın kayınpederi- İnegöllü İshak Paşa'nın baskısıyla

Cezerî Kasım Paşa'nın yerine kubbe veziri oldu. İshak Paşa ve sultanın güvenini birkaç defa sarstığı anlaşılan Gedik Ahmed Paşa'nın iktidar grubuyla böylece belli bir yakınlık kurdu. Ancak II. Bayezid'e olan sadakati konusunda şüpheye yer bırakmadı. Belki de bu sebeple Cem Sultan'ın Rodos adasına kaçışından sonra Şâban 887'de (Eylül 1482) diplomatik sahnede görev alıp Gedik Ahmed Paşa ile birlikte Rodos şövalyelerinin elçileriyle bu hassas mesele hakkında müzakerelerde bulundu. Görüşmeler bir ara Gedik Ahmed Paşa'nın sert tavrından dolayı tehlikeye düştüyse de Mesih Paşa bu meseleyi başarılı sayılabilecek bir sonuca ulaştırdı. Bu durum II. Bayezid'in kendisine duyduğu güveni arttırdı. Nitekim Gedik Ahmed Paşa'nın Şevval 887'de (Kasım 1482) katledilişi üzerine onun yerine ikinci vezir oldu. İshak Paşa, kısa bir müddet sonra bir tür emeklilik makamı konumundaki Selânik sancak beyliğine gönderilince Kemalpaşazâde'ye göre vezîriâzam oldu ve bu makamda 890 (1485) yılına kadar kaldı. Oruç b. Âdil'in Târîh-i Âl-i Osmân'ının genişletilmiş nüshasında bu dönem için Dâvud Paşa birinci vezir olarak gösterilirse de bu bilginin doğruluğu şüphelidir. Nitekim Kemalpaşazâde'ye göre "vezîriâzam" 889'da (1484) II. Bayezid'in Kili ve Akkirman seferlerine katılmıştı.

890'da (1485) birdenbire azledilip Filibe subaşılığına tayin edildi, ancak bunun sebebi kaynaklarda belirtilmez. Böyle mütevazi bir yere ceza olarak gönderilişi, Cem meselesiyle veya o sırada patlak veren Osmanlı-Memlük savaşları ile bağlantılı olabilir. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'nde yer alan, muhtemelen o yıllara ait bir arzında Mesih Paşa, II. Bayezid'e hitaben kendisinin padişahın inayetinden mahrum kalışının sırf düşmanlarının entrikasından kaynaklandığını yazar ve padişahın tekrar yanına gelmesine izin vermesini rica eder (TSMA, nr. E 10157). Biraz da bunun etkisiyle 892'de (1487) Kefe sancak beyliğine getirildi. Burada birtakım siyasî faaliyetlerin yanında kendi ekonomik çıkarlarını takip ettiği ve kethüdâsı vasıtasıyla Azak'tan köle ticaretiyle uğraştığı 893 (1488) tarihli bir Kefe gümrük defterinden anlaşılmaktadır.

II. Bayezid'in küçük oğlu Mehmed 894'te (1489) Kefe'ye vali olarak tayin edilince Mesih Paşa büyük bir ihtimalle oradan ayrıldı. 896 (1491) tarihli Arapça vakfiyesine göre (BA, Vakfiyeler, dosya 19, gömlek 15, kutu 2) o sıralarda Eğridir'in Kapalı Mescid mahallesinde bulunan, ancak bugün izi

dahi kalmayan bir zâviyeli cami (buk‘a) vakfetmiş olması bu tarihlerde Hamîd sancağında görevli olduğunu düşündürür.

902’de (1497) Kemalpaşazâde, Mesih Paşa’yı Silistre sancak beyi, aynı zamanda

Akkirman ve Kili uç beyi olarak gösterir. Oruç b. Âdil’in Târîh-i Âl-i Osmân’ında ise sadece Akkirman sancak beyi diye kaydedilir. 906 (1501) tarihli bir kayıtta Silistre’de sancak beyi olarak bulunduğuna dair bir atfa rastlanır. Buna göre sancak beyliği sırasında Boğdan Voyvodası Stefan ile bir alacak davası sebebiyle mektuplaşmıştır (II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, hk. nr. 442). 1497 yazında Polonya Kralı Jan Olbracht’ın Boğdan’a hücumu sırasında Mesih Paşa savaşa iştirak etmedi ve voyvodası Yahyâ Ağa’yı gönderdi. Belki bu yüzden Leh ordusu geri çekildikten sonra Mesih Paşa azledildi. 904’te (1499) Venedik’e karşı Mora seferi başlayınca da hacca gitti.

On dört yıl boyunca padişahın güvenini yeniden kazanamayan Mesih Paşa, hac dönüşünde gerek Sanuto’ya gerekse Kemalpaşazâde’ye göre Çandarlızâde İbrâhim Paşa’nın ölümü üzerine (11 Cemâziyelevvel 905 / 14 Aralık 1499) onun yerine tekrar vezîriâzam oldu. Ancak iki ay sonra muhtemelen Venedik dostu sayıldığı için vezîriâzamlığı Hadım Yâkub Paşa’ya bırakmak zorunda kaldı. Kendisi ikinci ve dostu Hersekzâde Ahmed Paşa üçüncü vezir olarak 1500 yılında da süren Mora seferine katıldılar.

Venedik savaşının ardından yeniden vezîriâzam olan Mesih Paşa, 5 Ramazan 906’da (25 Mart 1501) Taşili’nde Varsaklılar’ın destek verdiği Karamanoğlu Mustafa’nın bir isyanını bastırmak üzere İstanbul’dan hareket etti. Ayaklanmayı bastırdı ve Taşili bölgesinde askerî istihkâmlar kurarak denetimi sağladı. Ayrıca isyana katılan boy beylerinin itaatini sağladı (a.g.e., hk. nr. 332). Görevini başarıyla tamamladığı için 906 Zilhiccesi ortalarında (Temmuz 1501) İstanbul’a dönmesi istendi (a.g.e., hk. nr. 338). İstanbul’a dönüşünün ardından Midilli’nin Fransız ve Venedik müttefik donanmaları tarafından alındığını padişaha bildirmediğinden II. Bayezid’in gazabına uğradı. Hatta sultan elindeki yayı birkaç defa başına vurarak kendisine ağır sözler söyledi. Bu olaydan birkaç gün sonra 6

Cemâziyelevvel 907'de (17 Kasım 1501) Galata'da yangın söndürme çalışmalarını gözetlerken düşen bir taşla bacağından ağır yaralandı ve ardından vefat etti. Öldüğü yıl İstanbul'da bir cami (kiliseden çevrilen Bodrum Camii) yaptırmasına rağmen ağabeyi Has Murad Paşa'nın İstanbul Aksaray'daki camisinin yanına defnedildi. Mezar taşı orada hâlâ mevcuttur.

Tarihçi-şair Bihiştî'nin Mesih Paşa'yı İran şairi Câmî'ye benzetmesi methiyecilik de olsa paşanın şiir yazdığına işaret eder. Aynı yazara göre sanat ve ilim adamlarının dostuydu. Mesih Paşa'nın üç oğlunun adları bilinmektedir: Ali Bey, Mahmud Çelebi ve 909'da (1503) Vulçıtrın sancak beyi olan Bâlî Bey. Ayrıca torunu Ahmed Bey'in 925'te (1519) Gelibolu'daki vakfının mütevellisi olduğu belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E 6226, 9274, 10157; BA, Vakfiyeler, dosya 19, gömlek 15, kutu 2; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 191; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (haz. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, hk. nr. 79, 99, 100, 109, 114, 212, 240, 332, 338, 442, 451-452; Oruç b. Âdil, Târîh-i Âl-i Osmân, Paris Bibliothèque Nationale, Suppl. turc, nr. 1047, vr. 90b-91a, 118b, 134a, 141a-142a, 144b-145a; a.e., Paris Bibliothèque Nationale, Anc. fonds turc, nr. 99, vr. 129b-130a, 158b, 169b, 176a-177a, 180b-181a; Neşrî, Cihannümâ (Taeschner), I, 217; II, 308; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 179-180; a.e.: The History of Mehmed the Conqueror (nşr. H. İnalcık - R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978, vr. 156a-b; Rûhî Çelebi, Târîh-i Âl-i Osmân, Berlin Staatsbibliothek, Preussischer Kulturbesitz, ms.or. 4°, nr. 821, vr. 90b-91a, 172a, 180a-b; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, s. 500-507, 521; VIII. Defter, s. 68, 86, 159, 192, 194-195, 210-211, 220-221; İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546), s. 142, nr. 799; M. Sanuto, I Diarii, Venezia 1880, III, 131, 179, 181, 182, 901-903; IV, 105, 242; A. D. da Lezze, Historia Turchesca (nşr. I. Ursu), Bucuresti 1909, s. 105-106; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 148; Fr. Babinger, Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante,

München 1962, I, 344-354; a.mlf., Mehmed the Conqueror and his Time (nşr. W. C. Hickman), Princeton 1978, s. 290; R. F. Kreutel, Der Fromme Sultan Bayezid, Wien-Köln 1978, s. 213, 216; Die Chronik des Ahmed Sinân Celebi Genannt Bihisti: eine Quelle zur Geschichte des Osmanischen Reiches unter Sultan Bayezid II (nşr. B. Moser), München 1980, s. 80, 188-191, 196-197; M. A. Epstein, The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, Freiburg 1980, s. 294; H. Reindl [Kiel], Männer um Bāyezīd, Berlin 1983, s. 279-291; N. Vatin, Sultan Djem, Ankara 1997, s. 100, 310-312; F. İsmail Ayanoğlu, “Fatih Devri Ricâli Mezâr Taşları ve Kitâbeleri”, VD, IV (1958), s. 201-202, rs. 46; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Hızır Bey Oğlu Sinan Paşa’nın Vezir-i Âzamlığına Dâir Çok Kıymetli Bir Vesika”, TTK Belleten, XXVII (1963), s. 37-44; N. Beldiceanu - I. Beldiceanu-Steinherr, “Un paléologue inconnue de la région de Serres”, Byzantion, XLI, Bruxelles 1971, s. 5-17; Ömer Lütfi Barkan, “İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri”, TTK Belgeler, IX/13 (1979), s. 303, 314; Halil İnalcık, “Mesīḥ Pas̲h̲a”, EI^2 (İng.), VI, 1025-1026.

Hedda Reındl Kıel

MESİH PAŞA CAMİİ

(bk. BODRUM CAMİİ).

MESİH PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılın sonlarında inşa edilen bir külliye.

Fatih'te Hırka-i Şerif Camii'ne yakın bir konumda yer alır. III. Murad'ın vezîriâzamlarından Hadım Mesih Mehmed Paşa tarafından 994 (1586) yılında inşa edilmiştir. Cami, türbe, çeşmeler, dükkânlar ve küçük bir hazîreden oluşan yapı, zamanında çevresinde yer alan bazı vakıf binaların Ali Paşa'ya ait olmasından dolayı halk arasında Mesih Ali Paşa Camii olarak da anılır. Caminin, Hadım Mesih Mehmed Paşa'nın isteği üzerine Hasan Paşa adlı bir vezirin mescidinin yıktırılarak yerine yaptırıldığı Hadîkatü'l-cevâmi'den öğrenilmektedir. Mimar Sinan'ın mimarbaşılığı zamanında ele alınmış olmakla birlikte onun çırağı Dâvud Ağa'nın da bu yapıda çalışmış olabileceği düşünülmektedir. 1894 depreminde zarar gören cami 1936-1939 ve 1955-1957 yıllarında onarılmıştır.

Kesme taş malzemeyle inşa edilen sekiz dayanaklı cami revaklı bir avluya sahiptir. Doğu-batı istikametinde eğimli bir arsa üzerinde yükselen yapı batı yöne yerleştirilen dükkânlarla elde edilen düz bir platforma oturur. Camiye giriş batı ve güney yönlerinde açılan birer kapı ile sağlanır. Batıda yer alan görevliler odasının altına denk gelen basık kemerli kapı cephenin iki yanındaki sivri kemerli birer nişle zenginleştirilmiştir. Bu kapıdan öncelikle çapraz tonozlu bir mekâna, ardından birkaç basamakla avluya ulaşılır.

Güney kapısı basık kemerlidir. Avlu, sivri kemerlerin köşeleri hafifçe pahlı dörtgen pâyelere oturduğu on iki kubbeli bir revakla kuşatılmıştır. Kuzey duvarında bu revakların gerisinde sivri kemerli nişler içerisinde abdest muslukları yer alır. Revaklar avlunun doğu ve batı ucunda yer alan, kaynaklarda kayyım ve müezzine ait olduğu belirtilen dörtgen planlı, kubbeli, dikdörtgen formlu pencerelere sahip birer oda ile son bulur. Revaklı avlunun ortasında Mesih Mehmed Paşa'nın sekizgen açık türbesi yer alır. Caminin iki sıra halindeki son cemaat yerinin ahşap çatılı dış revakı baklavalı başlıklara sahip dört adet mermer sütunla biçimlenmiştir. Son cemaat yerinin beş gözlü iç revakı ise yanlarda kubbe, ortada aynalı tonozla örtülüdür. Kemerleri taşıyan altı adet granit sütundan batıdaki mukarnaslı,

diğerleri köşeleri pahlı başlıklara sahiptir. Ancak bu başlıkların taşıdıkları mukarnas izleri yangında hasar görmüş olabileceklerini akla getirir. Bu çift kuruluşlu son cemaat yeri doğu ve batı yönlerine üçer kemerle açılır. Caminin kuzey cephesini ortada taçkapı, yanlarda kaş kemerli levhaların iki bölüme ayırdığı ince uzun birer niş, dörder dikdörtgen formlu pencere ve mukarnas kavsaralı birer mihrapçık oluşturur. Cephenin batı ucunda minareye ve mahfile, doğu ucunda merdiven kulesine çıkışı sağlayan birer kapı yer alır. Mukarnas kavsaralı, basık bir kemerle geçişin sağlandığı taçkapı iki yanda kum saati tezyinatıyla değerlendirilmiştir. Taçkapının iki tarafındaki birer niş üzerinde caminin inşa kitâbesi yer alır.

Enlemesine dikdörtgen planlı caminin 12,80 m. çapındaki ana kubbesi yüksek ve sivri kemerlerin üzerine oturduğu sekiz pâye ile taşınmaktadır. Bu taşıyıcı sistem, kubbenin etrafını çeviren çokgen kesitli sekiz ağırlık kulesiyle dışarıdan da algılanabilmektedir. Harim mekânı, köşelerde mukarnaslı dolgularla geçişin sağlandığı birer eksedra ile genişletilmiş, dışa taşkın derin mihrap bölümü ise yarım kubbeyle örtülmüştür. Harimi doğu ve batı yönünde iki kat halinde tasarlanmış yan mekânlar kuşatır. Bu yan mekânlar zemin katta dışa açılan galeriler biçiminde olup iç mekândan soyutlanmıştır. Galeriler ikişer pencere ve birer kapı ile dışarıya, bunların kaburgalı çapraz tonoz örtüleri üzerine oturan üst kat ise üçer sivri kemerle harime açılmaktadır. Pandantiflere oturan üçer kubbenin örttüğü bu mekânlar böylece geniş mahfiller halini almış ve taşıyıcı sistemin üst katta bağımsızlaşmasını sağlamıştır. Üst katta mekânın genişletilmesine karşılık zemin düzeyinde orta alanın yanlara doğru yayılmasının engellenmesiyle yapıda ilginç bir iç mekân kuruluşu sağlanmıştır.

Harim duvarları dört sıra pencere düzenine sahiptir. Dışarıdan pencere dizilerini ayıran korniş kat gelişimini de yansıtır. Galeri seviyesinde yan cepheleri hareketlendiren üç büyük sivri kemerden ikisi pencere, biri kapı olarak tasarlanmıştır. Mermer söveli ve lokma demir parmaklıklı pencerelerin kemer aynaları ajur tekniğinde geometrik formlu şebekelerle hareket kazanmıştır. Galerilerin gerisinde kalan bu pencerelerden harime sızan ışık yetersizdir. Basık kemerli kapının etrafı baklava formlu ajurlu bir şebekeyle dolgulanmıştır. Mahfil seviyesinde üç büyük sivri kemer içerisinde yer alan pencereler kendi içlerinde de üç sivri kemerli bölüme ayrılmıştır. Pencereler altta mermer lentolu ve lokma demir parmaklıklı,

üstte revzenlidir. Kemer içlerinde, yarım kubbelerde ve kasnakta açılan pencereler yuvarlak kemerlidir. Mahfil seviyesinden itibaren açılan çok sayıda pencere harime yeterli ışığın girmesini sağlar. Harim ölçülü oranda kullanılan çini süslemesi, kalem işi nakışları, renkli pencere içlikleri, başarılı mermer ve ahşap işçiliği ile sade, fakat güçlü bir süsleme programına sahiptir. Mihrabın etrafı yeşil zeminli kare çini levhalarla kuşatılmıştır. Bu levhalar, merkezdeki büyük rozetten çarkıfelek şeklinde dağılan rozet biçimli kırmızımavi renkte çiçeklerin ve yaprakların oluşturduğu bir kompozisyona sahiptir. Levhaların köşe dolgularında Çin bulutları ile birleşen yarım palmetler, mihrabın iki yanındaki pencereleri çevreleyen çinilerle paralellik gösterir. Galerilerin harime açılan ikişer penceresi bordürleri çiçekli, lâcivert zemin üzerine sülüs yazılı birer dikdörtgen çini alınlıkla değerlendirilmiştir. Öte yandan beş gözlü son cemaat yerinin örtüleri ve pâye başlıkları seviyesinden itibaren harim döneminin üslûbunda bitkisel temalı kalem işleriyle bezenmiştir.

Mermer mihrap iki yanda yivli birer sütunla sınırlandırılmıştır. Beş bölüme ayrılan mihrap nişi yanlarda kum saati tezyinatı, üstte mukarnaslı bir yaşmakla biçimlenmiştir. İnce bir işçilik gösteren minber mermerdir. Kademeli sivri kemer ve iki yanda burma sütunlu kum saati tezyinatıyla değerlendirilen çok zarif bir kapısı vardır. Yan aynalar, ajur tekniğinde geometrik geçmelerin içini doldurduğu iri bir madalyonla bunun köşelerini dolgulayan rûmîli-palmetli bir süsleme kompozisyonu gösterir. Korkuluklar da geometrik geçmeli, ajurlu şebekelere sahiptir. Çokgen kesitli külâh, mukarnaslı dört sütunun taşıdığı sivri kemerli köşk kısmı üzerinde yükselir. Kare formlu ahşap vaaz kürsüsü, kare ve dikdörtgenlerin bir araya gelerek oluşturduğu geometrik bir süsleme düzenine sahiptir. Girişin üstündeki bölüm müezzin mahfili olarak değerlendirilmiştir. Mahfil, baklavalı başlıklara sahip iki adet zarif sütuna oturan üç sivri kemerle harime açılır. Daha üst bölümde yedi adet konsol yer alır. Mahfil, caminin kuzey cephesinde çıkıntı yaparak âdeta mihrap çıkıntısıyla denge sağlar.

Caminin kuzeybatı köşesinden yükselen minarenin plandaki konumu kuzeydoğu köşesine yerleştirilen merdiven kulesiyle dengelenmiştir. Kare kesitli kürsünün üzerine oturan pabuç kısmı hayli uzundur ve prizmatik üçgenlerle şekillenmiştir. Çokgen gövdeli minarenin mukarnaslı şerefesinin altında görülen, cephelerin her birinin üzerinde kabartma olarak işlenen

dilimli kemerler ve içlerindeki kabartma kandillerden oluşan bezeme eşine rastlanmayan bir örnektir. Minarenin petek ve külâhı yenilenmiştir.

Yapının bânisi Mesih Mehmed Paşa'nın sekizgen açık türbesi konumuyla dikkati çeker. Avlunun ortasına şadırvanı görmeye alıştığımız yere inşa edilen türbe

klasik Osmanlı mimarisinde bir istisna arzeder. Sekizgen bir kaide üzerinde yükselen yapıyı her cephede kareye yakın dikdörtgen formlu, lokma demir parmaklıklı birer pencere ve bunları ayıran köşe sütuncukları biçimlendirir. Türbeyi üstte bir palmet frizi çevreler. Yapının mihrap cephesinin önünde küçük bir hazîresi vardır. Mihrap önünde Hasan Paşa'nın medfun olduğu Hadîkatü'l-cevâmi'de belirtilmektedir.

Batı cephesinde yer alan ve caminin düz bir zemin üzerinde yükselmesini sağlayan yedi adet dükkân yuvarlak kemerli, çapraz tonozludur. Bu dükkân dizisinin ortasında minarenin altına denk gelen kısımda sivri kemerli bir niş bulunur. Dükkânların güneyinde bugün içi örülerek kapatılmış bir kapı vardır. Önünde birkaç basamaklı merdiven sahanlığı bulunan kapının vaktiyle hazîreye geçişi sağlayan bir kapı olduğu eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır.

Caminin güneybatı köşesindeki kavşakta yer alan çeşmelerden güney yönündeki çeşme kesme taştan, sivri kemerli, kitâbesiz ve bezemesizdir. Batı yönündeki çeşme ise mermerle kaplanmıştır. Üstte her iki çeşmeyi boydan boya kaplayan inşa kitâbesi yapının 994 (1586) yılında Mesih Mehmed Paşa tarafından yaptırıldığını belirtir. Bu kitâbenin altında büyük kartuşlar içerisinde binanın 1233'te (1818) III. Mustafa'nın kızı Beyhan Sultan tarafından tamir ettirildiğine dair kitâbe yer alır. Girlandlı başlıklara sahip pilastrların biçimlendirdiği ikiz çeşmenin kabartma tezyinatlı ayna taşları barok kıvrımlı birer kemerle taçlandırılmıştır. Çeşmenin solunda içi örülerek kapatılmış bir kemerin varlığı görülmekle birlikte bu birim kısmen toprağa gömülmüş ve sağdaki pilastr da sökülmüştür. Güneybatı duvarı boyunca en üstte dolanan bir sıra kaş kemerli friz tek çeşmenin bitimine kadar devam eder.

Gerek mekân kuruluşları gerekse süsleme düzeni açısından dikkati çeken

Mesih Mehmed Paşa Camii, yan galerilerin kullanımı ve avlunun ortasına şadırvan yerine inşa edilen bânisinin sekizgen, açık türbesiyle yeni denemelerin ortaya konulduğu, kendine özgü çözümleri olan bir külliyedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l cevâmi', I, 192-193; a.e.: Camilerimiz Ansiklopedisi (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 34-37; Halil Edhem [Eldem], Camilerimiz, İstanbul 1932, s. 76; Celâl Esad Arseven, Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 357-358; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 66-68; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 34; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 104; Semavi Eyice, "İstanbul Minareleri", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri, İstanbul 1963, I, 58; Tuncay Bozkurt, Mesih Mehmed Paşa Camii ve Külliyesi (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak., Sanat Tarihi; Selçuk Batur, "Osmanlı Camilerinde Sekizgen Ayak Sisteminin Gelişmesi Üzerine", Anadolu Sanatı Araştırmaları, İstanbul 1968, s. 150; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 270-271, 336; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 306-307; Aptullah Kuran, Mimar Sinan, İstanbul 1986, s. 222-228, 287; Şerare Yetkin, "Mimar Sinan'ın Eserlerinde Çini Süsleme Düzeni", Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri (nşr. Sadi Bayram), İstanbul 1988, I, 490; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 162-163; Affan Egemen, İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri, İstanbul 1993, s. 596; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 335-336; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası (trc. Ülker Sayın), İstanbul 2001, s. 439-440; Edhem Ruhi Öner v.dğr., Fatih: İlk İstanbul, İstanbul, ts. (Fatih Belediyesi), s. 62, 63, 128, 155; Tarkan Okçuoğlu, "Mesih Mehmed Paşa Camii, Türbesi ve Çeşmesi", DBİst.A, V, 406-407.

Tuğba Erzincan

MESÎHÎ

(مسيحي)

(ö. 918/1512'den sonra)

Divan şairi.

Kosova bölgesinde Priştine'de doğdu. Adı Sehî Tezkiresi'nde Mesîh, diğer tezkirelerde Îsâ olarak geçer. Çocukluk ve ilk gençlik yıllarını Rumeli'de geçirdi, daha sonra öğrenim görmek için İstanbul'a gitti. Mesîhî'nin İstanbul'da bulunduğu yıllar II. Bayezid'in saltanat dönemine (1481-1512) rastlar. İstanbul'da hat sanatındaki maharetiyle devrin sadrazamı Atik (Hadım) Ali Paşa'nın dikkatini çekerek onun divan kâtipliği görevine getirilen Mesîhî'nin medrese öğrenimini tamamlayıp tamamlamadığı bilinmemektedir. İçkiye ve eğlenceye düşkünlüğü, derbeder yaşayışı yüzünden zamanla Ali Paşa'nın gözünden düşen şairin bir süre sipahilik yaptığına dair Sehî Tezkiresi'nde bir rivayet varsa da gerçekten bir askerî görev alıp almadığı hususunda kesin bilgi yoktur. Atik Ali Paşa'nın 917 (1511) yılında yapılan bir savaşta ölümünün ardından başka hâmi bulamayan Mesîhî, kendisine Bosna'da verilen küçük bir timarla yetinmek zorunda kaldı. Son yıllarını yoksulluk içinde geçirdiği belirtilen şairin genellikle 918'den (1512) sonra öldüğü kabul edilmekle beraber V. L. Ménage bu tarihin 924'ten (1518) sonra olabileceğini ileri sürmektedir (bk. Osm.Ar., VII-VIII [1988], s. 11).

Daha çok âşıkane-rindane şiirler yazan Mesîhî'nin divanındaki manzumelerden Tâcîzâde Câfer Çelebi'ye sunduğu bahariyye kasidesi, Atik Ali Paşa'nın şehâdeti üzerine yazdığı terkibibend tarzındaki mersiyesi ve murabba şeklindeki bahariyyesi ünlüdür. Murabba çeşitli dillere çevrilmiş olup bilinen en eski tercümesi Latince'ye yapılanıdır (Sir. W. Jones, Poesieos Asiaticae Commentariorum Libri sex cum appendice, London 1774, s. 363-377; diğer çeviriler için bk. bibl. Eren, XII [1977], s. 221-227). Samimi bir eda ile yazdığı şiirlerinde oldukça sade bir dil kullanan Mesîhî'nin bu tutumunda, döneminde henüz Arapça ve Farsça'nın Türkçe

üzerindeki tesirinin yoğunluk kazanmamış olmasının payı olduğu gibi şiirlerinde deyim ve atasözlerini kullanmasının da etkisi vardır. Divanında Farsça ve Farsça-Arapça-Türkçe mülemma‘ şiirleri de bulunan Mesîhî'nin gerek bu şiirlerinden gerekse Gül-i Sadberg'inden Farsça ve Arapça'yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Mesîhî, XV. yüzyılın önde gelen şairlerinden olmamakla birlikte Necâtî Bey sonrası ile Bâkî öncesi divan şiirinin gözde şairleri arasında yer alır. Kaynaklar, onun divan edebiyatının klasik biçim kazandığı dönemdeki şiirin gelişmesine katkısının olduğu görüşünde birleşir. Divan şiirinin gelişim çizgisi üzerindeki yerinden dolayı kendi çağında ve daha sonraki yüzyıllarda onun etkisinde kalmış şairlerin bulunduğu görülmektedir.

Eserleri. 1. Divan. Yirmi biri kaside, 294'ü gazel olmak üzere 350'ye yakın şiir ihtiva eden eserin Türkiye dışında ve Türkiye'deki kütüphanelerde yazma nüshaları vardır (British Museum, Or., nr. 1152;

Arundel, Or., nr. 18; John Rylands Library, Manchester, Turkish Manuscripts, nr. 62; İÜ Ktp., TY, nr. 899; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 483). İstanbul Kitaplıkları Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu'nda (İstanbul 1947, I, 87) divanın başka nüshalarının varlığından da söz edilmektedir. Eserin tenkitli neşri Mine Mengi tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1995). 2. Şehrengîz. Mesîhî'nin en ünlü eseridir. Divanın birçok nüshasında ve çeşitli şiir mecmuaları içinde yer alan eser esas olarak Edirne'nin ve Edirneli güzellerin tanıtıldığı 178 beyitlik bir mesnevidir. Şöhretini edebî değerinden çok şehrengiz türünün edebiyatımızdaki en eski örneklerinden oluşuna borçludur. Agâh Sırrı Levend, mesnevinin İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshasında (nr. 1532) bulunan "Azîmetkerden-i Sultan Selîm Han der Şehr-i Edirne" başlığından hareketle yazılış tarihini 1512 olarak kaydeder. Eserde Edirneli gençlerin birkaç beyit içerisinde kısa tanıtımları yapılır. Ayrıca baş tarafında bir münâcât ile gece ve gündüz tasvirinin yer aldığı bir bölüm, sonunda da kısa bir hâtime vardır. 3. Gül-i Sadberg. Eski kaynaklardan yalnızca Latîfî Tezkiresi'nde hakkında bilgi verilen bu eser 100 adet mektuptan meydana gelmiş bir münşeat mecmuasıdır. Latîfî, Gül-i Sadberg'in Şeyh Mahmûd b. Edhem'in Gülşen-i İnşâ'sına benzediğini kaydeder. Sanatkârane bir üslûpla kaleme alınan Gül-i Sadberg'de Arapça ve Farsça kelime, ibare ve cümlelerin sıkça kullanılması dikkati çeker. Gerek bu özelliği gerekse mektupların çoğunda görülen kalıp

şeklinde anlatım biçimlerinden kaynaklanan benzerlikler, Gül-i Sadberg’deki mektupların en azından bir kısmının Arap ve Fars kaynakları örnek alınarak yazılmış olabileceği izlenimini vermektedir. Eserde yer alan metinler şefkatnâme, talepnâme, irsâlnâme, şevknâme, tehniyetnâme, i‘lâmnâme, şikâyetnâme, cevapnâme, şükürnâme, tâziyetnâme, ıyâdetnâme ve dâvetnâme olmak üzere on iki çeşit mektup türünde yazılmıştır. Eserin bazı nüshalarında bu başlıkların tertibi farklılık göstermektedir. V. L. Ménage tarafından Paris nüshası üzerinde yapılan inceleme ile Çetin Derdiyok’un hazırladığı doktora tezinin karşılaştırılmasında bu durum daha açık şekilde görülmektedir. Gerek nüshaların değişik hacimlerde düzenlenmesi gerekse bunlarda birbirinden ayrı mektupların yer alması Mesîhî’nin eseri üzerinde çalışmalarını sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Ayrıca Millet Kütüphanesi’ndeki bir mecmua içinde (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 685, vr. 169b-170a) İşretnâme-i Mesîhî (Sâkīnâme-i Mesîhî) başlığını taşıyan seksen yedi beyitlik bir mesnevi bulunmaktadır. Ancak bu mesnevinin hangi Mesîhî’ye ait olduğu konusunda kesin bir kanaate varılamamıştır (Mengi, Erdem, VI/17 [1990], s. 419-436).

BİBLİYOGRAFYA

Sehî, Tezkire, s. 103; a.e. (Kut), s. 268; Âşık Çelebi, Meşâirü’ş-şuarâ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 268, vr. 166a; Latîfî, Tezkire, s. 309-311; Beyânî, Tezkire, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 757, vr. 192a; Kınalızâde, Tezkire, II, 898-902; Riyâzî, Riyâzü’ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 134a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1505; Hammer, GOD, I, 297; Gibb, HOP, II, 226; Mine Mengi, The Divan of the Fifteenth Century Ottoman Poet Mesihi (doktora tezi, 1969), University of Edinburgh; a.mlf., Mesîhî Dîvânı, Ankara 1995; a.mlf., “Mesîhî’nin Hayatı, Şairliği ve Eserleri”, TDe., VI (1974), s. 109-119; a.mlf., “The Fifteenth Century Ottoman Poet Mesîhî and His Works”, Erdem, II/5, Ankara 1986, s. 357-369; a.mlf., “İşretnâme-i Mesîhî Üzerine”, a.e., VI/17 (1990), s. 419-436; “Mesîhî”, Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1985, II, 231; İrfan Morina, Priştineli Mesihi, Priştine 1987; İ. Çetin Derdiyok, XV. Yüzyıl Şairlerinden Mesîhî’nin Gül-i Sadberg’i (doktora tezi, 1994), Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler

Enstitüsü; V. L. Ménage, “An Ottoman Manuel of Provincial Correspondence”, WZKM, LXVIII (1976), s. 31-45; a.mlf., “The Gül-i Ṣad-berg of Mesiḥī”, Osm.Ar., VII-VIII (1988), s. 11-32; Fehim Bayraktareviç, “Mesîhî’nin Dünya Edebiyatında Yer Alan Bahariye’si” (trc. İsmail Eren), TDED, XXII (1977), s. 213-219; İsmail Eren, “Bahariye’nin Fransızca, Rusça ve Sırpça Çevirileri”, a.e., XXII (1977), s. 221-227; Abdülkadir Karahan, “Mesîhî”, İA, VIII, 124-126; Th. Menzel - [E. G. Ambros], “Mesīḥī”, EI² (İng.), VI, 1026-1027; Mustafa Kutlu, “Mesihî, İsa”, TDEA, VI, 276-277.

Mine Mengi

MESÎHÎ, Ebû Sehl

(أبو سهل المسيحي)

Ebû Sehl Îsâ b. Yahyâ el-Mesîhî el-Cürcânî (ö. 401/1010-11 [?])

Tabip ve filozof.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Cürcân'da doğduğu, aslen hıristiyan olduğu ve Bağdat'ta yetiştiği bilinmektedir. Hârizm'de bulundu; ilim ve edebiyatın hâmisi olarak tanınan Me'mûnîler'in sarayında İbn Sînâ, Bîrûnî, İbnü'l-Hammâr, Ebû Mansûr es-Seâlibî ve İbn Irâk gibi âlimlerle birlikte büyük itibar gördü. Bu dönemde kaleme aldığı kitaplardan bir kısmını himayelerine girdiği Me'mûnî yöneticilerine ithaf etmiştir. Gazneli Mahmud, Ebü'l-Abbas Me'mûn b. Me'mûn'dan meclisindeki âlimleri kendi sarayına göndermesini istediği zaman diğer âlimler davete uyarken İbn Sînâ ile Mesîhî gitmemeye karar verdiler ve Hârizm'de kalmayı tehlikeli gördükleri için de Mâzenderan'a doğru yola çıktılar. Fakat çölde yakalandıkları kum fırtınasında Mesîhî öldü (Nidhāmī-i Arūdī, s. 119-121). Klasik kaynaklar tarih belirtmeden onun kırk yaşlarında öldüğünü zikretmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 266; İbn Ebû Usaybia, s. 436). Bağdatlı İsmâil Paşa ise vefat yılı olarak 401 (1010-11) tarihini vermektedir (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 806); ancak bu tarih diğer araştırmacıların verdiği bilgiler çerçevesinde muhtemel görülmekteyse de (bk. Ghada Karmî, II/2, s. 273) kesin değildir.

Mesîhî felsefe, mantık, matematik, fizik ve tıp gibi ilimlerin (ulûmü'l-evâil)

tamamında en üst seviyelere çıkmış bir âlimdi. Nizâmî-i Arûzî, onunla İbn Sînâ'yı birlikte zikrederek her ikisinin de felsefede Aristo'nun halefi olduğunu belirtmektedir (Chahār Maqāla, s. 118-119). Mesîhî'nin Aristo'nun halefi olduğu yolundaki bu açıklama her ne kadar abartılıysa da onun felsefedeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. Fakat Mesîhî, kendisi hakkında Ali b. Zeyd el-Beyhakī'nin "tıp yönü baskın gelen filozof" tabirini kullanmasından da anlaşıldığı gibi (Târîḫu ḥükemâʾi'l-İslâm, s.

111), daha çok tıp alanındaki çalışmalarıyla ünlüdür. Ayrıca tıbba dair çok sayıdaki eserin yazarı olmasının yanında onun bu sahada İbn Sînâ'nın hocası olduğunun nakledilmesi (a.g.e., s. 436) ve İbn Sînâ'nın da bazı eserlerini kendisine ithaf etmesi (a.g.e., a.y.) Mesîhî'nin tıp alanındaki üstün yönünü açıkça ortaya koymaktadır. Mesîhî, yalnız teorik ve pratik tıptaki yetkinliği dolayısıyla değil, aynı zamanda eserlerinde kolay anlaşılır bir dil kullanması ve ele aldığı konuları başarılı bir biçimde düzenlemesiyle de klasik müelliflerin takdirlerini kazanmıştır. Ancak yazdığı eserle klasik dönem tıp dünyasında büyük yankılar uyandıran ünlü tıp âlimi Ali b. Abbas el-Mecûsî'nin (ö. 384/994) istisnaî bir tutumla onun Kitâbü'l-Mi˒e adlı eserinin tertibini güzel bulmayarak şiddetle eleştirdiğini belirtmek gerekir (Kâmilü'ṣ-ṣınâ˓ati'ṭ-ṭıbbiyye, I, 4).

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Mi˒e fi'ṭ-ṭıb (fi'ṣ-ṣınâ˓ati'ṭ-ṭıbbiyye). Müellifin en önemli çalışması olup ansiklopedik düzenle 100 bölüm (kitab) halinde kaleme alınmıştır. Her bölüm müstakildir ve anlaşılması bakımından diğerlerine bağlı değildir. Muhtemelen türünün en eski örneği olan kitap G. Sarton'a göre İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn'una model teşkil etmiştir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan esere tıp âlimi İbnü't-Tilmîz bir hâşiye yazmış, Nu'mân b. Ali Rızâ el-İsrâîlî de el-Ḥavâşi'n-Nu˓mâniyye ve'l-maḳāṣıdü'ṭ-ṭıbbiyye başlığıyla bunun özetini çıkarmıştır (nşr. Kadrî Şerefî, Haydarâbâd 1959). Gâde Kermî ve Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed birer makalesinde eseri incelemiştir (bk. bibl.). 2. Kitâbü'ṭ-Ṭıbbi'l-küllî. Tıbbın temel konularına giriş mahiyetindeki eser iki bölümden (makāle) oluşur. Birinci bölüm otuz dokuz babdan, ikinci bölüm kırk bir babdan meydana gelmektedir. 3. Kitâbü İẓhâri ḥikmetillâhi te˓âlâ fî ḫalḳı'l-insân. İbn Ebû Usaybia, insan organlarının fizyolojisiyle bunların görev ve faydalarının ele alındığı eseri Mesîhî'nin en değerli ve yararlı çalışması olarak nitelemektedir. 4. Risâle fî Mâhiyyeti'l-cederî ve tedbîrihî. Çiçek hastalığı ve buna karşı alınacak önlemler hakkındadır (Sezgin, III, 326). Mesîhî'nin mevcut diğer eserleri de şunlardır: Risâle fî Taḥḳīḳi emri'l-vebâ˒ ve'l-iḥtirâzi ˓anhu; Risâle fî Taḥḳīḳi sûli'l-mîzâc mâ hüve ve kem eṣnâfuhâ; Kitâbü Uṣûli ˓ilmi'n nabẓ (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. a.g.e., III, 326-327); Eṣnâfü'l-˓ulûmi'l-ḥikemiyye (Muhammed Takī Dânişpejûh tarafından neşredilmiştir; Tahran 1370); Fevâ˒id fi'ş-şa˓r; Risâletü'l-edviye; Nevâdirü'l-ḥükemâ˒ (bu üç eserin yazma nüshaları için bk. Şeşen, s. 359-360); Erkânü'l-˓âlem; Telḫîṣu's-semâ˒ ve'l-˓âlem (Aristo'nun eserinin

ihtisarıdır; son iki eserin yazma nüshaları için bk. DMBİ, V, 576, 577). Mesîhî’nin kaynaklarda ayrıca Kitâbü fi’l-ʿilmi’ṭ-ṭabîʿî, İḫtiṣâru Kitâbi’l-Mecisṭî, Kitâbü Taʿbîri’r-rüʾyâʾ adlı eserleri geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Abbas el-Mecûsî, Kâmilü’ṣ-ṣınâʿati’ṭ-ṭıbbiyye (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1996, I, 4; Nidhāmī-i Arūdī, Chahār Maqāla (trc. E. G. Browne), London 1978, s. 110, 118-121; Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥükemâʾi’l-İslâm (nşr. Memdûh Hasan Muhammed), Kahire 1417/1996, s. 110-111; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 266; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 436-437; Ebü’l-Ferec, Târih, I, 271; Suter, Die Mathematiker, s. 79; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 806; Sarton, Introduction, I, 678; Sezgin, GAS, III, 326-327; V, 336-337; VI, 241; VII, 389; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 151; Şeşen, Fihrisü maḫṭûṭâti’ṭ-ṭıbbi’l-İslâmî, s. 359-360; Ghada Karmî, “A Mediaeval Compendium of Arabic Medicine: Abū Sahl al-Masīḥī’s Book of the Hundred”, MTUA, II/2 (1978), s. 270-290; Mahmûd el-Hâc Kāsım Muhammed, “Kitâbü’l-Miʾe fi’ṭ-ṭıb li’l-Cürcânî”, Âfâḳu’s̱-s̱eḳāfe ve’t-türâs̱, V/18, Dübey 1418/1997, s. 77-89; A. Dietrich, “al-Masīḥī”, EI² (İng.), VI, 726-727; Yûnus Kerâmetî, “Ebû Sehl Mesîḥî”, DMBİ, V, 574-579.

Ömer Mahir Alper

MESÎL

(المسيل)

Bir akarda biriken sularla atık suların geçiş yolu ve bunu sağlayan irtifak hakkı

(bk. İRTİFAK).

MESÎLE

(المسيلة)

Cezayir’de bir şehir ve bu şehrin merkez olduğu vilâyet.

Cezayir’in kuzeyinde Hudne dağı ile aynı adla bilinen tuzlu sığ bir gölün arasındaki ovada kurulmuştur. Son yıllarda yapılan arkeolojik kazılarda bugünkü Mesîle civarında Romalılar dönemine ait bir yerleşim yeri bulunduğu tesbit edilmiştir.

İlk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî, Berberî liderlerinden Muhammed b. Haraz (Hazar) ez-Zenâtî’nin Mağrib’de pek çok kişiyi katletmesi üzerine oğlu Ebü’l-Kāsım Muhammed’i (Kāim-Biemrillâh) büyük bir orduyla Mehdiye’den Mağrib’e sevketti. Onun Mehdiye’den yola çıktığını duyan düşman kuvvetleri dağıldı. Ebü’l-Kāsım, Zâb ve Tâhert seferleri dönüşünde Femüssahrâ (Tuhûmüssahrâ) olarak bilinen stratejik mevkide bir ordugâh şehir kurmaya karar verdi (315/927) ve bu toprakların sahibi Benî Kemlân Fahsülkayrevan’a sürüldü. Kāim-Biemrillâh, inşa işlerini takip etmesi için en güvendiği kumandanlardan Yemen asıllı Ali b. Ahmed b. Hamdûn (Hamdân) el-Endelüsî el-Cüzâmî’yi görevlendirdi.

Ali b. Ahmed b. Hamdûn, şehrin kuruluşunun tamamlanmasının ardından Kāim-Biemrillâh tarafından Zâb bölgesine vali tayin edildi. Başlangıçta Kāim-Biemrillâh’ın adına nisbetle Muhammediye

adı verilen şehir daha sonraları Mesîle veya İbn Hallikân’ın rivayetine göre (Vefeyât, I, 360) kurulmasında ve gelişmesinde büyük emeği geçen Hamdûn ailesine nisbetle Mesîletü Benîhamdûn adıyla tanındı. Onun zamanında Mesîle büyük gelişme göstererek önemli bir idarî merkez ve askerî karargâh haline geldi. Bu yıllarda oldukça kalabalık bir nüfusa sahip olan şehrin yakınında 323’te (935) Zîrî b. Menâd tarafından Eşîr şehri tesis edildi.

İlk kurulduğunda etrafı surla çevrilen Mesîle’nin daha sonraki yıllarda

güvenliğini iyice arttırmak için etrafı ikinci bir surla daha çevrildi. Bu dönemde Vâdisseher denen ırmaktan sağlanan su ile iki sur arasında bir kanal açılarak şehrin su ihtiyacı sağlandı. Mesîle, çevresinde tarımın ve hayvancılığın gelişmesi ve ticaret yolları üzerinde bulunması dolayısıyla İfrîkıye ile Berberistan arasında önemini yıllarca korudu. İsyan eden kabilelere karşı sefere çıkan Fâtımîler'in ordu birlikleri erzaklarını buradan temin ediyorlardı.

Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin oğlu Eyyûb büyük bir ordu ile Ali b. Ahmed b. Hamdûn üzerine yürüdü ve bir gece baskınıyla onu yenilgiye uğrattı. Mesîle'nin bu ilk valisi savaş alanından kaçarken bir uçuruma düşerek öldü (334/945-46). 335 yılı Receb ayında (Şubat 947) Mesîle'yi kuşatan Ebû Yezîd, Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh tarafından bölgeden uzaklaştırıldı; daha sonra yaralı olarak ele geçirildi ve beş gün sonra öldü (Muharrem 336 / Ağustos 947).

Mansûr-Billâh, Ali b. Ahmed b. Hamdûn'un ölümünün ardından oğlu Ca'fer'i Mesîle ve Zâb valisi tayin etti. Ca'fer'in, kardeşi Yahyâ için burada oturma izni almasıyla birlikte Mesîle'de Hamdûnîler dönemi başlamış oldu. Zenâte ve Kütâme kabileleriyle iyi münasebetler kuran Ca'fer b. Ali, bölgedeki hâkimiyet alanını ezelî rakibi Zîrî b. Menâd es-Sanhâcî aleyhine daha da genişletti. Şehir merkezindeki güzel konaklarında şairleri ve ilim adamlarını ağırlamasıyla ün kazandı. Fâtımî sarayında iken Mesîle'ye gelerek Ca'fer b. Ali ve kardeşi Yahyâ'nın himayesine giren Endülüslü şair İbn Hânî burada yaşamaya başladı.

Fâtımîler'in büyük desteğini alan Ca'fer b. Ali Mesîle'de askerî, idarî ve siyasî konularda geniş yetki sahibi oldu. Devletin hazinesine herhangi bir ödeme yapma mecburiyeti olmadan Mesîle'yi kendi imkânlarıyla idare etti. Ancak bir süre sonra Zâb civarında yıllık vergileri şahsı adına toplamaya başlaması Fâtımî sarayında endişeyle karşılandı. Bu sırada Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem ile yakın münasebette bulunarak oradan gelen görevlileri sarayına alması Fâtımî halifesiyle arasının açılmasına sebep oldu. Öte yandan Zîrî b. Menâd'ın kıskançlık ve ihtirası giderek düşmanlığa dönüştü. Zîrî b. Menâd, Fâtımî halifesi nezdinde Ca'fer'i gözden düşürmeye çalıştı. Sonuçta Ca'fer gözden düşmeye başlayınca Halife Muiz-Lidînillâh ile bütün bağlarını kopardı ve Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'e yaklaştı.

Bazı Zenâte reislerinin hazinelerine göz diktiğini düşünerek ailesini, kölelerini ve hazinelerini yanına alıp gizlice Kurtuba'ya (Cordoba) gitti (361/972). Zenâte toplumundan kendisini destekleyenler de Emevî halifesiyle bağlarını kuvvetlendirmek için onun ardından Endülüs'e geçtiler.

Mesîle'yi bölgenin en önemli merkezi haline getiren Hamdûn ailesinin buradan çekilmesi üzerine şehir eski gücünü kaybetti. Halife Muiz, Ca'fer b. Ali'yi destekleyen Zenâteliler'i esir alıp öldüren Eşîr hâkimi Bulukkîn b. Zîrî'nin bu başarısından haberdar olunca Mesîle ve çevresini ona iktâ etti (İbnü'l-Esîr, VIII, 625). Bulukkîn'in Zîrî Sultanı Bâdîs b. Muiz tarafından Zâb ve Mesîle bölgesi valiliğine tayin edilen oğlu Hammâd, 398 (1007-1008) yılında Mesîle'nin kuzeydoğusunda tarıma elverişli bölgede Kal'atü Benî Hammâd'ı yaptırdı. Ardından Mesîle ve civarını burada kurduğu Hammâdîler'in sınırlarına kattı. Hammâd bir süre sonra Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh ile anlaştı ve oğlu Kāid'i onun yanına gönderdi. 15 Şâban 406'da (28 Ocak 1016) huzura kabul edilen Kāid halifeden yakın ilgi gördü; Mesîle, Tubne ve diğer bazı yerler Hammâd'a iktâ edildi (a.g.e., IX, 259).

Eşîr'in ardından Kal'atü Benî Hammâd'ın artan gücü sebebiyle Mesîle iyice gözden düştü ve XI. yüzyılın ortalarında Benî Hilâl'in Esbec, Riyâh ve Zuğbe kolları ile Benî Süleym'in bölgeye akınları sonucu bütün İfrîkıye gibi Zâb ve Hudne bölgeleri de yağmalandı. Kal'atü Benî Hammâd ve Eşîr'in ardından Mesîle de boşaldı. Muvahhidler'in bölgeye hâkim olması üzerine Mesîle'de tekrar bir canlanma görüldü. Benî Gāniye'nin Muvahhidler'e karşı VI. (XII.) yüzyılda başlattığı saldırı es-nasında Mesîle'nin önemi arttı. Daha sonraki asırlarda Abdülvâdîler ile Hafsîler hânedanı arasındaki mücadeleden olumsuz yönde etkilenen Mesîle bir müddet de bölgeye hâkim olan Dâvûdî ailesinin idaresine geçti.

Mesîle, ilk dönemlerinde Kayrevan'dan Tâhert'e gidip gelen ticaret kervanlarının önemli bir konaklama merkeziydi. IX. (XV.) yüzyılda Zâb bölgesine bir defa daha akın eden Arap kabileleri yüzünden itibarını kaybederek tarım ve el sanatlarıyla hayatlarını sürdüren insanların yaşadığı önemsiz bir kasabaya dönüştü.

Şehir Hamdûnî Emirliği devrinde fikrî ve edebî alanda parlak bir dönem yaşadı, ancak daha sonra giderek geriledi. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon)

burayı ziyaret ettiğinde binalarının kötü durumda olmasına rağmen surlarının güzelliğine hayran kalmıştı. Onun gözlemlerine göre ahalisinin tamamı el sanatlarıyla veya çiftçilikle geçimini sağlıyor, epeyce fakir oldukları giydikleri elbiselerden anlaşılıyordu.

Osmanlılar'ın Cezayir'e hâkim olmasının ardından Sinan Reis zamanında Mesîle çevresindeki dağlık bölgelere seferler düzenlendi. Barbaros Hayreddin Paşa'nın oğlu Hasan Paşa'nın ikinci valiliği döneminde Mesîle ve çevresi Osmanlı idaresine alındı. Şark, cenup, merkez ve garp adıyla dört ayrı beyliğe ayrılan eyalette Mesîle Şark Beyliği'ne bağlandı.

Mesîle'de yaşayan önemli şahsiyetler arasında âlim, şair, edip ve münekkit İbn Reşîḳ el-Kayrevânî başta gelmektedir. Cezayir XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren Fransızlar tarafından işgal edildiğinde Mesîle terkedilmiş bir köye dönüşmüştü. Bu dönemde Halvetî şeyhi Muhammed b. Abdullah b. Abdülkādir ed-Deylemî burada yaşadığı kırk yıl boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Mesîle Camii bünyesindeki medresede ders vermek üzere Biskre'den gelen Şeyh Mustafa Zârî de geleneksel usulde ders okuttu ve aynı zamanda müftülük görevini yürüttü. Onun ardından Seyyid Sâlih b. Saîd Vehhâb ve Atraş b. Tiyye bu görevi devam ettirdiler. Mesîle'de son dönemde yetişen en meşhur şahsiyetlerinden biri de Muhammed Bû Ziyâf'tır (Muhammad Boudiaf). Cezayir'in Fransızlar'dan kurtarılması için başlatılan bağımsızlık hareketinin önde gelen liderlerinden olan Muhammed Bû Ziyâf, 1992 yılı Ocak ayında devlet başkanlığına getirildikten altı ay sonra (29 Haziran) bir suikast sonucu öldürüldü. Onun adını yaşatmak için Mesîle'de yeni kurulan üniversiteye Câmiatü Muhammed Bû Ziyâf ismi verildi.

Günümüzde alüminyum metalürji işletmeleri yanında tarım ve ticaret merkezi

olan Mesîle'de özellikle deri üzerine altın, gümüş ve ipek işlemeli el sanatları yaygındır. Çevresindeki Arap atı yetiştiriciliği sebebiyle eyer yapımcılığı gelişmiştir. Şehrin nüfusu 1987 yılında 75.500 iken 2004 yılının başlarına ait tahminlere göre 118.000'e ulaşmıştır. Mesîle şehrinin merkez olduğu aynı adlı idarî bölümün (vilâyet) 18.718 km²'yi bulan alanı üzerinde

2004 yılının başlarında tahminî olarak 960.000 kişi yaşıyordu.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 85-86, 88; İdrîsî, Ṣıfatü'l-Maġrib, Leiden 1864, s. 86; a.mlf., Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 222, 252, 254-257, 261, 263-264, 292, 295-296; el-İstibṣâr fî ʿacâʾibi'l-emṣâr (nşr. Sa'd Zağlûl Abdülhamîd), İskenderiye 1958, s. 171-172; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 179, 432-433, 439, 625; IX, 254, 259; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 360; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 215-216; III, 267-268; İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, II, 527-528, 534-535, 538, 543, 553-557; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib: el-Ḳısmü'l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni'l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 217, 336, 462; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr, s. 558; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 52; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm, Beyrut 1400/1980, I, 239-240; III, 34, 91; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 94, 96, 97, 440; Ahmed Tevfîk elMedenî, Kitâbü'l-Cezâʾir, Cezayir 1984, s. 24, 238; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü'ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, I, 47, 53, 55, 59, 64, 67, 91-93; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṣ-ṣeḳāfî, Beyrut 1998, III, 153-155; VII, 444-445; Nâsırüddin Saîdûnî, Varaḳāt Cezâʾiriyye, Beyrut 2000, s. 105, 423, 434-437; F. Dachraoui, "Masīla", EI² (Fr.), VI, 716-717.

Ahmet Kavas

MESKEN

(المسكن)

Arapça sükna (veya seken) kökünden zaman ve mekân ismi olan mesken hareketin zıddıdır ve “hareketin sona erdiği durum” demektir. Mesken yerine nâdiren meskin, seken ve süknâ kelimeleri de kullanılır. “Konaklama ve geceleme yeri” anlamındaki mesken fıkıh terimi olarak bir kişi veya ailenin sürekli oturmak amacıyla yerleştiği yeri ifade eder. Kur’an’da “sekene” fiili ve türevleri yirmi, mesken ve çoğulu mesâkin on iki âyette sözlük ve örfteki kullanımıyla geçer. Yemen’de Sebeliler’in çok güzel bahçelerle çevrili olan meskenlerinden övgüyle söz edilmesi (Sebe’ 34/15), hoşa giden evlerin kişiye Allah’tan, peygamberinden ve Allah yolunda savaşmaktan daha sevimli gelmesinin yerilmesi (et-Tevbe 9/24), Allah’a inanan erkek ve kadınlara adn cennetlerinde hoşa gidecek konutların verileceğinin bildirilmesi (et-Tevbe 9/72; es-Saf 61/12) buna örnek gösterilebilir. Aile kurma teşebbüsünün kuvveden fiile çıkması bir mesken teminiyle başlar. Bir hadiste üç şeyin inanan kişi için mutluluk kaynağı olacağı belirtilir: Geniş bir ev, iyi binek ve iyi bir eş. Diğer bir rivayette bunların aksinin de mümin için mutsuzluk kaynağı olacağı ifade edilmiştir (Müsned, I, 168; III, 407).

İslâm hukukunda mesken nafaka yükümlülüğünün bir parçası olarak eş, çocuklar ve belirli akrabalara karşı teminle yükümlü bulunulan mekân olması sebebiyle önem taşır. Evli kadın kocasından, belli bir yaşa kadar çocuklar ve evli olmayan kızlar babalarından, diğer nafaka alacaklıları da nafaka yükümlüsü yakın hısımlarından belirli şartlarla mesken talebine hak kazanırlar. Kur’an’da, “O kadınları imkânınıza göre oturduğunuz yerde oturtun” buyurulur (et-Talâk 65/6). Burada söz konusu olan yükümlülük boşanıp iddet beklemekte olan kadınlarla ilgilidir. Normal evlilik içinde kadının bu haktan yararlanması ise tabii hakkıdır. Diğer taraftan, “Kadınlarla iyi geçinin” âyeti de (en-Nisâ 4/19) kadına konut sağlamanın iyi geçimin gereklerinden olduğunu ifade eder.

Bir kadın evlenip kocasının evine yerleştikten sonra onun yiyecek, içecek,

giyim ve mesken harcamaları kocaya aittir. Bunlar eşlerin sosyal seviyelerine göre sağlanır; eşlerin her ikisi de zenginse buna uygun harcama yapılır, ikisi de yoksulsa kadın kocasından zenginler düzeyinde bir harcama yapmasını isteyemez. Öte yandan bazı âlimler, nafaka konusunda yalnız kocanın sosyal ve ekonomik durumunun dikkate alınacağını söylemişlerdir. Kur'an'da, "Annelerin yiyecek ve giyeceği uygun tarzda (ma'rûf) çocuğun babasına aittir" buyurulur (el-Bakara 2/233). Âyetteki ma'rûf "aşırılığa kaçmadan ve cimriliğe düşmeden örfe göre alışılan ve mâkul karşılanan yaşam biçimi" demektir. Bu âyetler mesken de dahil olmak üzere her türlü nafaka için ana ilkeyi bildirir. Buna göre meskenin eşlerin malî ve sosyal durumlarına uygun bulunması ve bağımsız bir bölümden oluşması gerekir. Bu yer güvenli olmalı ve karı-koca hayatı yaşamaya elverişli bulunmalıdır.

İslâm hukukçuları genellikle kadının, kocasının hısımlarıyla birlikte yaşamaya zorlanamayacağını, ancak kocanın bir başka evliliğinden olan ve henüz ergenlik çağına ulaşmayan çocuklarının bundan müstesna olduğunu, eşin bu çocuklara itiraz edemeyeceğini söylerler. Yine kadının kendi hısımlarından herhangi birini, hatta başka kocadan olma çocuklarını ancak kocasının izniyle evinde barındırabileceğini, erkeğin eşinin yakınlarına karşı bakım ve nafaka yükümlülüğünün bulunmadığını ifade ederler. Ancak bu görüşler, İslâm hukukçularının yaşadıkları dönemin şartları ve mesken imkânlarıyla yakından ilgilidir. Burada meskenle ilgili sınırlayıcı hükümler bir yandan aile mahremiyetini koruma, öte yandan kadının güvenliğini, evin huzur ve sükûnunu sağlama hedefine yöneliktir. Bu hedefin gerçekleştiği geniş evlerde sınırlayıcı hükümlerin daha yumuşak bir uygulama alanı bulacağı bir gerçektir. Diğer taraftan karı-kocanın birlikte çalışıp kazandığı ve ev harcamalarının ortak gelirlerden karşılandığı durumlarda kadının da gerekli hallerde kendi çocuklarını yanına alabilmesinin "iyi geçimin" (en-Nisâ 4/19) ve hakkaniyetin bir gereği olduğu düşünülmelidir.

Evli kadının genel nafaka hakkı çerçevesinde mesken hakkına sahip olduğu noktasında İslâm hukukçuları arasında tereddüt bulunmamaktaysa da boşanan veya kocası ölen eş için aynı hakkın var olup olmadığı şu durumlara göre farklı değerlendirilmektedir: Ölüm iddeti bekleyen kadına nafaka ve yaygın görüşe göre mesken gerekmez. Ölümle birlikte kişinin hak ve yükümlülüklerinin sona ermesi ilkesi nafaka ve mesken yükümlülüğü için de geçerlidir. Bu durumdaki kadının bir yıl meskende oturabilmesi için

vasiyet yapılmasını öngören âyetin (el-Bakara 2/240) kadına miras hakkı tanıyan (en-Nisâ 4/12) âyetle neshedilmiş olduğu hâkim görüştür. Boşanan kadının mesken hakkına gelince, eğer kadın hamile ise İslâm hukukçuları kadının nafakaya ve dolayısıyla meskene hak kazandığını söylerler. Eğer hamile değilse Hanefîler, kadının ister ric'î ister bâin talâkla boşanmış olsun iddet süresince yine nafakaya hakkı olduğunu, dolayısıyla aynı süre için meskene de hak kazandığını kabul ederler. Mâlikî ve Şâfiîler ise ric'î talâkta kadının her tür nafakaya hakkı olduğunu söylemekle birlikte bâin talâkta sadece mesken hakkının bulunduğunu düşünürler. Hz. Peygamber'in üç defa boşanan Fâtıma b. Kays'a "Senin için süknâ ve nafaka yoktur" dediği rivayet edilmekle birlikte (Buhârî, "Ṭalâḳ", 41; Müslim, "Raḍâʿ", 103, 109, 111, 113, 114, 117) Hz. Âişe, Hz. Ömer ve onları takip eden Kûfe ekolü hukukçuları bu hadisi, Kur'ân-ı Kerîm'in

genel hükümleriyle (et-Talâk 65/1) çatıştığı ve adı geçen kadın sahâbînin özel şartlarıyla ilgili olduğu için dikkate almamışlardır (Müslim, "Ṭalâḳ", 46, 52-55; Ebû Dâvûd, "Ṭalâḳ", 38-40). İmam Şâfiî, bu hadisi mesken bakımından dikkate almamışsa da nafaka kapsamında olan diğer yükümlülükler açısından göz önünde bulundurmuş ve bâin talâkla boşanmış hamile olmayan kadına mesken dışında bir nafakanın gerekmediğini söylemiştir. İmam Mâlik de aynı görüştedir. İbn Ebû Leylâ, yukarıda zikredilen hadise dayanarak bâin talâkla boşanan ve hamile olmayan kadın için hiçbir nafakanın gerekmediğini kabul etmiştir. Mesken yükümlülüğü evlilik nafakası kapsamına dahil olduğu gibi usul-fürû ve akrabalık nafakası kapsamına da dahildir. Buna göre baba çocuğu, çocuk da bakıma muhtaç anne ve babası için bir mesken teminiyle yükümlüdür, aynı şekilde akrabalık nafakasıyla yükümlü olanlar da bu yükümlülük çerçevesinde yakınlarına karşı mesken teminiyle mükelleftir (bk. NAFAKA).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "skn" md.; Lisânü'l-ʿArab, "skn" md.; Müsned, I, 168; III, 407; IV, 229; Buhârî, "Ṭalâḳ", 41; Müslim, "Raḍâʿ", 103, 109, 111, 113, 114, 117, "Ṭalâḳ", 46, 52-55; İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 10;

Ebû Dâvûd, “İmâre”, 10, “Ṭalâḳ”, 38-40; Tirmizî, “Nikâḥ”, 38, “Ṭalâḳ”, 5; Nesâî, “Nikâḥ”, 21, “Ṭalâḳ”, 7, 70, 72; Serahsî, el-Mebsûṭ, V, 181; Kurtubî, el-Câmiʿ, III, 163; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr, III, 321, 323; el-Fetâva’l-Hindiyye, I, 544; Ebü’l-Bekā, el-Külliyât, s. 511-512; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, I, 146; Bilmen, Kamus, II, 450; Hasan Güleç, İslâm Hukukunda Nafaka, İzmir 1996, s. 52-56, 71-76.

Hamdi Döndüren

MESKÛKÂT

(مسكوكات)

Basılmış madenî paralar ve bununla ilgili bilim dalı, nümismatik.

Sözlükte "üzerine damga vurulmuş" anlamına gelen meskûkün çoğulu olan meskûkât, damgalanarak sikke haline dönüştürülmüş madenî paraları / sikkeleri ifade eder. Ayrıca bu kelime sikkelerle uğraşan bilim dalı olan nümismatik karşılığı da kullanılmıştır. Osmanlılar'da XIX. yüzyılın sonlarından itibaren müzecilik alanındaki gelişmelere paralel olarak ortaya çıkan sikke incelemelerine ilm-i meskûkât denmiş ve bu terkip daha sonra yerini nümismatike bırakmıştır. Eski Yunan'da "kanun" anlamında kullanılan nomostan türetilen eski Yunanca nomisma / noummos ve Latince nummus "sikke" mânası taşımaktaydı. Bu iki kelime nümismatik teriminin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Nümismatikle uğraşan ve ve sikkeleri bilimsel bir metotla inceleyen kişiler de nümismat olarak adlandırılmıştır.

Meskûkât ilminin ilgi alanı icadından bugüne kadar çok geniş bir sikke dilimini kapsar. Bunlar günümüzden yüzlerce yıl önce yaşamış toplumlar, uygarlıklar, kültürler hakkında başka kaynaklardan öğrenilemeyen ya da öğrenilebilenleri doğrulayan ve destekleyen bilgileri sağladığı için meskûkât, geliştirilen ilmî metot ve usullerle bir araştırma sahası oluşturduğundan bilim dalı olarak kabul edilmiştir. Sikkenin icadından Bizans Devleti'nin sonuna kadar basılan sikkeler "antik nümismatik" adı altında incelenirken Ortaçağ İslâm devletleri ve Osmanlı Devleti'nin sikkeleri "İslâmî nümismatik" adıyla ele alınmıştır. Normalde kâğıt paraların, madalyaların ve jetonların nümismatik çalışmalarının dışında kalması gerekirse de bu konularla ilgili başka bir çalışma alanı bulunmadığından bunlar da nümismatik içerisinde ele alınır. Meskûkâtın asıl uğraşı malzemesi olan sikke tam olarak "para" anlamına gelmez. Çünkü sikkeden önce de para vardı; alışverişte veya ticarette kullanılan bir değişim ya da ödeme aracı olduğundan tarafların ihtiyaçlarına göre her türlü mal veya eşya para yerine geçebiliyordu. Bu sebeple sikke ile para arasında belirli bir farkın olduğu, tahıl ürünleri, çeşitli araç gereçler, hayvanlar ve

metal parçalarının para yerine kullanılabildiği anlaşılmaktadır. Sikke bu çeşitliliğe son verip standart bir şekilden işlem görmeyi sağlamıştır. Altın, gümüş, bronz ve bakır gibi metallerden basılan sikkeler Batı Anadolu'da milâttan önce VII. yüzyıl sonlarında icat edilmiş ve kısa zamanda Ege ve Akdeniz dünyasına yayılmıştır. Ardından belki yüzyıllık bir zaman içerisinde Uzakdoğu'da, Çin'de de sikkeler ortaya çıkmıştır. Böylece meskûkât ilminin konusu olan sikke üç ayrı kökten gelişim göstermiştir: Batı Anadolu / eski Yunan, Çin ve Hint. Batı Anadolu / eski Yunan sikkelerinin biçimi yuvarlak, Çin sikkelerinin biçimi yuvarlak -bazan başka biçimlerde-fakat ortası delik, Hint sikkelerinin biçimi ise kare idi. Bugünkü yuvarlak Avrupa sikkeleriyle İslâmî sikkeler de köken olarak Batı Anadolu / eski Yunan sikkelerine dayanmaktadır.

Meskûkâtın bir ilim dalı haline gelişinde koleksiyoncuların önemli rolü vardır. Sikke biriktirme ve saklamanın Eskiçağ'a kadar geri gittiği bilinmekteyse de ciddi olarak koleksiyonculuğun ancak Rönesans ile başladığı kabul edilir. Zamanla koleksiyoncular topladıkları sikkelerin kataloglarını yaparak bunları yayımlamışlardır. Sikkeleri bilimsel bir şekilde ele alıp kataloglarını neşreden ünlüler arasında Hubert Goltz (ö. 1583), Jean Vaillant (ö. 1706), Joseph Pellerin (ö. 1782), Joseph Eckhel (ö. 1798) ve Domenico Sestini'nin (ö. 1823) adları sayılabilir. Bunlar esas olarak eski Yunan ve Roma sikkelerinin koleksiyonlarını yapıyorlardı ve İslâmî sikke koleksiyonu yapanlar daha azdı. XX. yüzyıl başlarında bazı Osmanlı bürokratlarının da sikke koleksiyonu yaptığı bilinmektedir. Meselâ Düyûn-ı Umûmiyye müfettişlerinden Mehmed Mübârek Bey'in Selçuklu sikkeleri koleksiyonu vardı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda özel koleksiyoncuların yerini kamu müzeleri almaya başladı. Bazı büyük koleksiyonları satın

alan bu müzeler oldukça zenginleşti. Bunlar arasında Londra'daki British Museum ve Paris'teki Cabinet des Medailles ile Berlin, Viyana, Kopenhag ve Atina'daki müzeler gösterilebilir. Bu gelişmelerden İstanbul Arkeoloji Müzeleri de etkilendi. Halil Ethem'in (Eldem) müdürlüğünden itibaren eski sikkelere önem verilmeye başlandı. Osman Hamdi Bey ve Halil Ethem'in müdürlükleri sırasında sikkeler düzenli bir şekilde toplandı ve kayıtları tutuldu. Müzede sikke kabinesinin henüz hazır olmadığı dönemlerde ise

sikkeler Maarif Nezâreti'ndeki kasalarda saklanıyordu; daha sonra bunlar Osman Hamdi Bey zamanında müzeye nakledildi.

Osmanlı müzeciliğindeki gelişmelere paralel olarak XIX. yüzyıl sonlarında ve XX. yüzyıl başlarında Müze-i Hümâyun'da mevcut sikkelerin katalogları yayımlanmaya başlandı. Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu adı altında bir seri oluşturuldu; Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Memlükler, Selçuklular, İlhanlılar, Kırım Hanlığı ve Osmanlılar'a ait sikkeler bu seriden neşredildi. İsmâil Galib, Mehmed Mübârek, Halil Ethem gibi nümismatların hazırladığı bu kataloglar vasıtasıyla meskûkât aynı zamanda sikke ilmi (nümismatik) karşılığı kullanılan bir terim olarak yaygınlaştı. Bu katalog çalışmalarına Süleyman Sûdî Bey ile (Usûl-i Meskûkât-ı Osmâniyye ve Ecnebiyye) Ahmed Ziyâ'nın (Meskûkât-ı Osmâniyye Takvimi) eserleri de eklenebilir. Özellikle İsmâil Galib ve Halil Ethem'in katalogları Osmanlı sikkeleri alanındaki boşluğu önemli ölçüde doldurmaktaydı. İsmâil Galib'in Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye adlı kitabı II. Abdülhamid'in cülûsunun on dördüncü yılına kadar (1890) olan süreyi, Halil Ethem'in Meskûkât-ı Osmâniyye'si ise III. Mehmed'e kadar (1595) olan süreyi kapsamaktadır. Yukarıda adları geçen nümismatlardan o sırada vâridat muhasebecisi olan Süleyman Sûdî 1886 yılında meskûkât idaresinin müdürlüğüne tayin edilmişti.

Günümüzde nümismatikle ilgili en önemli süreli yayınlar arasında Revue numismatique (Fransa), Numismatic Chronicle (İngiltere), Museum Notes (Amerika Birleşik Devletleri), American Journal of Numismatics (Amerika Birleşik Devletleri) ve Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte (Almanya) sayılabilir. Türkiye'de yayımlanmakta olan tek nümismatik dergisi 1968 yılında kurulan Türk Nümismatik Derneği'nin bültenidir.

Yapılan istatistik araştırmaları nümismatikle ilgili en çok yayım yapan ülkelerin Fransa, İngiltere ve Almanya olduğunu göstermektedir. Son yirmi yılda yukarıdaki ülkelerin yanı sıra özellikle Amerika Birleşik Devletleri, İtalya ve İspanya'nın nümismatik yayınlarını arttırdığı gözlenmektedir. Türkiye'de nümismatik konusundaki neşirlerin sayısı azdır.

Günümüzde artan nümismatik çalışmalarına paralel olarak Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki birçok üniversite ve enstitüde

nümismatik dersleri verilmeye başlanmıştır. Türkiye’de ise ilk nümismatik dersleri 1940’lı yıllarda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde C. Bosch tarafından verilmiş, onun ölümünden sonra da kesintisiz olarak sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

S. L. Poole, Catalogue of Oriental Coins in the British Museum, London 1875-90, I-X (yeni basımı Bologna 1967); Halil Edhem [Eldem], Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1334; Behzad Butak, XI., XII. ve XIII. Yüzyıllarda Resimli Türk Paraları, İstanbul 1947; Ekrem Kolerkılıç, Osmanlı İmparatorluğunda Para, Ankara 1958; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdenî Paralar, İstanbul 1968; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Bayezid’in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, İstanbul 1968; a.mlf., Sultan Mahmud II Zamanında Darp Edilen Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1970; a.mlf., Nakışlı Osmanlı Mangırları, İstanbul 1975; a.mlf., Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1978; a.mlf., Sultan Abdülaziz Han Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1979; a.mlf., Sultan Yavuz Selim Şah bin Bayazıd Han Dönemi Osmanlı Sikkeleri, İstanbul 1989; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I-II; M. Mitchiner, Oriental Coins and Their Values. The World of Islam, London 1977; Jem Sultan, Coins of the Ottoman Empire, California 1977, I-II; M. Broome, A Handbook of Islamic Coins, London 1985; G. Hennequin, Catalogue des monnaies musulmanes de la Bibliothèque Nationale, Paris 1985; Tuncay Aykut, Ak Akçe. Moğol ve İlhanlı Sikkeleri, İstanbul 1992; Yapı Kredi Sikke Koleksiyonu Sergileri 2: Doğu Batı Arası Bir Gökkuşağı. Selçuklu Sikkeleri (haz. Şennur Aydın), İstanbul 1994; a.e. 3: Asyadan Anadoluya İnen Rüzgar. Beylikler Dönemi Sikkeleri (haz. Şennur Şentürk - B. Johnson), İstanbul 1994; a.e. 4: Saltanatın İki Yüzü. Yazı ve Tuğra (haz. Şennur Şentürk - B. Johnson), İstanbul 1995; Celil Ender, Başbakanlık Devlet Arşivleri Osmanlı Arşivi’ndeki Nümismatik ile İlgili Belgeler Kataloğu, İstanbul 1996; Oğuz Tekin, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Para”, Osmanlı, Ankara 1999, III, 169-179; a.mlf., “Başlangıcından Türkiye Cumhuriyeti’ne Kadar Türk Devletlerinin Sikkeleri”, Türkler, Ankara 2002, V, 413-422; Şevki Nezihi

Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri I, İstanbul 2000; a.mlf., “Osmanlı Sikkeleri”, Türkler, Ankara 2002, X, 823-842; İbrahim Artuk, “Sikke”, İA, X, 621-640; O. Yüksel, “Nümismatik”, TA, XXV, 365-369.

Oğuz Tekin

MESLEME b. ABDÜLMELİK

(مسلمة بن عبد الملك)

Ebû Saîd (Ebü'l-Asbağ) Mesleme b. Abdilmelik b. Mervân b. el-Hakem el-Ümevî (ö. 121/739 [?])

Emevî valisi.

63'te (682) Medine'de doğdu. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın oğludur. "el-Cerrâdetü's-safrâ" (sarı çekirge) lakabıyla tanınır. Annesi bir câriyedir. Dört

kardeşi halifelik yapmış olan Mesleme'nin diğer kardeşlerinden daha lâyık olmasına rağmen halifeliğinin söz konusu edilmeyişi bir câriyenin oğlu olmasıyla açıklanmıştır.

Mesleme daha babasının sağlığında Bizans cephesine kumandan olarak tayin edildi (86/705) ve Massîsa bölgesinde bazı merkezleri ele geçirdi. 88-89 (707-708) yıllarında Bedendûn (Pozantı) çevresi, Tuvâne (Tyana) ve Ammûriye ile (Amorium) Eskişehir'i fethetti. 91'de (710) kardeşi I. Velîd tarafından, Bizans seferlerinde kendisi gibi şöhret kazanmış olan amcası Muhammed b. Mervân'ın yerine el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirildi. Aynı yıl Kafkasya cephesinde Türkler'e karşı düzenlediği seferlerde bazı kaleleri ele geçirdi. 92-93 (711-712) yıllarında Anadolu cephesi seferlerine kumanda eden Mesleme Amasya'yı ve bölgedeki bazı merkezleri, 95'te (714) Kafkasya cephesinde bölgenin en müstahkem şehri Derbend'i ve çevresini fethetti. I. Velîd döneminde Cerâcime üzerine gönderildi ve Amanos bölgesini kesin olarak ele geçirdi.

I. Velîd'in ölümünden sonra onun yerine geçen kardeşi Süleyman, Mesleme'yi Bizans'ın başşehri Konstantiniye'nin fethi için hazırlanan, yaklaşık 100.000 kişilik bir ordunun başına getirdi. Kuzey Suriye'deki Dâbık'tan 97 yılı başlarında (Eylül 715) hareket eden Mesleme, Maraş üzerinden Afik'e geçip kışı orada geçirdi. Baharda Ammûriye üzerinden

yoluna devam ederek Sardes ve Bergama'yı fethetti. Abydos (Nara) Burnu'na yönelip Çanakkale Boğazı'ndan Trakya'ya geçti ve bu istikametten gelerek İstanbul'u muhasara altına aldı (Zilhicce 97 / Ağustos 716). Bir ay sonra irili ufaklı 1800 gemiden oluştuğu söylenen donanmayla Haliç'in ağzını kapatan zincirlerin karşısında demirledi. Fethi gerçekleştirmeden veya kendisinden yeni bir tâlimat almadan dönmemesini emreden kardeşi Süleyman'ın vefatına kadar kuşatmayı sürdürdü. 99 yılı başlarında (Ağustos 717) yeni halife Ömer b. Abdülazîz kuşatmayı kaldırıp ordusunu geri çekmesini emretti. Bunun üzerine muhasarayı kaldırıp geri döndü. Mesleme'nin, bu kuşatma sırasında Bizans makamlarının izniyle İstanbul'da müslümanlar için bir cami ve müslüman esirler için bir bina yaptırdığı rivayet edilmektedir (İbnü'l-Fakīh, s. 145; Makdisî, s. 147; Avcı, s. 218).

100 (718) yılında Kınnesrîn - el-Cezîre valiliğinden azledilen Mesleme, Hâricî lideri Şevzeb'in isyanını bastırmakla görevlendirildi. Şevzeb, Mesleme'nin gönderdiği Saîd b. Amr el-Haraşî kumandasındaki ordu tarafından bertaraf edildi (101/720). Iraklılar'a korkulu günler yaşatan bu isyanı bastırmasının ardından Emevî ordularını hezimete uğratıp Basra'yı ele geçiren ve devlet için büyük bir tehlike haline gelen eski valilerden Yezîd b. Mühelleb'in isyanını bastırdı. Suriye ve el-Cezîre bölgesi askerlerinden oluşan 70.000 kişilik ordunun başında bölgeye gelen Mesleme, Kerbelâ civarındaki Akr mevkiinde yapılan savaşta Yezîd b. Mühelleb ve iki kardeşinin öldürüldüğü çatışmaların sonunda büyük bir zafer kazandı (14 Safer 102 / 24 Ağustos 720). Emevî tarihinin en kuvvetli isyanlarından birini bastırmakla hânedanına yaptığı bu önemli hizmet karşılığında Irak ve Horasan valiliğine tayin edildi. Mesleme, isyanlar dolayısıyla karışıklıkların yaşandığı kendisine bağlı Kûfe, Basra ve Horasan'a yeni tayinler yaptı, bölgede istikrarı sağlamak için tedbirler aldı. Ancak eyalet hazinelerinin gelirini Dımaşk'a yollamadığı için kısa bir süre sonra görevinden azledildi. Buna rağmen kardeşi II. Yezîd nezdindeki itibarını korudu. Veliaht tayininde onun görüşüne başvuran II. Yezîd'in ölümünden sonra Emevî tahtına geçen diğer kardeşi Hişâm b. Abdülmelik tarafından 107 (725-26) yılında daha önce görev yaptığı el-Cezîre, İrmîniye ve Azerbaycan valiliğine getirildi. Bölgede istikrarı sağlamasının ardından 108'de (726-27) el-Cezîre üzerinden Bizans topraklarına girerek Kayseri'yi fethetti. 109 (727) yılında Kafkas cephesinde Hazarlar'a karşı düzenlediği

seferden Allân bölgesinde Türk hakanını yenerek döndü. Aynı yıl kaynaklarda zikredilmeyen bir sebeple Hişâm tarafından valilik görevinden alınan Mesleme bir yıl sonra görevine iade edildi. 112-114 (730-732) yılları arasında Hazarlar'la savaştı. Yeniden fethettiği Derbend şehrine 24.000 maaşlı Suriyeli asker yerleştirdi. 114'te (732) valilik ve kumandanlık görevinden azledildi. Hayatının bundan sonraki yıllarını Dımaşk'ta geçiren Mesleme 121 (739 veya 120/738) yılında orada vefat etti.

Zamanının geniş toprak sahibi zenginlerinden olan Mesleme'nin tarımın gelişmesine yaptığı katkıdan bahsedilmektedir. Haccâc'ın Sevâd bölgesindeki bataklık arazinin ıslahı için halifeden 3 milyon dirhem istediği, I. Velîd'in bu miktarı çok bulması üzerine Mesleme'nin, ıslah ettiği bataklık arazinin kendisine verilmesi şartıyla bu işi kendi hesabına yapabileceğini söylediği, kardeşinin bunu kabul ettiği ve Mesleme'nin iki büyük kanal açtırarak çok geniş bir araziyi ıslah ettiği belirtilmektedir (Belâzürî, Fütûḥ, s. 292). Mesleme aynı zamanda cömertliğiyle meşhurdur. Kaynaklarda onun Saîdü'l-Ekber ve Saîdü'l-Asgar adında iki oğlundan söz edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 224, 357-358; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), Dımaşk 1397, s. 292, 301-307, 312-320, 326-328, 332-345; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), VIII, 359-367; a.mlf., Fütûḥ (Rıdvân), s. 171, 208-209, 292, 416; İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 145; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 291-292, 299-302, 310-312, 317-319; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ, Beyrut 1406/1986, IV, 144, 222-231, 246-257; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 147; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Amrî), LVIII, 24-46; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IV, 531-535; V, 26-28, 79-91, 228; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 420-422; VI, 303-309; Safedî, el-Vâfî, XXV, 584-585; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 119, 150-153, 166; Şahin Uçar, Anadolu'da İslâm-Bizans Mücadelesi, İstanbul 1990, s. 104-118; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 218; İsmail Yiğit, "Emeviler

Zamanında Gerçekleştirilen İstanbul Seferleri”, II. Uluslararası İstanbul’un Fethi Sempozyumu, İstanbul 1997, s. 45-61; R. Guilland, “L’expédition de Maslama contre Constantinople”, Machriq, XLIX, London 1955, s. 89-112; Mahmûd Şît Hattâb, “Mesleme b. ʿAbdilmelik b. Mervân”, MMİIr., XXVIII (1397/1977), s. 117-152; a.mlf., “Mesleme b. ʿAbdilmelik b. Mervân”, ME, LI/1 (1978), s. 44-79; LI/2 (1978), s. 333-354; K. V. Zetterstéen, “Mesleme”, İA, VIII, 126-127; G. Rotter, “Maslama b. ʿAbd al-Malik b. Marwān”, EI^{2} (İng.), VI, 740.

Hasan Kurt

MESLEME b. MUHALLED

(مسلمة بن مخلّد)

Mesleme b. Muhalled b. es-Sâmit el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 62/682)

Sahâbî, Mısır valisi.

Hicretin 1. yılında doğdu (622). Hz. Peygamber Medine'ye geldiği zaman dört, hatta on dört yaşında olduğunu söylediği de rivayet edilmektedir. Daha çok Ebû Ma'n künyesiyle anılmakla beraber Ebû Saîd, Ebû Mes'ûd, Ebû Muâviye, Ebû Ma'mer gibi künyelerle de tanındığı nakledilmektedir. Asr-ı saâdet'te

ve ilk üç halife zamanındaki hayatına dair yeterli bilgi bulunmamaktadır.

Mısır'ın fethinde (18-22/639-642) bulundu. Fetihten sonra orada bir süre daha kaldı ve Medine'ye döndü. Hz. Osman'ın kan davasını güdenlerden olduğu için Ali b. Ebû Tâlib'in halifeliğini tanımadı. Bu yüzden 36'da (656-57) Mısır'da Hiribtâ (Haribtâ) mevkiinde toplanan muhalifler arasında bulunduğundan Hz. Ali'nin Mısır'a vali tayin ettiği Kays b. Sa'd'a biat etmedi ve ona muhalefetini sürdüreceğini bildirdi. Bu hareketlerinden memnun olan Muâviye b. Ebû Süfyân, Mesleme ile Muâviye b. Hudeyc'e mektup yazarak hem kendilerine teşekkür etti hem de onlara çeşitli menfaatler vaad ederek bu tavırlarının devamını istedi. Mesleme, yazdığı cevapta Allah rızâsı ve Osman'ın intikamını almaktan başka bir amaçlarının olmadığını, bunun için kendilerine acele yardım göndermesini bildirdi. Mesleme'nin Sıffîn Savaşı'nda bulunduğu şüphelidir. Muâviye'nin hilâfetinde (50/670) Mısır valiliğine tayin edildi ve İfrîkıye'nin idaresi de ona verildi. İfrîkıye ve Mağrib'de fetihle görevlendirilmiş olan Ukbe b. Nâfi'i bu görevden alarak yerine Ebü'l-Muhâcir Dînâr el-Ensârî'yi tayin etti. Muâviye b. Hudeyc'i de Celûlâ'ya gönderdi. Hâlid b. Sâbit el-Fehmî'yi Mağrib'e, Hasan b. Nu'mân el-Gassânî'yi ise İfrîkıye'yi fethe memur etti. 60 (680) yılında Âbis b. Saîd'i Mısır'da vekil bırakarak İskenderiye'ye gitti. Aynı yıl Muâviye vefat edince Yezîd b. Muâviye onu Mısır ve İfrîkıye

valiliğinde tutarak kendisi için biat almasını istedi. Mesleme bu işi Âbis b. Saîd'e verdi. Kendisine karşı Abdullah b. Amr b. Âs'tan başka direnen olmadı. Daha sonra Âbis'in baskısı ile Abdullah da biat etti. Mesleme Mısır'a döndüğü zaman kazâ ve şurta teşkilâtlarının başına Âbis'i getirdi. Mesleme'nin Mısır ve İfrîkıye valiliği on altı yıl sürdü. Onun Zilkade 62'de (Temmuz 682) İskenderiye'de vefat ettiği belirtilmektedir (Zehebî, III, 426).

Mısır mescidlerine ilk defa minare yaptıran kişi Mesleme'dir. İyi bir Kur'an hâfızı olan Mesleme'den Ebû Eyyûb el-Ensârî ile Ebû Kabîl Hay b. Hânî el-Meâfirî, İbn Sîrîn ve Hişâm b. Ebû Rukayye gibi Mısırlı muhaddisler birkaç hadis rivayet etmiştir. Mesleme hakkında Sâmiye Ferrâc Mahrûs, Vilâyetü Mıṣr taḥte imreti Mesleme b. Muḫalled el-Enṣârî 47-62 h. adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1403/1983, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 104; Müslim, "İmâre", 176; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 20; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 504; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest), s. 37-40, 310-311, 426; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, III, 463-464; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 191, 269, 352, 356, 464-465; a.mlf., Üsdü'l-ġābe, V, 174-175; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, 215; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib (Kettânî), I, 21-23; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, III, 424-426; İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 217; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 301; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 418-419; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, I, 108, 132, 136-157; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 235-236; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 44-46; İrfan Aycan, Saltanata Giden Yolda Muâviye b. Ebî Süfyân, Ankara 1990, s. 139, 201, 269-270; "Maslama b. Mu<u>kh</u>allad", EI² (Fr.), VI, 729-730.

Asri Çubukçu

MESNEVİ

(مثنوي)

Fars, Türk ve Urdu edebiyatlarında birbiriyle kafiyeli ikişerli mısralardan oluşan nazım şekli.

Sözlükte “ikişer ikişer” anlamındaki mesnâ kelimesinin nisbet eki almış biçimi olan mesnevî edebiyat terimi ve nazım şekli olarak ilk defa Fars edebiyatında kullanılmıştır. Arap edebiyatında müzdevic veya recez bahriyle nazmedildiği için urcûze adıyla anılan şiirler mesnevinin ilkel biçimi olarak kabul edilebilirse de (bk. İA, VIII, 128-129) bu nazım şeklinin günümüzde ifade ettiği anlama uygun ilk örnekleri Fars edebiyatında ortaya çıkmıştır. Fars şiirinin kaside ve gazelle birlikte üç temel nazım şeklinden biri olan mesnevi iki beyitlik şiirlerden binlerce beyitlik müstakil kitaplara kadar değişik uzunluklarda kaleme alınmıştır. Mesnevilerin her beytinin kendi arasında kafiyeli oluşu (aa *bb* cc ...) ve genellikle aruzun kısa kalıplarıyla yazılmış olması konu bütünlüğünü sağlama ve anlatım açısından şairlere büyük kolaylıklar sağlamıştır. Yaygın görüşe göre mesnevi yazımında yedi vezin (hezec-i müseddesten mefâîlün / mefâîlün / feûlün ile mef‘ûlü / mefâilün / feûlün; remel-i müseddes bahrinden fâilâtün / fâilâtün / fâilün ile feilâtün / feilâtün / feilün; hafif bahrinden feilâtün / mefâîlün / feilün; serî bahrinden müfteilün / müfteilün / fâilün ve mütekārib bahrinden feûlün / feûlün / feûlün / feûl) kullanılmıştır.

Genellikle dinî, tasavvufî, destanî, menkıbevî, tarihî, ilmî, mizahî ve öğretici konuların anlatılmasında, çeşitli aşk hikâyelerinin nazma çekilmesinde, şairlerin yaşadıklarının dile getirilmesinde kullanılan bir nazım şekli olan mesnevinin üç temel özelliği vardır. Bunların ilki vezin birliğidir. Bütün mesneviler tek bir vezinde söylenir. Senâî’nin Ḥadîḳatü’l-ḥaḳîḳa’sı, Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Bostân’ı, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Meṡnevî’si gibi içinde kısa mesneviler bulunan eserlerle Firdevsî’nin Şâhnâme’si, Esedî-i Tûsî’nin Gerşâspnâme’si ve Nizâmî-i Gencevî’nin Ḫüsrev ü Şîrîn’i gibi uzun mesnevilerin hepsi tek bir vezinle yazılmıştır. Fars edebiyatında bir mesnevide iki veznin kullanıldığı görülmemiştir.

İkinci özellik vezinlerin mesnevinin anlam ve muhtevasına göre seçilmesidir. Uzun mesnevilerin bütün hikâye boyunca tek olan vezni eserin içerdiği anlama göre seçilir. Meselâ hamâsî konularda daha çok mütekārib bahri (feûlün / feûlün / feûlün / feûl) tercih edilmiştir. Dakīkī'nin Güştâsbnâme'si, Firdevsî'nin Şâhnâme'si, Esedî'nin Gerşâspnâme'si, Nizâmî-i Gencevî'nin İskendernâme'si, Sabâ'nın Şehinşâhnâme'si gibi mesneviler bu vezindedir. Nizâmî-i Gencevî'nin Maḫzenü'l-esrâr'ının vezni olan serî-i matvî-i mevkūf bahrinde yetmiş sekiz mesnevi yazılmıştır. Remel ve hafîf bahirleri ise irfanî ve âşıkane mesnevilerde kullanılan vezinlerdir. Mesnevilerin üçüncü özelliği içinde gazel ve kaside gibi başka şiir kalıplarına yer verilmemesidir. Mesnevilerdeki konu çeşitliliği vezni değiştirmez. Sa'dî-i Şîrâzî'nin Bostân'ında çeşitli konu başlıkları olsa da hepsinin vezni aynıdır. Firdevsî'nin Şâhnâme'sinde konu gerek hamâsî gerekse lirik olsun manzumenin tamamında tek bir vezin söz konusudur. Ancak bazı mesnevilerde mesnevinin içine kaside ve gazel dahil edilmiş veya tek bir vezinle yazma kuralına uyulmamıştır. Bu tür uygulamanın ilk örneği Ayyûkī'nin aralara on gazelin yerleştirildiği Varaḳa vü Gülşâh adlı mesnevisidir.

Ayyûkī'nin gerçekleştirdiği bu yenilik VII. (XIII.) yüzyıl şairlerinden Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin dikkatini çekmiş, Ḳırânü's-saʿdeyn adlı mesnevisinde onun yaptığına ek olarak gazelin yanında kasideye de yer vermiştir. Emîr Hüsrev ayrıca bu tarzda ve sekiz fasıldan oluşan Nüh Sipihr adlı mesnevisinin her faslını farklı bir vezinle yazmıştır. Emîr Hüsrev'den sonra Ubeyd-i Zâkānî ʿUşşâḳnâme adlı mesnevisinin içine gazel yerleştirmiştir. Hümâm'a ait bu gazeller mesneviyle aynı vezindedir.

Fars edebiyatında mesnevi nazım şeklinde görülen yeniliklerin biri de "zû-bahreyn"

veya "mülevven" mesnevilerin yazılmasıdır. Şiirdeki kelimeler değiştirilmeden iki veya daha fazla aruz vezniyle okunabilen mesneviler bu türe girer. Ahmed-i Menşûrî'nin Hurşîdî tarafından şerhedilen Kenzü'l-ġarâʾib adlı kısa mesnevisinin bütün beyitleri bu şekilde olup eserdeki bir beyit otuz küsur vezinde okunabilmektedir. Abdülvâsi-i Cebelî ve İmâmî-i Herevî'nin de bu tarz manzumeleri bulunmaktadır. Timurlular dönemi şairlerinden Şemseddin Kâtibî Mecmaʿu'l-baḥreyn mesnevisini iki vezinle

yazmıştır. Ehlî-i Şîrâzî Siḥr-i Ḥelâl adlı mesnevisini yazarken Kâtibî'nin eserini örnek almış, ayrıca her beyitte üç sanatı (mülevven zü'lbahreyn, zü'l-kāfiyeteyn ve zü'l-cinâseyn) kullanmıştır.

Bazı istisnaları bulunmakla birlikte mesneviler genellikle giriş, konu ve bitiş olmak üzere üç ana bölümden meydana gelir. Girişte sıkça karşılaşılan başlıklar genellikle besmele, tahmîd, tevhid, münâcât, na'‘t, mi‘rac, mu‘cizât, medh-i çehâryâr (bu başlık şairin veya eserin sunulduğu kişinin mezhep ve meşrebine göre değişmekte ya da hiç bulunmamaktadır), methiye, sebeb-i te'lîf adlarıyla sıralanır. Bazı mesnevilerde besmele ve tahmîd ayrı başlıklar altında verilirken bazılarında bunların birleştirildiği, hatta tevhid veya münâcâta dahil edildiği görülmektedir. Na‘t, mi‘rac ve mu‘cizâtın ayrı başlıklarla yazıldığı mesneviler yanında her üç konunun sadece na‘t başlığı altında toplandığı eserler de vardır. Methiyede çok defa eserin sunulacağı kişiye ait övgü yer alır. Sebeb-i te'lîf şair ve eser hakkında, ayrıca mesnevinin niçin, kimin isteğiyle yazıldığı veya çevrildiği konusunda bilgilerin bulunduğu bölümdür. Türk edebiyatındaki mesnevilerin giriş bölümünde ayrıca kaside, terciibend, kıta, rubâî nazım şekilleriyle yazılmış parçalar da görülür.

Konu mesnevinin asıl bölümüdür. Bu kısma konuya uygun olarak öğretici amaçla yazılmış mesnevilerde "âgāz-ı kitâb, matla‘-ı kitâb, bâb-ı evvel, makāle-i ûlâ", tahkiyeye dayalı mesnevilerde ise "âgāz-ı dâstân, matla‘-ı dâstân, âgāz-ı kıssa" gibi başlıklarla girildiği görülmektedir. Türkçe mesnevilerde başlıklar genellikle Farsça'dır. Dinî, ahlâkî ve tasavvufî konularda yazılmış bazı mesnevilerde Arapça başlıklara da rastlanır.

İşledikleri konulara göre mesneviler dinî ve tasavvufî, ahlâkî, mizahî, öğretici olanlar, aşk, savaş ve kahramanlık temasını işleyenler, bir şehri ve güzellerini anlatanlar olmak üzere gruplandırılabilir. Şairin mesnevide işlediği konudan daha çok bu konuya hangi maksatla eğildiğini göz önünde bulundurarak da sınıflandırma yapılabilir. Buna göre mesneviler okuyucuya bilgi vermek, onu eğitmek amacıyla yazılmış mesneviler; kahramanlık duygusunu öne çıkaran mesneviler; okuyucunun edebî zevkine hitap eden, ana çizgisi aşk ve macera olan mesneviler; şairlerin başından geçen, gördükleri olayları anlatan ya da toplum hayatından kesitler veren eserler şeklinde gruplandırılabilir.

Mesnevilerde konunun işlendiği bölüm için giriştekine benzer bir plan vermek mümkün değildir. Aynı konuyu ele alan, hatta aynı adı taşıyan mesnevilerde bile başlıklardan muhtevaya kadar önemli farklar görülebilir. Bu bölümde şair gazel, murabba, tardiyye gibi manzumelere de yer vererek hem sanat gücünü gösterir hem de konuyu monotonluktan çıkararak hareketli bir anlatım ortaya koyar.

Mesnevilerin bitiş bölümü (hâtime) giriş gibi belli bir plan içinde düzenlenir. Buna göre şairler konunun işlendiği bölümün sonunda bitişe geçişi mutlaka bir başlıkla bildirirler. Bu bölüme çoğunlukla içinde “hatm, hitâm, tamâm” ifadelerinden birinin yer aldığı bir başlıkla girilir. Bazı mesnevilerde konunun işlenişi tamamlandıktan sonra görülen münâcât, mev‘ize, temsil, fahriyye gibi başlıkların da bitiş içinde sayılması gerekir. Bitiş bölümünde şairler genellikle eserin tamamlanması dolayısıyla Allah’a hamdü senâda bulunur, sultanın veya eserin sunulduğu kişinin ömrünün ve devletinin devamına dua eder, şiiri ve şairliğiyle övünür, tanınmış mesnevi şairlerini ve eserlerini zikreder, eserine koyduğu adı belirtir, hasetçilerin, acemi ve cahil müstensihlerin esere verecekleri zarardan Allah’a sığınır, eserin toplam beyit sayısını, yazılış zamanını veya bitiş tarihini zikredip okuyucudan hayır dua isterler.

Yeni Farsça’nın ilk örneklerinin görüldüğü Saffârîler ve Tâhirîler döneminden günümüze ulaşan şiirler arasında mesnevi nazım şekliyle yazılanlara rastlanmamaktadır. Sâmânîler devrindeki ilk mesnevi Mes‘ûdî-i Mervezî’nin Şâhnâme’sidir. Rûdekî’nin Kelîle ve Dimne, Arâyisü’n-nefâ᾽is, Sindbâdnâme ve Devrân-ı Âfitâb mesnevileri, Ebû Şekûr-i Belhî’nin Sâmânî Emîri Nûh b. Nasr adına kaleme aldığı Âferînnâme’si, Ebü’l-Müeyyed-i Belhî, Şehîd-i Belhî ve Ebü’l-Mesel-i Buhârâî gibi şairlerin mesnevileri bu döneme ait olup bunların çok azı zamanımaza kadar gelebilmiştir.

Gazneliler devrinde Dakīkī’nin Güştâsbnâme’si, Firdevsî’nin Şâhnâme’si, Unsûrî’nin Vâmıḳ u ʿ Aẕrâ, ʿ Aynü’l-ḥayât, Şâd Mihr, Ḫing Büt Surḫ Büt’ü, Ayyûkī’nin Varaḳa vü Gülşâh’ı, Bedâyiî-i Belhî’nin Râḥatü’l-insân’ı (Pendnâme-i Enûşirvân) öne çıkan mesnevilerdir. Lebîbî, Şâkir-i Buhârî, Ferruhî-i Sîstânî, Behrâmî-i Serahsî, Muzafferî, Yezdânî, Hüsrevî-i Serahsî,

Kisâî-i Mervezî ve Fasîhî-i Cürcânî'nin dağınık olarak günümüze ulaşabilen mesnevileri de bu döneme aittir.

Büyük Selçuklular devrinde yazılan mesnevilerde daha çok hamâset, aşk, hikmet, öğüt, tasavvuf gibi konuların işlendiği görülmektedir. Bunlar arasında Esedî-i Tûsî'nin Gerşâspnâme'si, Hakîm Îrânşah'ın Behmennâme'si, Atâî-i Râzî'nin Berzûnâme ve Bîjennâme'si, Muhtârî'nin Şehriyârnâme'si ile müellifi meçhul Ferâmerznâme, Kûşnâme, Bânû Guşespnâme, Âzerberzînnâme adlı eserler anılabilir. Yine müellifi meçhul ʿAlînâme de konusunu İslâm tarihinden almıştır. Fahreddin Es'ad-ı Gürgânî'nin bir Pehlevî metnine dayanan aşk mesnevisi Vîs ü Râmîn'i ve Ezrâkī-i Herevî'nin hikemiyat konulu Sindbâdnâme'si, Nâsır-ı Hüsrev'e ait hikmet ve öğüt muhtevalı Saʿâdetnâme, Rûşenâʾînâme ve Zâdü'l-müsâfirîn gibi kısa mesneviler de bu dönemde yazılmıştır. Aynı devirde Senâî'nin Ṭarîḳu't-taḥḳīḳ, Seyrü'l-ʿibâd ile'l-meʿâd, ʿAşḳnâme, ʿAḳlnâme, Taḥrîmetü'l-ḳalem adlı kısa mesnevilerinin yanında Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'sı tasavvufî mesnevilerin ilk örnekleri sayılabilir. Hiciv konulu mesneviler arasında Senâî'nin Kârnâme-i Belḫ ve Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân'ın divanının sonunda bulunan mesnevi zikredilebilir. Mes'ûd-i Gaznevî'nin Elfiyye'si ile Ezrâkī-i Herevî'nin Elfiyye vü Şelfiyye mesnevilerinde müstehcen konulara yer verilmiştir.

Nizâmî-i Gencevî, Fars edebiyatında mesnevinin her türünde gerek şairlik gerekse hikâyecilik bakımından büyük başarı göstererek bu türe son şeklini vermiş, tam bir mesnevide bulunması gereken bölümler onun Ḫamse'sine bakılarak tesbit edilmiştir. Ḫamse'de Maḫzenü'l-esrâr, Ḫüsrev ü Şîrîn, Leylî vü Mecnûn, Heft Peyker ve İskendernâme yer alır. Bu mesnevilerde kullanılan

vezinler daha sonraları konularına en uygun vezinler kabul edilmiş, gerek Ḫamse'ye nazîre yazanlar gerekse ondaki konuları ele alan şairler bu vezinleri kullanmıştır. Aynı dönemde Hâkānî-i Şirvânî'nin Fars edebiyatının ilk manzum seyahatnâmesi sayılan Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn adlı mesnevisiyle Ferîdüddin Attâr'ın Esrârnâme, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr, İlâhînâme, Muṣîbetnâme ve kendisine nisbet edilen Pendnâme gibi tasavvufî mesneviler de zikredilmelidir.

Moğol döneminde İran’da meydana gelen karışıklıklardan dolayı birçok şairin daha güvenli bölgelere gitmesi Fars edebiyatı örneklerinin değişik coğrafyalarda yayılmasını sağlamıştır. Bunlardan en önemlisi, sadece Fars edebiyatının değil dünya edebiyatının eşsiz örneklerinden sayılan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sidir. Mevlânâ’nın oğlu Sultan Veled’in de İbtidânâme (Velednâme), İntihânâme ve Rebabnâme adlı mesnevileri, Fahreddîn-i Irâkī’nin irfanî konulara dair ʿUşşâḳnâme’si (Deh Faṣıl) ve Sa‘dî-i Şîrâzî’nin Bostân’ını da özellikle anmak gerekir.

Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin Ḳırânü’s-saʿdeyn (Mecmaʿu’l-evṣâf), Miftâḥu’l-fütûḥ, ʿAşîḳa (Düvelrânî Ḫıżır Ḫân), Nüh Sipihr ve Tuġluḳnâme’siyle Ḫamse’si bu dönemde Hindistan sahasında yazılmış önemli mesnevilerdendir. Hâcû-yi Kirmânî’nin Hümâ vü Hümâyûn’u, Muhammed b. Muhammed el-Ârifî el-Erdebîlî’nin Ferhâdnâme’si ve Assâr-ı Tebrîzî’nin Mihr ü Müşterî’si de aynı devre ait diğer mesnevilerdir.

Moğollar ve Timurlular döneminde mesnevilerde destanî konular işlenmemiş, Hamdullah Müstevfî’nin başlangıçtan kendi zamanına kadarki İslâm tarihini anlatan Ẓafernâme’si, Ahmed-i Tebrîzî’nin Moğol tarihine dair Şehinşâhnâme’si, daha sonraki devirden Şerefeddin Ali Yezdî’nin Timur ve Halil Sultan’ın tarihlerini ihtiva eden Ẓafernâme’si gibi edebî değeri yüksek olmayan mesneviler kaleme alınmıştır.

Diğer şiir türleri gibi mesnevilerin de gerilemeye yüz tuttuğu, IX ve X. (XV-XVI.) yüzyıllardan Kāsım-ı Envâr’ın Enîsü’l-ʿârifîn, Şemseddin Kâtibî’nin Kitâb-ı Deh Bâb, Nâẓır u Manẓûr (Mecmaʿu’l-baḥreyn), Behrâm u Gülendâm, Muḥibb ü Maḥbûb ve Kitâb-ı Dilrubây; Fettâhî’nin Ḥüsn ü Dil (Destûr-i ʿUşşâḳ), Şebistân-ı Ḫayâl ve Abdurrahman-ı Câmî’nin Heft Evreng adlı eseri zikredilebilir. Yedi mesneviden oluşan Heft Evreng bu dönemde yazılan en önemli mesnevilerdendir. Mektebî-i Şîrâzî’nin Leylâ vü Mecnûn’u, Ârifî-i Herevî’nin Ḥâlnâme’si (Gûy u Çevgân), Hâtifî’nin Nizâmî’nin eserine nazîre olarak kaleme aldığı Şîrîn ü Ḫüsrev, Leylâ vü Mecnûn ve Heft Manẓar mesnevileri, Ehlî-i Şîrâzî’nin Siḥr-i Ḥelâl ve Şemʿ u Pervâne’si, İbrâhim Gülşenî’nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’sine nazîre olarak yazdığı Maʿnevî’si, Mirza Kāsım Kāsımî-i Gunâbâdî’nin Şîrîn u Ḫüsrev, Leylâ vü Mecnûn ve ʿÂşıḳ u Maʿşûḳ mesnevileri bu devirde yazılan eserlerden bazılarıdır.

Safevîler devrinde İran, Anadolu ve Hindistan'daki din ve devlet büyüklerini konu alan mesnevi yazımı yaygınlaşmıştır. Kāsımî-i Gunâbâdî'nin Şâhruh'la ilgili manzumesiyle aynı şairin Şah İsmâil dönemini anlattığı Şâhnâme-i Mâżî ve Şah Tahmasb'a dair Şâhnâme-i Nevvâb-ı ʿÂlî, Hüseyin Ali Şâh-ı Fürsî'nin Kutubşâhîler hakkındaki Nesebnâme-i Şehriyârî'si, Hümâyun'la ilgili Hümâyûnnâme, Kanûnî Sultan Süleyman'ın savaşlarının anlatıldığı Sefernâme-i Bağdâd adlı mesnevi, Şah Cihan hakkındaki Şâhcihânnâme, Kemâlî-i Sebzevârî'nin Şâhnâme-i ʿAbbâsî'si, Molla Muhammed Refî'in Rezmnâme-i Şâh İsmâʿîl bâ Şeybek Ḫân'ı ve Nâdir Şah'ı anlatan Manẓûme-i Nâdirî'si zikredilebilir.

Bu dönemde hikâyelerin konu edildiği mesneviler de çokça yazılmıştır. Zamîrî-i İsfahânî'nin Nâz u Niyâz, Vâmıḳ u ʿAẕrâ, Leylî vü Mecnûn, İskendernâme ve Bahâr u Ḫazân mesnevileri, Bedrî-i Keşmîrî'nin Ẕülḳarneyn, Muhammed Kāsım-ı Mûcî'nin Yûsuf u Züleyḫâ ve Leylî vü Mecnûn, Abdî-i Şîrâzî'nin Defteri Derd, Câm-ı Cemşîdî, Mecnûn u Leylî, Ḫazâʾinü'l-mülûk, Heft Aḫter, Envâr-ı Tecellî, Âʾîn-i İskenderî ve Firdevsü'l-ʿârifîn, Vahşî-i Bâfkī'nin Ferhâd u Şîrîn ve Nâẓır u Manẓûr adlı eserleri gibi birçok manzume bunlar arasında zikredilebilir.

Mesnevi yazıcılığı Kaçarlar devrinde de yaygın olarak devam etmiştir. Ünlü şair Melikişşuarâ Sabâ'nın Feth Ali Şah'ın padişahlığı ve Ağa Muhammed Han Kaçar ve babasının dönemiyle Abbas Mirza'nın Ruslar'la olan savaşları ve fetihlerini konu alan Şehinşâhnâme, Hz. Peygamber'in mûcizelerini ve Hz. Ali'nin cenklerini anlatan Ḫudâvendnâme, Hâkānî-i Şirvânî'nin Tuḥfetü'l-ʿIrâkeyn'ini taklit ederek yazdığı ʿİbretnâme ve oğluna öğüt amacıyla Sa'dî'nin üslûbuna benzeterek kaleme aldığı Gülşen-i Ṣabâ adlı mesnevileri bu dönemin önemli eserleridir. Bunlardan başka Mücmir-i İsfahânî'nin, Hâkānî'nin Tuḥfetü'l-ʿIrâḳeyn'i tarzında kaleme aldığı mesnevisi, Visâl-i Şîrâzî'nin Bezm-i Viṣâl ve Ferhâd u Şîrîn mesnevileri, Sürûş-i İsfahânî'nin Ürdîbihiştnâme, Sâḳīnâme, İlâhînâme ve Kerbelâ Vak'ası'nı anlatan Ravżatü'l-esrâr mesnevileriyle Yağmâ-i Cendekī'nin Ḫulâṣatü'l-iftiżâḥ, Zübdetü'l-esrâr ve Ravzahan Seyyid Kanber'i hicvettiği Ṣukûkü'd-delîl'i de zikretmek gerekir.

Meşrutiyet'ten sonraki dönemde Edîb-i Pîşâverî I. Dünya Savaşı'nı konu

alan 14.000 beyitlik Ḳayṣernâme’yi, Mehdî Kulı Hidâyet Tuḥfe-i Muḫbirî’yi, Îrec Mirza ʿÂrifnâme ve Zühre vü Minûçihr’i, Vasfî Ali Şah Kur’an tefsirini kaleme almışlardır. Daha sonra Hüseyn-i Mesrûr, Pervîz Nâtel Hanlerî ve Mehdî Hamîdî gibi şairler de mesneviler yazmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 323-338; IV, 189-195; V/1, s. 575-602; a.mlf., Ḥamâseserâyî der Îrân, Tahran 1363, tür.yer.; İhsan Yarşâtır, Şiʿr-i Fârsî der ʿAhd-i Şâhruḫ, Tahran 1334, s. 176-195; M. Ca‘fer Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran, ts. (İntişârât-ı Firdevs); a.mlf., “Meşnevîserâyî der Zebân-ı Fârsî tâ Pâyân-ı Ḳarn-ı Pencüm-i Hicrî”, Neşriyye-i Dânişgede-i Edebiyyât-ı Tebrîz, XV/2, Tebriz 1342, s. 182-213; XV/3 (1342), s. 261-285; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1351 hş., I, 20-28, 40-44; II, 317-322; Celâleddin Hümâî, Fünûn-ı Belâġat ve Ṣanâʿat-i Edebî, Tahran 1354, s. 156-172; M. Ali Terbiyet, Maḳālât-ı Terbiyet, Tahran 2535, s. 215-318; Sâid Bâkırî - M. Rızâ Muhammedî-yi Nîkû, Şiʿr-i İmrûz, Tahran 1372, s. 123-218; Mansûr Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373, s. 428-476; Ahmed Ateş, “Mesnevî”, İA, VIII, 127-133; Abbâspûr, “Meşnevî”, Ferhengnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1381 hş., II, 1223-1224.

Mustafa Çiçekler

TÜRK EDEBİYATI.

Fars ve Türk edebiyatlarındaki mesneviler arasında tertip, konu ve muhteva bakımından büyük ölçüde benzerlikler görülmektedir. Bu, mesnevi nazım şeklinin önce Fars edebiyatında ortaya çıkması ve Türk edebiyatındaki ilk örneklerin bundan büyük ölçüde etkilenmesinin tabii bir sonucudur. Türk şairleri, Fars edebiyatından daha çok tasavvufî konulu eserlerle İslâm âlemindeki ortak konuları işleyen bazı mesnevilerden etkilenmişlerdir. Buna karşılık bazı ortak yönleri olmakla beraber kırk hadis ve yüz hadis çeviri ve şerhleri,

menâkıbnâmeler, gazavatnâmeler, fetihnâmeler, zafernâmelerle şehrengizler, sûrnâmeler, sergüzeşt, hasbihal, ta‘rîfat gibi eserler özellikle muhtevaları bakımından Fars edebiyatı etkisi dışında kalmıştır; mevlid, mi‘râciyye ve hilye gibi dinî türler ise tamamen Türk edebiyatına ait orijinal mesnevilerdir.

Türk edebiyatında mesneviler için kullanılan “tercüme, nazîre, cevap” sözleri bilinenden farklı anlamlar taşımaktadır. Özellikle bazı Türk şairlerinin eserleri için kullanılan tercüme kelimesi her zaman kelimenin sözlük anlamını ifade etmemektedir. Meselâ Nahîfî’nin Mesnevî-i Şerîf Tercümesi için “çeviri” mânasında kullanılan bu söz, Ahmedî’nin İskendernâme’si için konuyu Nizâmî-i Gencevî’den aldığı veya ondan yararlandığı şeklinde değerlendirilir. Çünkü eski kaynaklarda ve özellikle şuarâ tezkirelerinde tercüme sözü “doğrudan çeviri, serbest çeviri, eserin konusunu alma veya yararlanma” anlamlarına gelebilecek şekilde genişlemiştir (Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, s. 80). Nazîre terimi bütün nazım şekilleri için geçerli olduğu halde cevap özellikle mesnevi ile aynı şairin beş mesnevisinden oluşan hamse için kullanılan bir terimdir. Şuarâ tezkirelerinde cevap kelimesine kaside, gazel gibi nazım şekilleri için yer verilmiş olması, buna karşılık mesneviler ve hamselerden söz edilirken, “Hamseye cevabı vardır” şeklindeki ifadelerin bulunması bu iki terimin kullanılışı hakkında fikir vermektedir.

Türk şairleri tasavvufî mesnevilerde Senâî’nin, Ferîdüddin Attâr’ın, Nizâmî-i Gencevî’nin, Emîr Hüsrev-i Dihlevî’nin, Molla Câmî’nin mesnevilerinden ve özellikle tasavvuf edebiyatının en önemli şairi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Meṡnevî’sinden etkilenmişlerdir. Mesnevi Türk şairlerine sadece tasavvufî açıdan değil Farsça’yı şiir yazacak kadar ilerletmeleri, edebî bilgi ve zevklerinin gelişmesi açısından da tesir etmiş, üzerlerinde her yönüyle eğitici bir rol oynamıştır.

Nizâmî’nin Ḫamse’sinin ilk mesnevisi olan Maḫzenü’l-esrâr tasavvufî ve ahlâkî konusuyla hem Fars hem Türk şairlerini etkilemiştir. Türk edebiyatında Ali Şîr Nevâî’nin Hayretü’l-ebrâr’ı, Mîr Haydar’ın Mahzenü’l-esrâr’ı, Ahmed Rıdvan’ın Mahzenü’l-esrâr’ı, Âzerî İbrâhim Çelebi’nin Nakş-ı Hayâl’i, Cinânî’nin Riyâzü’l-cinân’ı, Nev‘îzâde Atâî’nin Nefhatü’l-ezhâr’ı, Taşlıcalı Yahyâ’nın Gülşen-i Envâr’ı Maḥzenü’l-esrâr

örnek alınarak yazılmış mesnevilerdir. Molla Câmî'nin Ṣubḥatü'l-ebrâr'ı plan ve teknik olarak farklı olmakla birlikte konusu bakımından Maḫzenü'l-esrâr'a benzer. Atâî'nin Sohbetü'l-ebkâr'ı ve Taşlıcalı Yahyâ'nın Gencîne-i Râz'ı bu mesneviye nazîredir. Bunun dışında Elvân-ı Şîrâzî'nin Mahmûd-ı Şebüsterî'den çevirdiği Tercüme-i Gülşen-i Râz, Attâr'ın Pendnâme'sinin çevirisi olarak veya onun etkisiyle yazılmış Güvâhî ve Edirneli Nazmî'nin Pendnâme'leri, aynı şairin Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ına Ali Şîr Nevâî'nin Lisânü't-tayr adıyla yazdığı cevapla Gülşehrî'nin, Karatovalı Zaîfî ve Mevlevî Fedâî Dede'nin Mantıku't-tayr tercümeleri, Türk şairleri üzerindeki Fars edebiyatı etkisini gösteren mesnevilerin önde gelen örnekleridir.

Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'sinin son iki mesnevisi olan Şerefnâme ve İḳbâlnâme, İskender'in tarihî ve efsanevî yönlerini işlediği için sadece İskendernâme adıyla da anılır. Türk edebiyatında Ahmedî ve Ahmed Rıdvan'ın İskendernâme adlı mesnevileri işlenişleri farklı olmakla birlikte Firdevsî'nin Şâhnâme'sinden ve Nizâmî'nin adı geçen eserlerinden etkilenmiştir.

Nizâmî-i Gencevî'nin Leylâ vü Mecnûn'u Arap kökenli olan bu aşk hikâyesini mesnevi şekliyle işleyen ilk eserdir (bk. LEYLÂ ve MECNÛN). Türk edebiyatında da çok işlenen bu konudaki en başarılı örnek Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'udur. Nizâmî-i Gencevî'nin Penc Genc'inin ikinci mesnevisi Ḫüsrev ü Şîrîn'dir. Türk edebiyatında Kutb, Fahrî, Şeyhî, Ahmed Rıdvan ve Celîlî, Nizâmî-i Gencevî'nin eserinden ve Firdevsî'deki rivayetlerden yararlanarak Hüsrev ü Şîrîn'ler yazmışlardır. Aynı hikâye, kahramanların rolleri değiştirilerek Ferhâd ü Şîrîn adıyla Ali Şîr Nevâî ve Lâmiî Çelebi tarafından da kaleme alınmıştır. Nizâmî-i Gencevî'nin Heft Peyker'i diğerleri kadar olmasa da Türk şairlerinin ilgisini çekmiş, Aşkî ve Ahmed Rıdvan tarafından aynı adla Türkçe'ye çevrilmiştir. Lâmiî'nin de Heft Peyker'i vardır.

Türk edebiyatında ilk mesnevi Yûsuf Has Hâcib'in (ö. 1077) Kutadgu Bilig adlı eseridir. XIII. yüzyılda Sulî Fakih'in Yûsuf u Züleyhâ adlı mesnevisi kadar Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı Mesâcidi'ş-şerîfe'si de önemlidir. XIV. yüzyılda Yûnus Emre'nin Risâletü'n-nushiyye'si, Şeyyad Hamza'nın Yûsuf u Züleyhâ'sı ile Altın Orda sahasında Kutb'un Hüsrev ü Şîrîn'i, Gülşehrî'nin Mantıku't-tayr çevirisi, Âşık Paşa'nın Garibnâme'si, Hoca

Mesud'un Süheyl ü Nevbahâr'ı, Yûsuf Meddah'ın Varka vü Gülşâh'ı, Şeyhoğlu Mustafa'nın Hurşîdnâme'si, Ahmedî'nin İskendernâme'si ile Cemşîd ü Hurşîd'i ve Muhammed'in Işknâme'si değerli örneklerdir. Bu yüzyılda yazarı bilinmeyen pek çok mesnevi bulunmaktadır (Çelebioğlu, bk. bibl.).

Mesnevinin XV. yüzyılda Türk edebiyatında gelişme gösterdiği görülmektedir. Ahmed-i Dâî'nin Çengnâme'si, Süleyman Çelebi'nin Mevlid olarak bilinen Vesîletü'n-necât'ı, Şeyhî'nin Hüsrev ü Şîrîn'i ile Harnâme'si, Cem Sultan'ın Cemşîd ü Hurşîd'i, Hamdullah Hamdi'nin Hamse'si ve bilhassa Yûsuf u Züleyhâ'sı, Çağatay sahasında Ali Şîr Nevâî'nin Hamse'si bu yüzyılın önemli mesnevileri arasındadır.

XVI. yüzyılda Lâmiî Çelebi ve Taşlıcalı Yahyâ gibi hamse sahibi şairler yetişmiş, Mesîhî'nin Şehrengîz'i, Câfer Çelebi'nin Hevesnâme'si, Revânî Çelebi'nin İşretnâme'si, Kemalpaşazâde'nin Yûsuf ile Züleyhâ'sı, Zâtî'nin Şem' ü Pervâne'si, Fuzûlî'nin Leylâ vü Mecnûn'u ile Beng ü Bâde'si, Kara Fazlî'nin Gül ü Bülbül'ü ve Hâkānî Mehmed Bey'in Hilye'si gibi müstakil mesneviler kaleme alınmıştır.

Ganîzâde Mehmed Nâdirî ve Nev'îzâde Atâî XVII. yüzyılda Hamse'leriyle tanınmışlardır. Edirneli Güftî'nin Teşrîfâtü'ş-şuarâ adlı manzum tezkiresi, Nâbî'nin Hayriyye'si ve Sâbit'in Edhem ü Hümâ'sı da bu yüzyılın önemli mesnevilerindendir.

Mesnevi yazımının azaldığı XVIII. yüzyılda Şeyh Galib türün Türk edebiyatındaki en muhteşem örneği Hüsn ü Aşk'ı kaleme almıştır. Nahîfî'nin Mesnevî-i Şerîf Tercümesi ve Sünbülzâde Vehbî'nin Lutfiyye'si diğer mesnevilerdir.

XIX. yüzyılda mahallî hayata ait bilgilerle mesnevi şekline Türk edebiyatına has bir mahiyet kazandırmış olan Enderunlu Fâzıl'ın Hûbannâme ve Zenannâme'si, İzzet Molla'nın Mihnetkeşân ve Gülşen-i Aşk'ı ile Tanzimat döneminde Ziyâ Paşa'nın Harâbât'ı önemlidir. Mesnevilerin son örnekleri Abdülhak Hâmid'in (Tarhan) manzum tiyatrolarında görülür.

Mesnevi şeklinin Türk edebiyatına has bir özelliği de eserlerdeki kahramanların ağzından yazılmış gazellerin vezin ve şekil bakımından divanlardaki gazellerle aynı özelliği taşımasıdır. Bazı mesnevilerde ise farklı vezinde murabbalar da bulunmaktadır.

Türk edebiyatında mesnevilerin halk edebiyatına yönelik örnekleri de bulunmaktadır. Pek çoğunun müellif veya musannifi bilinmeyen bu tür mesneviler için genellikle mevlidlerin sonunda yer alan Dâstân-ı Kesikbaş, Dâstân-ı Geyik, Dâstân-ı Güvercin, Dâstân-ı İbrâhim Edhem, Hikâyet-i Kız ve Cehûd, Kadı ve Uğru Destanı, Cenâdil Kalesi, Hatun Destanı, Kıssa-i Kahkaha, Kıssa-i Mukaffa‘ gibi eserler örnek verilebilir. Türk edebiyatında mesnevi hemen her dönemde gazel ve kasideden geride kalmış, hatta yalnızca mesnevi yazan şairler küçümsenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Attâr, Mantık al-Tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, tercüme edenin önsözü, I, s. XI-XVI; a.mlf., Manṭıḳu’ṭ-ṭayr (trc. Bedî‘ M. Cum‘a), Beyrut 1416/1996, s. 9-48; Ahmed Fakih, Kitâbu Evsâfı Mesâcidi’ş-şerîfe (nşr. Hasibe Mazıoğlu), Ankara 1974, neşredenin girişi, s. 7-13; Gülşehrî, Mantıku’t-tayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), Ankara 1957, neşredenin önsözü, s. 15-28; Şeyyad Hamza, Yusuf ve Zeliha (nşr. Dehri Dilçin), İstanbul 1946, neşredenin önsözü, s. 11-21; Hoca Mesud, Süheyl ü Nevbahâr: Suheil und Nevbehâr (nşr. J. H. Mordtman), Hannover 1925, neşredenin girişi, s. 5-13; Ahmedî, İskendernâme (nşr. İsmail Ünver), Ankara 1983, neşredenin girişi, s. 5-25; Şeyhî’nin Harnâme’si (haz. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1971, neşredenin girişi, s. 2-15; Şeyhî’nin Husrev ü Şîrin’i (haz. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1968, neşredenin girişi, s. 37-47; Şeyh Gālib, Hüsn ü Aşk (nşr. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1968, neşredenin önsözü, s. 29-46; Mehmed, Işknâme: İnceleme-Metin (nşr. Sedit Yüksel), Ankara 1965, neşredenin girişi, s. 1-13; Agâh Sırrı Levend, Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leyla ve Mecnûn Hikâyesi, Ankara 1959, s. 1-8; a.mlf., Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 80, 110, 226; Külliyyât-ı Ḫamse-i Ḥakîm Niẓâmî-yi Gencevî (nşr. M. Dervîş), Tahran 1351 hş., tür.yer.;

Hüseyin Ayan, “XIV. Yüzyıl Türk Edebiyatında Büyük Mesnevi”, Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, İstanbul 1980, s. 83-89; Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 167-202; Zeynelâbidîn Mü’temen, Taḥavvül-i Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1371 hş., s. 105-110; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 273-274; Amil Çelebioğlu, Türk Edebiyatında Mesnevi, İstanbul 1999, s. 47-67, 99-108; Faruk Kadri Timurtaş, “Türk Edebiyatında Hüsrev ü Şirin ve Ferhad ü Şirin Hikâyesi”, TDED, IX (1959), s. 65-88; Cahit Kavcar, “Kemâl Paşazade’nin Şairliği ve Yusuf u Züleyhâsı”, TDAY Belleten (1969), s. 227-249; Harun Tolasa, “15. yy. Türk Edebiyatı Anadolu Sahası Mesnevileri”, TDEAD, sy. 1 (1982), s. 1-13; Meliha Anbarcıoğlu, “Türk ve İran Edebiyatlarında Mihr ü Mâh ve Mihr ü Müşterî Mesnevîleri”, TTK Belleten, XLVII/188 (1984), s. 1151-1189; İsmail Ünver, “Mesnevi”, TDl., Türk şiiri özel sayısı II: Divan Şiiri, LII/415-417 (1986), s. 415-417; Erdoğan Uludağ, “Mesnevi Araştırmaları Bibliyografyası”, Müteferrika, sy. 7, İstanbul 1995, s. 55-80; Fatma S. Kutlar, “Mesnevi Nazım Şekline Genel Bir Bakış ve Türk Edebiyatında Mesnevi Araştırmalarıyla İlgili Bir Kaynakça Denemesi”, Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları, sy. 1, Ankara 2000, s. 102-157; Ahmet Kartal, “Türkçe Mesnevilerin Tertip Özellikleri”, Bilig, sy. 19, Ankara 2001, s. 69-117; Selami Ece, “Modern Öyküleme Teorileri Açısından Mesnevî”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 20, Erzurum 2002, s. 99-105; Ahmet Ateş, “Mesnevî”, İA, VIII, 127-133; M. Bencheneb, “Müzdevic”, a.e., VIII, 869-870; J. T. P. de Brujin, “Mat͟hnawī”, EI^{2} (İng.), VI, 833-835; Barbara Flemming, “Mat͟hnawī”, a.e., VI, 835-837.

İsmail Ünver

URDU EDEBİYATI.

Urdu edebiyatında mesnevinin ilk örneklerinin nerede ve ne zaman yazıldığı konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılar mesnevinin ortaya çıktığı bölgeyi Kuzey Hindistan, bazıları ise Hindistan’ın güneyi yani Dekken olarak gösterir. Urduca mesnevinin ilk olarak Kuzey Hindistan’da yazıldığını ileri sürenlere göre Fars ve Pencap dillerinde de şiirleri bulunan Çiştî sûfî Ferîdüddin Mes‘ûd’un (ö. 664/1265) günümüze ulaşmayan tasavvufî bir eserindeki beyitler mesnevinin Urdu edebiyatındaki

ilk örneğidir. Ancak bu beyitlerin tamamlanmış bir mesnevinin parçası olup olmadığı kesin biçimde ortaya konulamamıştır. Bazı araştırmacıların bu beyitlerin ilk örnek oluşu konusundaki şüpheleri dikkatlerin Urdu edebiyatının ilk merkezi kabul edilen Dekken'e yönelmesine sebep olmuştur.

XIV. yüzyılda Türk asıllı şair Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Ḫâlıḳ Bârî adlı eseri Kuzey Hindistan'da yazılıp günümüze ulaşan ilk mesnevidir. Bu eserin ona aidiyeti konusunda bazı şüpheler bulunmakla birlikte onun bu adla Urduca bir mesnevi kaleme aldığı kesin olarak bilinmektedir. Hüsrev'den sonra Kebîr Dâs'ın Hint vezinlerini kullanarak telif ettiği Bâra Mâsa ile Kutbân'ın Haryani ve Apbhranaş dillerine yakın bir dille yazdığı, Hindistan'da ilk romantik mesnevi sayılabilecek Margâvatî'si Urdu edebiyatının kuruluş dönemlerinde ortaya çıkmış mesnevilerdir. Kutbân'dan sonra Şeyh Hûb Muhammed Çiştî'nin Gucerât diliyle kaleme aldığını söylemesine rağmen bazı araştırmacıların Urduca mesneviler arasında kabul ettiği Ḫûb Tereng adlı mesnevisi gelir. Muhammad Efdal Pânîpatî'nin Hindistan'a has iklim ve tabiat özelliklerini anlatan Bukat Kahânî adlı eseri Kuzey Hindistan'da yazılan mesnevilerin güzel bir örneğini oluşturur.

Urdu edebiyatında ilk dönemlerde Farsça mesneviler örnek alınmış, bir kısım mesneviler Farsça'dan tercüme yoluyla, bir kısmı da Farsça mesnevilerindeki hikâyelerin Dekenî diline uyarlanması sonucu ortaya çıkmıştır. Gucerât ve Dekken'de Urduca şiir söylenmeye başlandıktan hemen sonra XV. yüzyılın ortalarında Behmenîler döneminde Fahreddin Nizâmî, büyük kısmı günümüze ulaşan ve bazıları tarafından Urduca'nın ilk mesnevisi kabul edilen Ḳadam Râo Padam Râo hikâyesini kaleme almıştır. Ahmednagarlı şair Seyyid Şah Eşref Biyâbânî'nin Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da çektiği sıkıntıları anlatan Nev Serhâr'ı da Urduca'nın erken dönem mesnevileri arasında zikredilebilir.

Âdilşâhîler devrinde mesnevi yazımı büyük hız kazanmıştır. Şah Mîrâncî Şemsülüşşâk'ın Hûşnâme, Hûştaʿziye ve Şehâdetü'l-ḥaḳīḳat mesnevilerinden başlayarak sonraki dönemlerde de birçok mesnevi kaleme alınmıştır. Abdül'ün İbrâhîmnâme'si (İbrâhim Âdil Şah'ın manzum hayat hikâyesi), Mirza Muhammed Mukīmî'nin Çendar Beden u Mehyâr'ı, Muhammad b. Ahmed Âciz'in Leylâ vü Mecnûn ile Yûsuf u Züleyḫâ

mesnevileri, Emîn'in Behrâm u Ḥüsn Bânû'su, Kemal Han Rüstemî'nin Ḫâvernâme'si, Melik Hûşnûd'un Heşt Bihişt'i ile Yûsuf-Züleyḫâ'sı, San'atî'nin Ḳıṣṣa-i Benaẓîr'i, Muhammed Nusretî'nin Gülşen-i ʿIşḳ'ı ile ʿAlînâme ve Târîḫ-i Sikenderî'si, Seyyid Mîrân Hâşimî'nin Yûsuf-Züleyḫâ'sı Âdilşâhî devrinin en önemli mesnevileri arasındadır.

Kutubşâhîler dönemi şairlerinden Molla Vechî'nin Muhammed Kulı Kutubşah'ın aşk hikâyesini anlattığı Ḳuṭb u Müşterî adlı eseri, Gavvâsî'nin Seyfü'l-mülûk ve Bedîʿu'l-cemâl'i ile Ziyâeddin Nahşebî'nin Sanskritçe'den Farsça'ya tercüme ettiği Ṭûṭînâme'sinin Urduca çevirisiyle Hasan Şevkī'nin mesnevisi Ẓafernâme-i Niẓâm Şâh ve Mizbânînâme-i Sulṭân Muḥammed ʿÂdilşâh adlı eserleri de bulunmaktadır. Devrin şairlerinden Mazharüddin İbn Nişâtî'nin Phûlben'i hikâyesinin özgünlüğü, dilinin sadeliği ve üslûbunun güzelliğiyle takdir toplamıştır. Tab'î'nin Behrâm u Gülendâm'ı, Fâiz'in Ḳıṣṣa-i Rıḍvân Şâh u Rûḥ-i Efzâ'sı, Latîf'in Ẓafernâme'si ve Gulâm Ali'nin Padmâvet'i de zikre değer mesnevilerdir.

Dekken'de Bâbürlüler döneminde de mesnevi yazıcılığı devam etmiştir. Bu devrin mesnevileri arasında Bahrî'nin Men Legen ve Bengâbnâme'si, Vecdî'nin Pençhî Bâçâ'sı, Velî Veylûrî'nin

Reten Pedem'i, Sirâc-ı Evrengâbâdî'nin Bustân-i Ḫayâl'i ve Ârifüddin Âciz'in Laʿl u Gevher'i meşhurdur.

Kuzey Hindistan'da yazılan ilk Urduca mesnevi XVII. yüzyıl şairlerinden Emrûhavî'nin Vefâtnâme adlı eseridir. Aynı yüzyılda Sadreddin Muhammed Fâiz adlı bir şairin külliyatında mesnevi tarzı birkaç manzume bulunmaktadır. Kaynaklarda adları zikredilen Fezâil Ali Bîkayd'ın Ḥasb-i Ḥâl-i Ḫod ve Âbrû'nun Mevʿiẓa-i Ârâyiş-i Maʿşûḳ mesnevileri de bu döneme aittir. Yine Zuhûrüddin Hâtim'in manzumeleri dışında Bezm-i ʿİşret mesnevisi, Mîr Abdülhay Tâbân'ın Der Medḥ-i ʿUmdetü'l-mülk Emîr Ḫân Encâm adlı eseri Kuzey Hindistan'da mesnevi yazıcılığının ilk örneklerinden sayılabilir.

XVIII. yüzyılda Kuzey Hindistan'da telif edilen ilk önemli mesnevi sûfî ve şair Hâce Mîr Derd'in kardeşi Mîr Eser'in Ḫâb u Ḫayâl'idir. Bu eserde Mîr Derd'in de 300 beyti yer almaktadır. Mîr Muhammed Takī ve Sevdâ-yı

Dihlevî aynı yüzyılın diğer tanınmış mesnevi şairleridir. Mîr Muhammed Takī birçoğu çok kısa otuz üç mesnevi kaleme almıştır. Bunlardan Şuʿle-i ʿIşḳ, Deryâ-i ʿIşḳ, Muʿâmelât-i ʿIşḳ ve şairin kendi hayatından kesitleri yansıttığı H̱âb u H̱ayâl ve Şikârnâme zikre değerdir. Sevdâ-yı Dihlevî'nin de bazıları hiciv türünde yirmi beş mesnevisi vardır. Delhi'nin önemli şairlerinden Mushafî de Baḥrü'l-beyân, Cez̠be-i ʿIşk ve Gülzâr-i Şehâdet adlı üç mesnevi kaleme almıştır. Urdu edebiyatının en meşhur mesnevisi, XVIII. yüzyılda Mîr Gulâm Hasan Dihlevî tarafından yazılan ve Bedr-i Münîr adı da verilen Siḥrü'l-beyân'dır. Eser C. W. Bowdler Bell (Kalküta 1871) ve Henry Court (Kalküta 1889) tarafından İngilizce'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Ayrıca kaynaklarda Mîr Hasan'ın on beş mesnevisinin daha bulunduğu kaydedilmektedir.

XIX. yüzyılda Bâbürlüler'in son dönemlerinde yetişen şairlerden Muhammed Mü'min Han'ın ikisi yarım kalmış sekiz mesnevisi vardır. Bunlardan Ḳavl-i Ġamîn, Şikâyet-i Sitem ve Ḳıṣṣa-i Ġam adlı mesnevileri önemlidir. Mü'min'in dışında Nevvâb Mirza Dâğ'ın Feryâd-i Dâġ, Huşyâr Ceng'in Ṭûfân-ı Muḥabbet, Emîr Mînâyî'nin din ve ahlâkî öğütleri içeren Ebr-i Kerem ve Nûr-i Tecellî mesnevileriyle Râmpûr nevvâbının oğlunun düğününü anlattığı Kârnâme-i ʿİşret adlı eseri dönemin güzel örnekleri arasında sayılabilir.

Urdu edebiyatının Kuzey Hindistan'daki ikinci büyük merkezi Eved (Oudh) Devleti'nin başşehri Leknev'dir. Şehirde refah seviyesinin yüksek olması edebî alana da yansımıştır. Dekken'de Kulı Kutubşah'tan itibaren şairlerin çoğu mesnevi türünde eserler kaleme almışsa da mesnevi en üst noktasına XIX. yüzyılda Leknev'de ulaşmıştır. Leknevli şairlerden Cur'et'in mesnevileri arasında en hacimli olanları Dâstân-i Ülfet ve Ḥasan-Baḫşî'dir. Bu sahada en tanınmış şair olan Diya Şankar Nesîm'in Gülzâr-i Nesîm adlı mesnevisi edebî sanatları, darbımesel ve deyimleri kullanışındaki ustalığı, sanatlı üslûbuyla Siḥrü'l-beyân kadar beğeni kazanmış, ancak daha sonraki dönemlerde hikâye kurgusunun karışıklığı ve düzensizliği sebebiyle eleştirilere uğramıştır. Hâce Esed Ali Kalak Leknevî'nin Ṭılsım-i Ülfet adlı mesnevisi de önemlidir. XIX. yüzyılda Leknev'in mesnevi sahasında en verimli şairi Tasadduk Hüseyin Şevk'tir. Şevk, meşhur mesnevisi Zehr-i ʿIşḳ'ta kendi tutkularını canlı bir biçimde yansıtmıştır. Eser genel ahlâka aykırı olmakla suçlanarak yasaklanmıştır. Onun Ferîb-i ʿIşḳ ve Bahâr-i ʿIşḳ

mesnevileri de Leknev’in açık kozmopolit kültürel yapısının aynası olduğu yönünde tenkitlere mâruz kalmıştır. Leknev ekolünün önde gelen şairlerinden Saâdet Yâr Han Rengîn Meṡnevî-yi Dilpeẕîr (Mâhcibîn ü Nâzenîn) adlı eserini Siḥrü’l-beyân’a nazîre olarak yazmışsa da başarılı olamamıştır. Bunun dışında onun Şeş Cihet-i Rengîn ve Çâr Çemen-i Rengîn adlı mesnevileri de bulunmaktadır. Leknev’de mesneviyi ahlâkî amaçlarla kullanan ender şairlerden biri ve belki de en önemlisi olan Münîr Şükûhâbâdî, Miʿrâcü’l-meżâmîn adlı eserinde Hz. Peygamber’in mûcizeleriyle Şîa imamlarının kerametlerini anlatmış, Ḥicâb-i Zenân’da ise kadınlara ahlâkî öğütler vermeyi amaçlamıştır. Eved Devleti’nin şair olan son padişahı Vâcid Ali Şah Ahter’in Ḫâḳān-i Sürûr, Deryâ-yi Taʿaşşuḳ ve Baḥr-i Ülfet adlı mesnevileri bulunmaktadır. Özellikle sürgündeki yıllarında yazdığı Ḥüzn-i Aḫter yaşadığı sıkıntılı günlerin aynası gibidir.

Modern Urdu edebiyatında da mesnevi yazan şairler vardır. Muhammed Hüseyin Âzâd’ın Ḥubb-i Vaṭan, Şiblî Nu‘mânî’nin Ṣubḥ-i Ümmîd, Muhammed İkbal’in Sâḳīnâme, Gûristân-i Şâhî, Vâlide-i Merhûme ki Yâd mêyn manzumeleri bu türün seçkin örnekleridir. İsmâil Merathî, Ekber Allahâbâdî, Sîmâb Ekberâbâdî, Şebbîr Hasan Han gibi isimler de modern dönemde mesnevi tarzı eser veren şairler arasında sayılabilir. Bu şairlerden Pakistan millî marşının yazarı Hafîz Câllendharî’nin Şâhnâme-i İslâm adlı eseri son dönemlerin en iyi tarihî mesnevisi olarak kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Hamîd, Urdû Şiʿr kî Dâstân, Lahor, ts., tür.yer.; T. G. Bailey, A History of Urdu Literature, Lahor, ts., bk. İndeks; Ram Babu Saksena, A History of Urdu Literature, Allahabad 1940, tür.yer.; Ebü’l-Leys Siddîkī, Urdû kî Edebî Târîḫ kâ Ḫâkâ, Karaçi 1962, tür.yer.; Muhammad Sadiq, A History of Urdu Literature, London 1964, bk. İndeks; Gulâm Hüseyin Zülfikār, Urdû Şâʿirî kâ Siyâsî aôr Semâcî Pes-i Manẓar, Lahor 1966, tür.yer.; Seyyid Abdullah, Urdû Edeb: 1857-1966, Lahor 1967, tür.yer.; Seyyid M. Akīl Rizvî, Urdû Meṡnevî kâ İrtiḳā, Leknev 1983, tür.yer.; Cemîl Ahmed, Urdû Şâʿirî par Eyk Naẓar, Karaçi 1985, tür.yer.; Mahmûd Birîlvî, Muḫtaṣar

Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1985, tür.yer.; Ebü’l-İ‘câz Hafîz Siddîkī, Keşşâf-i Tenḳīdî Iṣṭılâḥât, İslâmâbâd 1985, tür.yer.; Selîm Ahter, Urdû Edeb kî Muẖtaṣar Terîn Târîẖ, Lahor 1986, tür.yer.; Ekberüddin Sıddîkī, Dekenî Meṡneviyân, Dekenî Urdû (nşr. Abdüssettâr Delvî), Bombay 1987, s. 273-282; Cemîl Câlibî, Târîẖ-i Edeb-i Urdû, Lahor 1987, I-II, tür.yer.; Enver Sedîd, Urdû Edeb kî Muẖtaṣar Târîẖ, İslâmâbâd 1991, tür.yer.; Athar Raz, A Short History of Urdu Literature, London 1999, tür.yer.; Tebessüm Kâşmîrî, Urdû Edeb kî Târîẖ İbtidâ sey 1857 tek, Lahor 2003, tür.yer.; Munibur Rahman, “Ma<u>th</u>nawī”, EI^{2} (İng.), VI, 837-839.

Halil Toker

MESNEVÎ

(مثنوي)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin (ö. 672/1273) tasavvuf anlayışını içeren İslâm kültürünün en önemli eserlerinden biri.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin altı cilt (defter) ve yaklaşık 25.700 beyitten meydana gelen Farsça eserine Meşnevî adını vermesi, onun öncelikle kitabın nazım şekline dayanarak bir isimlendirmede bulunduğunu göstermektedir. Meşnevî şârihleri, eserin “bir şeyi ikiye katlamak, çift yapmak” anlamlarına gelen adının, şeklinin yanı sıra mâna ve muhtevasına da işaret ettiğini, birbiriyle mütekabil ilâhî isimlerin mazharları olmaları itibariyle şehâdet âlemindeki bütün varlıkların (sûret-mâna, varlık-yokluk, gayb-şehâdet, ışık-karanlık gibi) çift çift veya ikili zıtlar halinde zuhur ettiğini, Meşnevî’nin şehâdet âlemindeki eşya türlerinin hakikatlerine, duyulur şeylerden (mahsûsât) akledilen şeylere (ma‘kūlât) kadar bütün çift ve zıt

varlıkların hallerine dair bir kitap olmasından dolayı Mevlânâ’nın esere bu adı verdiğini ileri sürmüşlerdir (Ankaravî, Mecmûatü’l-letâif, I, 3). Şârihlere göre Meşnevî adı hem kitabın şekline (sûret) hem muhtevasına (mâna) delâlet etmektedir. Mevlânâ eserine ayrıca Keşşâfü’l-Ḳurʾân, Fıḳh-ı Ekber, Ṣayḳalü’l-ervâḥ ve Ḥüsâmînâme gibi isimler vermiş, şârihler bu isimlerin Meşnevî’nin özelliklerini yansıtan nitelemeler olduğunu belirtmişlerdir.

Kitabın Meşnevî adıyla yaygınlık kazanmasından sonra kelimenin geçtiği yerlerde çağrıştırdığı şey klasik şiirin mesnevi nazım şekli değil Mevlânâ’nın Meşnevî’si olmuştur. Mevlânâ’nın seyrü sülûkte bulunanlar için irşad kitabı olarak tanıttığı Meşnevî bir metnin insan ve toplumu nasıl dönüştürebileceğine örnek teşkil eder. Abdurrahman-ı Câmî’nin Mevlânâ için söylediği, “Peygamber değil fakat kitabı vardır” sözü Meşnevî’nin bu fonksiyonuna işaret etmektedir. Tasavvufun bütün konularını didaktik bir üslûpla ele alan eser zengin bir şerh geleneğine de zemin hazırlamıştır.

Ahmed Eflâkî'nin anlattığına göre Mevlânâ'nın kâtibi ve ilk halifesi Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ'ya Dîvân'daki gazellerin epeyce bir yekün tuttuğunu, dostların Senâî ve Ferîdüddin Attâr'ı zevkle okuduklarını söyleyerek müridlerin irşadı için Hakîm Senâî'nin Ḥadîḳatü'l-ḥaḳīḳa'sı gibi mesnevi tarzında ve Ferîdüddin Attâr'ın Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı vezninde mârifet sırları ve sülûk konularında mesnevi türüne yönelmesini rica etmiş, Mevlânâ da, "Bu fikir sizin kalbinize gelmeden önce gayb âleminden bu manzum kitabın telifi kalbime ilham olundu" diyerek Mes̱nevî'nin, "Bişnev ez ney çün hikâyet mîkuned" mısraıyla başlayan ilk on sekiz beytini sarığının içinden çıkarıp Hüsâmeddin Çelebi'ye uzatmış, eserin kaleme alınma süreci bu olayın ardından başlamıştır (Âriflerin Menkıbeleri, II, 326).

Mes̱nevî'nin ne zaman yazılmaya başlandığı konusunda kesin bilgi bulunmamaktadır. Mevlânâ sadece II. cildin yazımına 662 Recebinin 15. gününden (13 Mayıs 1264) itibaren devam ettiğini ve I. cildin bitmesinden sonra yazılmasının bir süre durakladığını bildirir (Mes̱nevî, II, beyit 6-7). Eflâkî, bu duraklamanın Hüsâmeddin Çelebi'nin hanımının ölümü üzerine yeniden evlenmesi sebebiyle olduğunu ve iki yıl sürdüğünü kaydeder (Âriflerin Menkıbeleri, II, 329). Sahih Ahmed Dede, I. cilde 659 Cemâziyelâhirinde (Mayıs 1261) başlandığına, bu sırada Mevlânâ'nın elli beş, Hüsâmeddin Çelebi'nin otuz yedi yaşında olduğuna dair bir rivayet aktarmaktadır (Mevlevîlerin Tarihi, s. 181). Abdülbaki Gölpınarlı, Mes̱nevî'nin I. cildinin sonlarındaki beyitlere dayanarak eserin bu cildinin 656'da (1258) Abbâsî halifeliğinin ortadan kalkmasından önce tamamlanmış olabileceğini ve I. cilt ile II. cilt arasındaki duraklama süresinin de altı yıl olması gerektiğini belirtir (Mes̱nevî, I, 358). Bedîüzzaman Fürûzanfer, I. cildin 657-660 (1259-1262) yılları arasında yazıldığını ileri sürerek Eflâkî'nin rivayetini benimser (Mevlânâ Celâleddin, s. 212). Farklı rivayetler değerlendirildiğinde Mes̱nevî'nin I. cildinin 1258-1261 arasındaki bir tarihte yazılmaya başlanıp 1263 veya 1264 yılında tamamlandığı söylenebilir (Lewis, s. 304). Diğer beş cilt ise ara verilmeden telif edilmiştir. Eflâkî ve Ferîdun Sipehsâlâr bu konuda herhangi bir tarih belirtmemekte, Sahih Ahmed Dede ise her cildin bitiş tarihini vererek (I. cilt 659 [1261]; II. cilt 663 [1265]; III. cilt 664 [1266]; IV. cilt 664; V. cilt 665 [1267]; VI. cilt 666 [1268]) eserin 666'da (1268)

tamamlandığını kaydetmektedir. Bedîüzzaman Fürûzanfer, Sahih Ahmed Dede'nin bu rivayetini doğru kabul eder (Mevlânâ Celâleddin, s. 213). Farklı tarihler dikkate alınarak Meṣnevî'nin yazımının sekiz on yıl sürdüğü ve 666 (1268) tarihinde sona erdiği söylenebilir (Safâ, III/1, s. 464). Eserin yedi cilt olduğuna inanan İsmâil Ankaravî ise VII. cildin 670'te (1271) kaleme alındığını belirtir (Mecmûatü'l-letâif, VII, vr. 3b).

Hüsâmeddin Çelebi'ye irticâlen yazdırılan Meṣnevî'de muhteva ve şekil açısından sistematik bir yöntem takip edilmemiştir. Eserde Mevlânâ'nın telif sürecinde bazan sabaha kadar söylediği ve Hüsâmeddin Çelebi'nin bu yüzden uykusuz kaldığı (I, beyit 1807-1809), acıkıp bir şeyler yediği sırada ilham kaynağının bulandığı (I, beyit 3990-4003) gibi hususlar anlatılır (IV, beyit 1094, 1645, 3817). Hüsâmeddin Çelebi, Mevlânâ'nın Meṣnevî'yi yazdırırken hiçbir kitaba müracaat etmediğini, eline kalem almadığını, medresede, Ilgın kaplıcalarında, Konya hamamında, Meram'da aklına ne geldiyse söylediğini, kendisinin de bunları hemen zaptettiğini, hatta yazmaya yetişemediğini söyler. Bazan geceli gündüzlü birkaç gün hiç durmadan söylediğini, bazan aylarca sustuğunu belirtir. Bu durum, ilâhî hakikatlere dair mânaların insân-ı kâmilin ayna mesabesinde olan kalbine dâimî bir surette tecelli edip bazı anlarda dilden taşmasına (feyiz) işaret eder.

Meṣnevî'nin her cildi tamamlandığında Mevlânâ'ya okunmuş (mukabele), Mevlânâ düzeltilecek yerleri bizzat Hüsâmeddin Çelebi'ye yazdırmış (Ahmed Eflâkî, II, 329), yaptığı hizmetten dolayı ciltlerin muhtelif yerlerinde onu "Hak ziyâsı, sâmînâme, ruh cilâsı, nazlı ve nâzenin varlık" gibi lakaplarla anmış (I, beyit 428, 1149, 3998; II, beyit 3; III, beyit 14; IV, beyit 1; VI, beyit 183) ve eseri kendisine ithaf etmiştir (VI, beyit 3). Mevlânâ cilt başlarındaki Arapça dîbâceleri her cildin bitiminden sonra, kırmızı mürekkeple yazıldığı için "surh" denilen başlıkları da her cilt bitimindeki okumalar esnasında yazdırmıştır. Eflâkî, Hüsâmeddin Çelebi dışında Meṣnevî yazmakla görevli kâtiplerin de bulunduğunu (Osman b. Îsâ el-Mevlevî, Sultan Veled) kaydeder. Sahih Ahmed Dede, Sultan Veled'in VI. cildin sonundaki üç kardeş hikâyesinin yarım kaldığını Mevlânâ'ya hatırlattığını ve hikâyeyi kendisinin tamamlayarak Meṣnevî'ye eklediğini aktarır (Mevlevîlerin Tarihi, s. 188). Ancak Sultan Veled'in zeylinde de hikâyenin bitmediği görülmektedir.

Mevlânâ, kendisini tasavvufî mesnevi geleneği içinde Senâî ve Attâr çizgisinin bir devamı olarak görür ve bu ikisi hakkında övücü ifadeler kullanır. Mevlânâ'nın, sohbetlerinde Senâî'nin Ḥadîḳa'sından sıkça iktibaslarda bulunan şeyhi Muhakkık-ı Tirmizî'nin yolunu takip ettiği ve bu sebeple üzerindeki Senâî etkisinin Attâr'a kıyasla daha fazla olduğu söylenebilir.

Meṡnevî'yi şiir söylemek amacıyla telif etmeyen Mevlânâ'nın poetikasında şiir, düşüncelerini anlatmak için bir aletten öteye geçmez; hatta şiiri küçümseyen ifadeler kullanır, mânanın şiire sığamayacağını, harfin lâyıkıyla mânaya sûret olamayacağını belirtir. Şiiri mânayı tasvir eden sûret olarak görür, ancak sûretsiz mânanın zuhur edemeyeceğini de vurgulayarak (I, beyit 296, 1528) tasavvufî mânaların şiir şeklinde söylenmesini uygun bulur ve bu anlamdaki şiiri yüceltir (IV, beyit 1188).

Meṡnevî aruzun remel bahriyle (fâilâtün fâilâtün fâilün) yazılmıştır. Mevlânâ Meṡnevî'nin lafız, vezin, şiir ve hikâyeden (sûret) ibaret bulunmadığını, asıl amacın mânanın muhataba ulaştırılması olduğunu söyleyerek (O mânadır, faûlün fâilât değil; VI, beyit 160) sûrete takılıp kalınmaması için uyarılarda bulunmuş, sûrete takılanların mânadan nasip alamayacağını, mânadan nasip alanların ise bunu sûret vasıtasıyla gerçekleştirdiğini belirtmiştir.

Muhteva. Mevlânâ, her cildin başına yazdırdığı dîbâcelerde eserin konu ve muhtevasını genel anlamda ortaya koymuştur. I. cildin dîbâcesinin ilk cümlesi olan, "Meṡnevî dinin usulünün usulünün usulüdür" ifadesinde üç defa geçen "usul" kelimesini Meṡnevî şârihlerinin çoğu şeriat, tarikat ve hakikat olarak yorumlamıştır. Meṡnevî bu asıllar zinciri içerisinde ve asılların birbirini gerektirmesi üzerine temellendirilmiştir. Bu açıdan Meṡnevî'nin asıl konusu din ve dinin üç temel dayanağı olan amel (şeriat), hal (tarikat) ve hakikattir. Hakikati elde etmek amel ve hali gerektirdiği gibi amel ve halde anlamını hakikatten alır. Bu mânada hakikati elde etme aslının bilgisini konu edinen

Meṡnevî'de bu bilgiye (keşfî bilgi) ulaşma yolları olan ameller (şer'î ilimler) ve hallere dair bilgiler de (sülûk ilmi) hakikat bilgisi (ilm-i ilâhî)

bağlamında ele alınmıştır. Abdest, namaz, oruç gibi amellerin neticesinde kazanılan tasavvufî haller, bunlar da hakikat denilen Hakk'ın bilgisi ya da tahakkuk eden ilâhî ilim bağlamında açıklanmıştır. Dolayısıyla Mes̱nevî, ilm-i ilâhî olan tasavvufun asıl konusu vücûd ve vücûdun zuhur mertebelerinden (merâtib-i vücûd), insân-ı kâmil ve Hakk'a vuslat yollarından (sülûk ve mertebeleri) bahseden bir eserdir. Nitekim Mevlânâ, Mes̱nevî'nin vuslat ve yakīn sırlarını keşfetme konusunda sâlike rehber (burhan) olduğunu söyler. Mes̱nevî'nin tarikat yoluna girenlerin mürşidi olduğunu, sâliklerin bütün mertebelerinin onun içinde dercedildiğini, görünüşte şiir ise de baştan başa tevhidin sırrı, Kur'an ve hadisin tefsiri, hakikatlerin özü olduğunu kaydeden Sipehsâlâr'ın ifadeleri (Mevlânâ ve Etrafındakiler, s. 22) ilk dönemde Mes̱nevî'nin nasıl değerlendirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Mevlânâ'nın dini bir bütün olarak konu edinmesi sebebiyle muhteva ve üslûp bakımından Mes̱nevî'yi Kur'ân-ı Kerîm'e benzetmesi ve onu çeşitli Kur'an sıfatlarıyla tavsif etmesi, bazı Mes̱nevî münekkitlerinin yanlış anladığı gibi Mes̱nevî ile Kur'an arasında lafzî boyutta bir müştereklik kurulduğu şeklinde değerlendirilmemelidir. Mes̱nevî, Kur'an ile aynı kaynaktan gelen mutlak mânayı açıklayan ve küllî mânadan pay alan mânadır (mağz-ı Kur'ân). Mevlânâ, Mes̱nevî'yi Kur'an'ın bâtın mânalarını keşfeden remiz ve işaretleri te'vil ve tahkik eden (keşşâfü'l-Kur'ân) bir kitap olarak da tanımlar. Eser bu açıdan manzum bir işârî tefsir olarak görülebilir. İçerdiği hikâyelerin bir açıdan muhtevasını yansıtan yaklaşık 950 başlığın elli küsurunu âyetlerin, elli üçünü hadislerin oluşturması bu hikâyelerin naslarla temellendirildiğinin kanıtıdır.

Mevlânâ, Mes̱nevî'nin "bişnev" (dinle) hitabıyla başlayan ilk on sekiz beytinde varlığın zuhuru konusunu işleyerek klasik tasavvufî mesnevi geleneğini takip eder. Şârihler "bişnev" kelimesindeki "be" harfinin öncelikle besmeleye ve varlığın zuhurunun başladığı hakîkat-i Muhammediyye mertebesine işaret ettiğini, zuhur eden ilâhî hakikatlerin daha çok işitmekle elde edileceğini, Mes̱nevî'de ayrıntılı biçimde anlatılan tasavvufî düşüncenin ilk on sekiz beyitte özet olarak ifade edildiğini belirtirler. Bu beyitlerde hakîkat-i Muhammediyye mertebesinden başlayıp bütün vücud mertebelerinden geçerek insân-ı kâmilde son bulan vücudun zuhuru keyfiyeti mecazi bir dille anlatılmıştır. Konu vücudun aslında bir

olduğuna, onun da Hakk'ın varlığından ibaret bulunduğu düşüncesine dayanmaktadır (VI, beyit 3773-3775). Hakk'ın vücudu isim, sıfat ve fiilleri vasıtasıyla mertebeler halinde zuhur eder; zuhur süreci insân-ı kâmil mertebesinde kemale ulaşır. İnsân-ı kâmil mutlak anlamda birdir ve o da Hz. Muhammed'dir. Diğer peygamberler ve velîler dereceleri ne olursa olsun ona niyâbeten insân-ı kâmildir. Mevlânâ bu düşüncesini ney (insân-ı kâmil) ve neyistan (kamışlık) mecazlarına dayanarak anlatır.

Mes̱nevî'deki tasavvufî düşüncenin temelini sûret (zâhir) ve mâna (bâtın) ilkesi oluşturur. Mevlânâ'ya göre dış görünüşler âlemini meydana getiren bu dünyadaki şeyler (suver-i ilâhiyye) ilâhî isimlerden ibaret olan hakikatlerin tecelligâhıdır (I, beyit 3330-3333; II, beyit 1020-1026). Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürleri olan ilâhî hakikatler sûret kazanarak bu âlemde taayyün eder. İlâhî hakikatler veya mânalar Allah'ın âleme olan nisbetleridir (II, beyit 1103, 3679-3680; III, beyit 3635-3638; IV, beyit 1665-1669, 3692-3696; VI, beyit 73-83, 3172-3178). Mutlak-küllî açıdan mâna olan Allah (el-ma'nâ hüvallah) âlemdeki bütün cüz'î şeylerle irtibatını ilâhî mânalarla sağlar; her şeye mânasını veren O'dur. Dolayısıyla şehâdet âlemindeki cüz'î şeylerin mânalarını (a'yân-ı sâbite) bilmek için sûretin ötesine geçmek gerekir (I, beyit 685-689). Sûret-mâna ikilisi eserde güneş-gölge (VI, beyit 4747), deniz-köpük, Mecnûn-Leylâ (V, beyit 3288), çiçek-meyve (I, beyit 2930) gibi istiarelerle anlatılır. Sûret ve mâna irtibatı varlık-yokluk ilişkisine delâlet eder (I, beyit 602-603; II, beyit 1280-1282; V, beyit 350; VI, beyit 59, 3712). Mes̱nevî'de halk (şehâdet) âlemi söz konusu olduğunda varlık kelimesi mekânda bulunan sûret, yokluk ise mekânsız olan mâna iken emir (gayb) âleminde varlık mâna, yokluk ise sûrettir (I, beyit 602-603). Sûret ile mâna arasındaki bu çift kutuplu ilişki insanın varlığa dair bilgi edinmesinde şüpheye düşmesine sebep olabilir. Şüpheden kurtulma ise sadece sûrete yönelik olan taklidî bilginin ve istidlâlî akla dayanan felsefî bilginin ötesine geçilip mânaya dair yakīnî bilginin (hakka'l-yakīn) tahkikiyle sağlanır (IV, beyit 1960-1967; V, beyit 459-463). Tahkikte ruhun taalluk ettiği ezelî istidat belirleyicidir. Çift kanatlı kuş mecazıyla temsil edilen sûret ve mânayı birlikte kavrayan insanın hakikate ulaşması ancak ilm-i ilâhî ile tahakkuk eder (III, beyit 1510-1515). Bu açıdan bilginin mutlak anlamda kaynağı Allah'tır (V, beyit 2587-2588). Allah'ın sûreti üzere yaratılmış olmasından dolayı ilâhî tabiata sahip her insanın hem ontolojik hem epistemolojik açıdan Allah'la irtibatını sağlayan

onun bu ilâhî tabiatıdır. Fakat bu ilâhî tabiatın insana kazandırdığı Allah'a dair bilgi izâfîdir (II, beyit 1720-1815).

Eserin on dokuzuncu beytinde, "Ey oğul, bağı kopar" hitabıyla insân-ı kâmil olmanın ön şartının bir sûretten ibaret sayılan dünyaya dair ilgileri terketmek (zühd) olduğu ifade edilir ve yola (tarikat) koyulmanın gerekliliği belirtilir. Mevlânâ'ya göre insanın yola başlaması, yolda olması ve hakikati bulunan a'yân-ı sâbitesine vuslatı ancak aşk ile mümkündür (I, beyit 19-34). Aşk bütün ilâhî ve beşerî fiillerin kaynağı, sâiki ve gayesidir (I, beyit 10; V, beyit 2746-2749). Asıl vatanından uzaklaşan insanın tekrar vatanına dönüş yolculuğu (seyrü sülûk), bu yolculukta karşılacağı haller, duraklar (makāmât), onu yolculuğundan alıkoyacak şerrin kaynağı olan nefsin hileleri (II, beyit 2603-2793), bu hileler karşısında kâmil bir mürşidi yolda rehber edinmenin zarureti ve her hâlükârda takınılacak tavır olarak edep (I, beyit 78-85; IV, beyit 771-778), hakiki ve sahte şeyhlik (III, beyit 685-697), mürşidmürid ilişkisi (II, beyit 1462-1560) gibi konular bütün hikâyelerde anlatılmıştır.

Hikâyelerde konunun temel unsurlarını insanın fiil, tecrübe ve müşahedeleri oluşturur. Hakiki fâilin Allah olduğu, cebir-irade söz konusu edildiğinde insanın Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinden ibaret ilâhî hakikatlerin zuhuru için bir mazhar sayıldığı, hayır-şer bağlamında hayrın mutlak, şerrin nisbî olduğu hükmü sık sık vurgulanır (IV, beyit 65-69). Sosyal düzlemde Moğol saldırılarıyla karşı karşıya kalan insanın, şer olan nefsini tezkiye edip hayır olan ruhuyla irtibat kurduktan sonra olayların mahiyetinin farkında olacağı belirtilir.

Sûret-mâna ilkesi uyarınca sûret sûfîlerinin zâhirî alâmeti olan abâyı giymediğini söyleyen Mevlânâ (Dîvân-ı Kebîr, VII, 601) sûret sûfîlerini ve kendisini sûfî gösteren riya ehlini şiddetle kınar. Sûfîlerin çok azının doğru yolda bulunduğunu, geri kalanın tamah ehlinden olduğunu açıkça söyleyerek (Mes̱nevî, II, beyit 532-534)

melâmetî neşveye sahip bulunduğunu ifade eder.

Üslûp ve Şekil Özellikleri. Mes̱nevî'nin muhtevası bir bütünün küçük birer parçası olan temsilî hikâyeler vasıtasıyla muhataba aktarılır. Hikâyeler

insana içinde yaşadığı mânevî gerçekliği kavrama konusunda yol gösterir. Vâkıaya uygunluk, olması gerekeni işaret (irşad) ve itibarîlik Mes̱nevî hikâyelerinin üç temel özelliğidir. İlk hikâyenin başında, “Ey dostlar, bu hikâyeyi dinleyin; gerçekte bizim halimizi anlatır bu” denilerek hikâyelerin temsil olmakla birlikte ferdî ve içtimaî vâkıaya uygun olduğuna dikkat çekilmiştir. İkinci özellik olan, olması gerekeni işaret ise hikâye örgüsü silsilesinin kesintiye uğratılarak misalden hakikate geçilmesi suretiyle gerçekleştirilir. Bununla irşad konusunun açık biçimde anlatılması amaçlanır. Meselâ değer probleminin ele alındığı “Yahudi padişah-hıristiyan vezir hikâyesi”nden önce sûret-mâna konusunu içeren hakikatin kendisiyle görünüşü arasındaki farkın pekiştirilmesine dair “Şeyh-Şaşı Öğrenci” adlı kısa hikâye anlatılır (I, beyit 326-335). Bu hikâyenin anlatılma sebebi, bir sonraki hikâyede ele alınacak hayır-şer probleminin çözümlenmesine dayanak teşkil etmesidir. Bu açıdan Mes̱nevî’de bir önceki hikâye sonrakinin kurucu unsurudur. Ardından ikinci başlık olan “Vezirin Padişaha Hile Öğretmesi” gelir ve hikâye devam eder. Hikâye kesintiye uğratılır ve verilmek istenen mesaj, “Dinin kokusu çıkmaz, misk ve öd ağacı değildir. Yüz tane kılıf içinde gizli sırdır. Dışı sana mâlûm ama içi aksine” beyitleriyle ortaya konur (I, beyit 340-341). Hikâyelerdeki süreklilik araya giren bu türden mesajlarla sağlanır (Hamid Dabashi, s. 112-135).

Mes̱nevî’de tasavvufî mânaların ele alınışı hikâyenin şeklini de belirler. Hikâyede konu başka bir hikâye anlatmayı gerektiriyorsa anlatılmakta olan hikâye terkedilip yeni hikâyeye geçilir. Böylece tahkiye sarmal bir şekilde devam eder. Dolayısıyla hikâye şeklinden hareket ederek Mes̱nevî metnini edebî çözümlemeye tâbi tutmak sûretin görülüp mânanın ihmal edilmesine sebebiyet verebilir. Mâna ise hikâyelerde çeşitli teorik problemlerin açıklanmasıyla zuhur eder. Hikâyelerin üçüncü özelliği anlam açısından itibarî olmalarıdır. Eserde, “Mânayı şiire sığdırmaya çalışmak hapsolmakla müsavi. Şiirde mâna sapan gibi ... istenen yere gitmesine imkân yok” beytiyle (I, beyit 1528) hikâyelerde söylenenle yetinilmemesi gerektiğine dikkat çekilmiş, okuyucunun hikâye veya beyitler arasında irtibat kurarak hakikati bulması istenmiştir. Eserde dilin ilâhî hakikatleri anlatmadaki acziyeti ve tahkiyenin gereği olarak mecazi bir dil kullanılır. Meselâ taklidî bilgi seviyesini aşıp hakikate ermemiş şeyh “köylü” (III, beyit 522), “padişah” istiaresi de genel olarak Tanrı anlamında kullanılmıştır. Bununla

birlikte muhatabın kavrayış seviyesi dikkate alınıp somut örneklere başvurulmuş ve açık hitap tarzı benimsenmiştir.

Eserdeki bazı hikâyeler XIII. yüzyıl kültürünü yansıtan mizahî veya hezeliyyât türünden anlatımlardır. Meselâ böyle bir hikâye olan kabak hikâyesinde (V, beyit 1333-1429) şehvete düşkünlük ve taklidî bilginin zararları ele alınır. Muhatabın hikâyenin şekline takılıp kalması, mâna seviyesini yakalayamaması veya metne bütün olarak bakamaması yüzünden amaç göz ardı edilebilir. Mevlânâ bu durumu, “Mes̱nevî’miz Kur’an gibidir; bazısına doğru yolu gösterir, bazısını da sapıklığa götürür. Benim şiirim şiir değildir, iklimdir. Benim mizahlarım mizah değildir, tâlimdir” beytiyle ifade etmiştir. Mes̱nevî’deki hikâyelerin kaynağı başta Kur’an kıssaları olmak üzere tasavvufî menkıbeler ve geniş bir tarihî rivayet kültürüdür. Hikâyeler XIII. yüzyılın örf ve âdetleriyle ilgili birçok unsuru da barındırır. Bu bakımdan eser sosyal tarih çalışmalarına da kaynaklık etmiştir.

Nüshaları ve Neşirleri. Dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan Mes̱nevî’nin (Önder v.dğr., II, 1-91) Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi’ndeki (nr. 51) Veledî yazması en eski Mes̱nevî nüshası kabul edilir. Sultan Veled’in dervişlerinden Muhammed b. Abdullah el-Konevî tarafından Hüsâmeddin Çelebi ile Sultan Veled’in nezareti altında Mevlânâ’ya okunup düzeltilen aslî nüshanın müsveddelerinden istinsah edilen bu nüsha Mevlânâ’nın vefatından beş yıl sonra tamamlanmıştır. Kültür Bakanlığı bu nüshanın iki farklı boyutta (49 × 32 ve 32 × 33 cm.) tıpkıbasımını yaptırmıştır (Ankara 1993). Mes̱nevî neşirlerinde genellikle Veledî nüshası esas alınmıştır. Mes̱nevî’nin Konya’da bulunan nüshalarıyla İran ve Hindistan kütüphanelerindeki nüshaları arasında büyük farklılıklar vardır. Abdüllatîf b. Abdullah, bu farklılıkları tesbit etmek amacıyla 1032’de (1623) seksen kadar nüshayı karşılaştırarak Nüsḫa-i Nâsiḫa-i Mes̱neviyyât-i Saḳīme adlı bir eser hazırlamıştır.

Eserin eski nüshalardaki vezin aksaklıkları geç dönem yazmalarında görülmemektedir. Bu durum, vezin aksaklıklarının müstensihler tarafından zaman içerisinde giderildiğini göstermektedir. Öte yandan Mevlânâ’nın kısaca anlattığı hikâyelerin bazı ilâvelerle uzatılması nüshalardaki beyit sayısını etkilemiştir. Mes̱nevî nüshalarındaki beyit sayısı 25.585 ile 26.660

arasında değişmektedir. Hindistan bölgesindeki yazmalarda sayı 32.000 beyte kadar çıkar (Lewis, s. 304-307). Veledî nüshası 25.668, Nicholson neşri 25.650 beyti ihtiva eder (I. cilt 4003 beyit; II. cilt 3810 beyit; III. cilt 4810 beyit; IV. cilt 3855 beyit; V. cilt 4238 beyit; VI. cilt 4916 beyit). Mes̱nevî şârihleri beyitlerdeki her bir kelimeye, hatta harfe dayanarak tasavvufî anlamı tesbit etme gayretinde olduklarından nüshalardaki farklılıklar muhtelif te'villere ve mânaların keşfine imkân sağlamıştır. Osmanlı şârihlerinin çoğu, İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Mes̱nevî nüshalarını karşılaştırarak oluşturduğu ve eserin şerhinde kullandığı metni güvenilir kabul etmiştir. Mevlânâ'ya aidiyeti tartışmalı olup ilk defa Ankaravî tarafından şerhedilen VII. cilde şârihler genellikle Mevlânâ'ya ait olmadığı gerekçesiyle itibar etmemiştir.

Mes̱nevî ilk olarak 1221'de (1806) İsmâil Ankaravî'nin Mecmûatü'l-letâif adlı şerhiyle birlikte Kahire'de basılmıştır. Bu baskıda VII. cildin şerhi yer almamaktadır. Eserin Mısır (Bulak 1241), İran (Tebriz 1264) ve Hindistan'da (Bombay 1266-1267) yapılan baskılarının ardından XIX. yüzyılda yirmiyi aşkın baskısı gerçekleştirilmiştir. Bunların bazıları çeşitli şerhleri de içermektedir. VII. cilt, ilk defa İsmâil Ferruh Efendi'nin 1234'te (1819) yaptığı tercümesiyle birlikte Nahîfî tercümesinin sonunda yayımlanmıştır (Bulak 1268). Bu cilt daha sonra Mirza Muhammed Şîrâzî tarafından Defteri Heftum-i Mes̱nevî-i Maʿnevî adıyla neşredilmiş (Bombay 1310/1892), diğer bir neşri de 2001 yılında Tahran'da gerçekleştirilmiştir.

Eserin ilk tenkitli neşrini Reynold Alleyne Nicholson yapmıştır. Mes̱nevî'yi İngilizce'ye çevirip şerheden Nicholson, çeşitli Mes̱nevî nüshalarına ve eserin ilk basımlarına dayanarak I ve II. ciltleri yayımlamış, Hellmut Ritter'in uyarısıyla diğer ciltlerde Veledî nüshayı esas alıp neşri tamamlamıştır (I-VII, London 1925-1940). Çalışmanın I. cildi Mes̱nevî'nin ilk iki cildinin metnini (1925), II. cildi bu iki cildin tercümesini (1926), III. cildi III ve IV. ciltlerinin metnini (1929), IV. cildi bu ciltlerin tercümesini (1930), V. cildi V ve VI. ciltlerin metnini (1933), VI. cildi bu ciltlerin tercümesini (1934), VII. cildi ilk iki cildin (1937), VIII. cildi III-VI. ciltlerin (1940) şerhini ihtiva etmektedir. Mes̱nevî'nin modern dönemde yapılan neşir, tercüme ve şerhlerinde Nicholson metni esas alınmıştır. Nicholson metnini eksik bulan Muhammed İsti'lâmî en eski dört nüshayı

esas alarak Mes̱nevî'yi yeniden yayımlamıştır (I-VI, Tahran 1987). Veledî nüshasına dayanan Tevfîk Subhânî (Tahran 1373/1994) ve Abdülkerîm Sürûş neşirleri de (Tahran 1375/1996, 1376/1997) diğer yaygın Mes̱nevî neşirleridir.

Muhammed Cevâd-ı Şerîat'ın Keşfü'l-ebyât-ı Mes̱nevî'si (İsfahan 1363) Nicholson neşrindeki beyitlerin alfabetik fihristini, Muhammed Takī-i Ca'ferî'nin Ez-Deryâ be-Deryâ adlı kapsamlı çalışması (I-IV, Tahran 1364-1365) beyit ve kelimelerin indeksini içerir. Mes̱nevî üzerine yapılmış sözlük türü diğer çalışmalar şunlardır: Bedîüzzaman Fürûzanfer, Eḥâdîs̱-i Mes̱nevî (Tahran 1955), Meʾâḫiẕ-i Ḳıṣaṣ ve Tems̱îlât-ı Mes̱nevî (Tahran 1333); Ali Rızâ Mansûr Müeyyed, İrşâdü'l-Mes̱el der Mes̱nevî (Tahran 1986); Mahdût Pürhâlegî, Ferhengi Ḳıṣṣahâ-yı Peyamberânî (Meşhed 1992).

Anadolu Sahası. Tercümeler. Gülşehrî, Anadolu sahasında Mes̱nevî'nin ilk Türkçe mütercimi kabul edilir. Gülşehrî, Feleknâme ve Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ında Mes̱nevî'deki "Mumla Pervâne", "Tavukla Kaz Palazları" hikâyelerini tercüme ederek kullanmış, XV. yüzyılda Dede Ömer Rûşenî Neynâme adlı mesnevisinde eserin ilk on sekiz beytini nazmen tercüme edip kısmen şerhetmiştir. Dede Ömer'in Çobannâme'si Mes̱nevî'deki "Mûsâ-Çoban" hikâyesinin serbest bir çevirisidir. İbrâhim Tennûrî, Gülzâr-ı Ma'nevî'sinin "Ney ve Çeng" bölümlerinde Mes̱nevî'nin ilk on sekiz beytini yeniden uyarlayarak tercüme etmiştir. XVII. yüzyılda Halvetî şeyhlerinden Mehmed Nazmi Efendi Mes̱nevî'nin I. cildini Sırr-ı Ma'nevî ismiyle nazmen Türkçe'ye çevirmiştir. Bu açıdan ilk olma özelliğine sahip eserin bilinen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 693).

Mes̱nevî'nin ilk tam Türkçe manzum tercümesi XVIII. yüzyılda Süleyman Nahîfî tarafından yapılmıştır. Âmil Çelebioğlu bu çeviriyi sadeleştirerek metni ve Mes̱nevî'nin Bulak baskısının tıpkıbasımıyla birlikte yayımlamıştır (İstanbul 1967-1972). Mehmed Şâkir Efendi, 1251'de (1835) Mes̱nevî'yi VII. cildiyle beraber Mesnevî-i Şerîf Ma'a Terceme-i Manzûme-i Türkî adıyla tercüme etmiş ve II. Mahmud'a sunmuştur. Süleyman Hayri Bey, Yenişehirli Avni Bey, İbnü's-Seyyid Gālib, Kara Şemsi Dede, Fazlullah Rahîmî ve Yenişehirli Hasan Nazif Dede XIX. yüzyıl sonunda Mes̱nevî'yi kısmen tercüme eden müelliflerdendir (Önder v.dğr., I, 3-9; II, 94-200).

Feyzullah Sacit Ülkü’nün hece vezniyle yaptığı manzum tercüme Mes̱nevî’nin I. cildini kapsar (İstanbul 1945). M. Hulusi Koner, eserden yaptığı seçmeleri Mesnevî’nin Özü adıyla Türkçe’ye çevirerek açıklamıştır (Konya 1961). Bu eser Mes̱nevî’deki konuların vahdeti vücûd perspektifinde tahlili açısından önemlidir. M. Faruk Gürtunca, İbrahim Hakkı Konyalı ile birlikte hazırladığı Mesnevî Mecmuası’nda Mes̱nevî’nin I. cildinin ilk 213 beytini nazmen tercüme etmiş, Konyalı çeşitli şerhlerden faydalanarak açıklamalar yapmıştır (İstanbul 1963). Abdullah Öztemiz Hacıtahiroğlu’nun Mesnevî: Kendi Vezniyle Manzum Tercüme adlı eseri (İstanbul 1972) Mes̱nevî’nin I. cildinin 2108 beytinin tercümesi olup oldukça başarılı bir çalışmadır. Bunun dışında Eyüp Necati Perhiz, Feyzi Halıcı, Veysel Öksüz, Rüştü Şardağ, A. Yağmur Tunalı, O. Mevlevi, Mehmet Önder gibi şahısların kısmî Mes̱nevî çevirileri bulunmaktadır. Hasan Âli Yücel’in Mes̱nevî’yi manzum olarak tercümeye başladığı, ancak tamamlayamadığı kaydedilmektedir.

Günümüzde en yaygın kullanılan Mes̱nevî tercümesi Veled Çelebi İzbudak’ın Veledî nüshasına dayanan çevirisidir. Abdülbaki Gölpınarlı’nın gözden geçirip açıklamalar eklediği eser Maarif Vekâleti’nce basılmıştır (I-VI, İstanbul 1942-1946). Şefik Can’ın Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi’nde (I-II, İstanbul 1997) iç içe geçen hikâyeler tasnif edilip kısaltılarak çevrilmiştir. Şefik Can’ın Cevâhir-i Mesneviyye: Mesnevî’den Seçmeler adlı bir antolojisi de bulunmaktadır (I-II, İstanbul 2001).

Şerhler. Anadolu sahasında ilk Mes̱nevî şerhleri XV. yüzyılda yapılmıştır.

Mevlevî İbrâhim Bey on yedi Mes̱nevî hikâyesini nazmen şerhetmiştir (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 250, vr. 22a-107b). Mes̱nevî’nin ilk mütercim ve şârihlerinden biri de Şeyh Muînüddin b. Mustafa’dır. Eserin I. cildini içeren 14.404 beyitlik manzum tercüme-şerh 840’ta (1436-37) tamamlanmış ve II. Murad’a sunulmuştur. Ma‘nevî-i Murâdiyye adı verilen bu iki ciltlik eserde Mes̱nevî’nin I. cildi aynı vezinde şerhedilmiştir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1664-1665). Kemal Yavuz, eserin 755 beytinin tercümesini ve şerhini oluşturan yaklaşık 3000 beytini yayımlamıştır (Mesnevî-i Murâdiye,

Ankara 1982). Şâhidî İbrâhim Dede, Farsça Gülşen-i Tevḥîd'inde Meṡnevî'nin (İstanbul 1298) her cildinden seçtiği toplam 600 beyti beşer beyitle manzum olarak açıklamıştır. Bu eser Midhat Baharî Beytur tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1967).

Anadolu sahasında Meṡnevî'nin ilk tam şerhi XVI. yüzyılda Gelibolulu Sürûrî Muslihuddin Mustafa Efendi tarafından Farsça olarak yapılmıştır (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 686). Beyitlerin gramer tahlilleri ve hikâyelerin açıklanmasıyla sınırlı kalan eser tasavvufî açıdan zayıftır. Sûdî Bosnevî'nin Meṡnevî üzerine Türkçe şerhi ve Risâle-i Müşkilât-ı ve Istılâhât-ı Mesnevî adlı eserleri vardır. Mustafa Şem'î Efendi'nin 995-1001 (1587-1592) yılları arasında telif ettiği tam Türkçe şerh bu iki şerhten daha fazla tanınmıştır (müellif nüshası I. cilt, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3393; II. cilt, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1721; III. cilt, Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 272; IV. cilt, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 204; V. cilt, Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevî, nr. 204; VI. cilt, Süleymaniye Ktp., M. Ârif - M. Murad, nr. 38).

Türkçe şerhler arasında en muteber kabul edileni İsmâil Rusûhî Ankaravî'nin Mecmûatü'l-letâif adlı şerhidir. Mukaddimede zikrettiği, temel İslâmî ilimlere dair kırkı aşkın kaynağa dayanarak eseri tasavvufî açıdan şerheden Ankaravî'nin en fazla yararlandığı kaynaklardan biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sidir. Kahire (1221, 1241, 1251) ve İstanbul'da (1257, 1289) basılan eser, Şam Mevlevîleri'nin talebi üzerine Çengî Yûsuf Dede tarafından Menhecü'l-ḳavî li-ṭullâbi'l-Meṡnevî adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Kahire 1289).

Abdülmecid Sivâsî, Meṡnevî'nin ilk cildinden 1328 beyti Şerhu Cezîreti'lMesnevî adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Antalya [Tekelioğlu], nr. 391). Kādirî-Eşrefî Pîr Muhammed Mevlevî'nin Ḫazînetü'l-ebrâr adlı eseri ilk dört cildin şerhini içerir (III. cildin şerhi Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 179; IV. cildin şerhi TSMK, Revan Köşkü, nr. 440). Sarı Abdullah Efendi'nin Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî'si I. cildin şerhidir (I-V, İstanbul 1287-1288). İsmâil Hakkı Bursevî'nin I. cildin ilk 738 beytini kapsayan Rûhu'lMesnevî adlı oldukça geniş Türkçe şerhi Meṡnevî'nin Ekberî-Konevî perspektifinden yorumunun önemli bir örneğidir (I-II, İstanbul 1287). Bursevî, 1116'da (1704) tamamladığı

eserinin sonunda 738 beytin şerhedilmesinin Mes̱nevî'deki mânanın anlaşılması için yeterli olacağını söyler. Nakşibendî şeyhi Mehmed Murad Efendi'nin Hulâsatü'r-rûh adlı şerhi Mes̱nevî'nin tamamını içermektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 6309-6314).

Son dönemdeki meşhur Türkçe şerhlerden Âbidin Paşa şerhi Mes̱nevî'nin I. cildini ihtiva eder ve daha çok Ankaravî, Sarı Abdullah Efendi ve Bursevî şerhlerine dayanır (I-VI, İstanbul 1303-1326). Ahmet Avni Konuk'un 1937 yılında tamamladığı şerhi tam şerh olup otuz dört defterden meydana gelmektedir (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4740). Birçok beyti Fîhi Mâ Fîh ile açıklayan Konuk genellikle Fuṣûṣü'l-ḥikem ve el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'den faydalanmıştır. Kenan Rifâî'nin Mes̱nevî'nin I. cildi üzerine yaptığı şerh ilk defa şârihin oğlu Kâzım Büyükaksoy tarafından Mesnevî Hâtıraları adıyla (İstanbul 1968), ardından Kenan Rifâî'nin talebelerinden bir grup tarafından eserin müsveddeleri yeniden gözden geçirilerek Şerhli Mesnevî-i Şerîf ismiyle (Ankara 1973; İstanbul 2000) yayımlanmıştır. Hocası Mehmed Esad Efendi'nin ölümüyle yerine geçtiği Fâtih Camii'ndeki Mes̱nevî kürsüsünde Ankaravî şerhine dayanarak Mes̱nevî takrirlerine başlayan Tâhirülmevlevî'nin (Tâhir Olgun) Şerh-i Mesnevî'sinin aslı bu takrirlere dayanır. Şârih ilk dört cilt ile V. ciltten 1000 beyit kadarını şerhedebilmiş, vefatı üzerine V. cildin geri kalan kısmıyla VI. cildin şerhi öğrencisi Şefik Can tarafından yapılmıştır. On sekiz cilt halinde basılan eserin (İstanbul 2001) on dört cildi Tâhirülmevlevî'ye, son dört cildi Şefik Can'a aittir. İlk on cilt Tâhirülmevlevî hayattayken basılmış, XI-XIV. ciltler Şefik Can tarafından derlemiştir. Kendinden önceki Mes̱nevî şerhlerini çeşitli açılardan eleştiren Abdülbaki Gölpınarlı'nın şerhi geleneğin son halkası olup hikâyelerin kaynakları ve beyitler arası ilişki açısından faydalıdır (I-VI, İstanbul 1973).

Mes̱nevî'deki dil ve mâna açısından anlaşılması zor beyitlere dair şerhler yanında eserden yapılan çeşitli derlemeler üzerine de şerhler yazılmıştır. Yûsuf Sîneçâk'in Cezîre-i Mes̱nevî'si ve şerhleriyle İsmâil Ankaravî'nin Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî ve Câmiu'l-âyât'ı bunlar arasında sayılabilir.

Sürûrî ve Şem'î şerhleri gibi Osmanlı Mes̱nevî şerhlerinin bazıları lafzî yorum düzeyini geçemediği halde İsmâil Ankaravî şerhiyle birlikte tasavvufî düşünceye ait literatür ve İslâmî ilimlere ait kaynaklar metin

yorumunda kullanılmaya başlanmıştır. Bu açıdan Osmanlı Meṡnevî şerhi geleneği Ankaravî öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayrılabilir. Ankaravî'nin şerhi İran'da ve Batı dünyasında da etkili olmuştur.

Abdülbaki Gölpınarlı, Ahmet Ateş ve Bedîüzzaman Fürûzanfer gibi araştırmacıların Osmanlı Meṡnevî şerh geleneğini vahdeti vücûd çizgisinde bir şerh faaliyeti

olarak görmeleri, şârihleri kendi düşüncelerini Meṡnevî'ye mal edenler şeklinde tanıtıp özellikle Ankaravî ve sonrası şerhleri bu açıdan eleştiriye tâbi tutmaları, tasavvufî düşüncenin kaynağını ve Osmanlı tasavvuf düşüncesinin seyrini göz ardı etmelerinden kaynaklanmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Mevlânâ arasında meşrep ve üslûp açısından farklar bulunmakla birlikte tasavvufî düşüncenin asıl konusu olan varlık anlayışında müşterektirler. Nitekim bazılarınca Meṡnevî Farsça Fütüḥât olarak nitelenmiştir. İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin özeti sayılan Fuṣûṣü'l-ḥikem, vahdeti vücûd anlayışını entelektüel seviyede incelerken Meṡnevî bu anlayışı hissî seviyeye indirip hikâye örgüsüyle her kesimden muhatabın zihnine yaklaştırıp ele alır. Çoğu aynı zamanda Fuṣûṣ şârihi olan Meṡnevî şârihleri, eserlerinde Mevlânâ'nın mecaza dayalı düşünce dünyasını yorumlarken Ekberî-Konevî metinlerinden faydalandıkları gibi diğer şerh geleneklerini de dikkate almışlardır.

Mesnevî Lugatları. Meṡnevî'deki anlaşılması zor kelimeler ve tasavvuf kavramları için sözlükler hazırlanmıştır. Anadolu'daki ilk Meṡnevî lugatı Abdülmecid Sivâsî tarafından yazılmıştır. Meyâdînü'l-fursân adlı kitap 1070 fiilin mânasını ve Farsça gramer bilgilerini içerir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 3935/1). Abdüllatîf b. Abdullah el-Gucerâtî'nin 1031'de (1622) kaleme aldığı, Meṡnevî'de geçen 3325 kelimenin anlamını ve 300 kadarının tasavvuf terimi açısından açıklamasını içeren Leṭâʾifü'l-luġāt'ı en önemli Meṡnevî sözlüklerinden biridir (Leknev 1292/1875). 1113'te (1701-1702) Şâbanzâde Mehmed Muhteşem b. Hürrem'in telif ettiği Muzhirü'l-işkâl'de 2000'e yakın Arapça-Farsça kelime Türkçe olarak açıklanmış, menkıbe ve hikmetli sözlere yer verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2690). Diğerlerine oranla daha kapsamlı bir sözlük Sâdık Gevherîn'in Ferhengi Luġāt ve Taʿbîrât-ı Meṡnevî'sidir (I-IV, Tahran 1958-1975).

Mesnevîhanlık ve Dârülmesnevî. Meṡnevî'yi okuyan, nâdiren tegannî eden ve şerh mahiyetinde birtakım açıklamalarda bulunanlara "mesnevîhan" denilmiştir. Mevlânâ'nın halifesi Hüsâmeddin Çelebi'nin Mevlânâ'dan sonra Meṡnevî'yi sâlikleri irşad edecek kitap olarak belirlemesi onu ilk mesnevîhan ve mesnevîhanlık müessesesinin bânisi yapmıştır. Hüsâmeddin Çelebi özel olarak Sirâceddin Mesnevîhan gibi bazı mesnevîhanlar da yetiştirmiştir. Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi, zamanının çoğunu tarikatı yaymak amacıyla seyahatlerde geçirdiği için Konya Âsitânesi'nde Meṡnevî takrirleri için Sirâceddin Mesnevîhan'ı veya Menâḳıbü'l-ʿârifîn'i Türkçe'ye çeviren Mahmud Dede'yi vekil tayin etmiştir. Daha sonraki dönemlerde Konya çelebileri, halife olmayan bazı kimselere Meṡnevî okutmak üzere beyaz destar sarmaya izin verip mesnevîhanlık icâzetnâmeleri göndermişlerdir. Tarikat geleneğinde mesnevîhanlık için icâzetnâme almak şart olsa da icâzet için Meṡnevî'yi bir mesnevîhandan okumak zorunlu değildir. İbrâhim Şâhidî'nin Tuḥfe'sini okuyup Meṡnevî dilini anlayacak kadar Farsça'ya vâkıf olan kimse bir mesnevîhanın kendisine verdiği icâzetle mesnevîhanlık yapabilir (Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 150-151). Osmanlı mesnevîhanlık icâzetnâmeleri Ankaravî şerhinin tahkikine uyulması şartıyla verilmiştir. XIX. yüzyılın sonlarından itibaren mesnevîhanlık camilere taşınınca Meṡnevî dersleri halka yönelik vaazlar halini almıştır. Nitekim Fâtih Camii'nde Mehmed Esad Dede'den sonra Karahisarlı Ahmed Efendi, onun ölümünün ardından Tâhirülmevlevî haftada bir gün Meṡnevî okutmuştur.

XIX. yüzyılda Mevlevîler'in yanı sıra İstanbul'da yaşayan önemli Nakşî şeyhlerinin aynı zamanda mesnevîhan oldukları görülmektedir. Mevlevî-Nakşî kaynaşmasıyla birlikte Nakşîler'den "mesnevîhân-ı şehîr" lakabıyla ün kazanan Hoca Hüsâmeddin Efendi, Hoca Neş'et, dârülmesnevînin kurucusu Mehmed Murad Efendi, Nakşibendî şeyhi olmalarına rağmen Meṡnevî okutmuşlar ve destarlı Mevlevî sikkesi giymişlerdir.

Mesnevîhanlığın icra edildiği yerler başta Mevlevî tekkeleri olmak üzere selâtin camileri, dârülmesnevîler ve padişah sarayıdır. Meṡnevî okutulması için vakfiyeler düzenlenmiştir. Damad İbrâhim Paşa, yaptırdığı medresede tasavvuf ilminin ve Meṡnevî'nin okunmasını da vakıf şartları arasında zikretmiş, bu şekilde Meṡnevî tekke ve camilerden sonra medreseye de

girmiştir (Türkiye Maarif Tarihi, I, 156).

XIX. yüzyılda Mevlevî olmayanlar için “dârülmesnevî” (mesnevîhâne) adıyla Mes̱nevî okutmaya yönelik müesseseler açılmış, mevlevîhânelere gelemeyenler bu kurumlarda Mes̱nevî kültüründen istifade etmişlerdir. Fatih Çarşamba’da bir Nakşî tekkesi olan Murad Molla Dergâhı civarında Nakşibendî şeyhi Mehmed Murad Efendi tarafından kurulan dârülmesnevînin açılışında devrin padişahı Sultan Abdülmecid de bulunmuştur (bk. MESNEVÎHÂNE TEKKESİ).

İran ve Hint Alt Kıtasında Mesnevî. Hint kıtasında yapılan ilk Mes̱nevî şerhi olarak bazı yazarlarca Ahmed-i Rûmî’nin 725’te (1325) tamamladığı Deḳāʾiḳu’l-ḥaḳāʾiḳ ve reḳāʾiḳu’ṭ-ṭarâʾiḳ adlı Farsça kitabı (Tahran 1354 hş.) kabul edilir. Eser seksen fasla ayrılmış olup her fasıl bir âyet veya hadisle başlamaktadır. Daha sonra konuyla ilgili destanlara yer verilir ve her konu Mes̱nevî’den beyitlerle desteklenir. Kitap, Mevlânâ’nın tasavvufî düşüncesini içermesi ve beyitlerdeki naslara telmih bakımından sistematik bir hüviyete sahiptir. XV. yüzyıla kadar İran sahasında Mes̱nevî üzerine şerh çalışmaları nâdirdir. Fars edebiyatında Abdurrahman-ı Câmî, Ya‘kūb-ı Çerhî ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifî Mes̱nevî’nin ilk şârihleridir. Molla Câmî’nin Mes̱nevî’nin ilk iki beytine yazdığı şerh Fars ve Hint şârihleri üzerinde etkili olmuştur. Eser, Hoca Süleyman Neş’et tarafından bazı menkıbe ve tasavvufî açıklamalarla birlikte Tercüme-i Dü Beyt-i Mesnevî adıyla Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1273). Şerhinin başında hazerât-ı hamse bilinmeden Mes̱nevî’nin anahtarı olan bu beyitlerin anlaşılamayacağını söyleyen Câmî, Mevlânâ’yı Muhyiddin İbnü’l-Arabî ile aynı tasavvufî düşünce geleneği içerisinde değerlendirmiştir.

İran kültür muhitinde ilk kapsamlı Mes̱nevî şerhi Kübreviyye tarikatı mensuplarından Kemâleddîn-i Hârizmî’ye (ö. 840/1436) aittir. Müellifin mensur Cevâhirü’l-esrâr ve zevâhirü’l-envâr ile manzum Künûzü’l-ḥaḳāʾiḳ fî rumûzi’d-deḳāʾiḳ adlı Farsça şerhleri bulunmaktadır. Cevâhir III. ciltteki “Merg-i Bilâl” kıssasında sona erer (İsfahan 1360 hş.). Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Lübb-i Lübâb-i Mes̱nevî adlı bir eseriyle (Tahran 1362) Cevâhirü’l-esrâr ve Zevâhirü’l-envâr adlı iki Mes̱nevî antolojisi bulunmaktadır. Hüseyin Baykara’ya takdim edilen Lübb-i Lübâb’da Mes̱nevî, konularına göre üç kısımda (şeriat, tarikat ve hakikat)

sistemleştirilip bunlarla ilgili beyitler derlenmiştir.

Hintli Muhammed Rezavî'nin Mükâşefât-ı Rezavî adlı Farsça şerhi Mes̱nevî'deki anlaşılması zor beyitlerin açıklamasından ibarettir (Leknev 1294/1877). Şah Velî Muhammed Ekberâbâdî'nin 1140-1151 (1727-1738) yılları arasında yazdığı şerh Şerḥ-i Mes̱nevî (Leknev 1312/1894)

ve Maẖzenü'l-esrâr (Leknev 1899) adlarıyla basılmıştır. Abdülali Muhammed Leknevî'nin Molla Câmî'nin şerh anlayışını devam ettiren Baḥrü'l-ʿulûm'u Farsça tam şerhtir (Leknev 1290/1873; Bombay 1294/1877). Hintli Hâce Eyyûb Pârsâ'nın 1120'de (1708) yazdığı Esrârü'l-ġuyûb Mes̱nevî'nin anlaşılması zor beyitlerine dairdir. Şah Mîr Muhammed Nûrullah Ahrârî Ekberâbâdî, Muhammed Sâlih Kazvînî Ruganî, Muhammed b. Nizâmeddin Muhammed Rahmetullah ve Kadı Telemmuz Hüseyin Hindistan'da yetişen önemli Mes̱nevî şârihleridir.

XIX. yüzyıl İran düşünürlerinden Hakîm Molla Hâdî-i Sebzevârî'nin Şerḥ-i Mes̱nevî adlı eseri (Tahran 1285 hş. / 1868, 1374 hş. [nşr. Mustafa Burûcirdî]), Mes̱nevî'nin ilk iki cildindeki anlaşılması güç bazı beyitlerin açıklamasını içerir. Özellikle Hikmeti İlâhî ve İrfan ekolünün felsefî anlayışının hâkim olduğu eser İran coğrafyasında en fazla tutulan şerhlerdendir. Kerîm Zamânî'nin Şerḥ-i Câmî-i Mes̱nevî-i Maʿnevî'si Mes̱nevî'nin ilk dört cildini ihtiva eder (I-III, Tahran 1372-1374/1993-1995). Mevlânâ ve Mes̱nevî üzerine çalışmalarıyla tanınan Bedîüzzaman Fürûzanfer'in şerhi ilk cildin 3012 beytini açıklar (I-II, Tahran 1349). Şeyh Muhammed Takī-i Ca'ferî'nin Tefsîr ü Naḳd u Taḥlîl-i Mes̱nevî adlı eseri oldukça kapsamlı bir şerhtir (I-XV, Tahran 1349-1354 hş. / 1970-1975). Mûsâ Nasrî'nin Nes̱r ü Şerḥ-i Mes̱nevî'si (I-VI, Tahran 1970) ve Seyyid Ca'fer Şehîdî'nin Şerḥ-i Mes̱nevî'si (I-IV, Tahran 1373/1994) diğer Mes̱nevî şerhleri arasında zikredilebilir. Muhammed İsti'lâmî, Mes̱nevî'nin tenkitli metnini yayımladıktan sonra bir de şerh kaleme almıştır (Tahran 1369/1990). Nicholson'un şerhi son olarak Hasan Lâhûtî tarafından Farsça'ya aktarılmıştır (Tahran 1995). İsmet Settârzâde ve Ekber Behrûz, Ankaravî şerhini Farsça'ya çevirmişlerdir. İran sahasında Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mûsâ Nasrî, Abdülhüseyin Zerrinkûb, Celâleddin Hümâî Mes̱nevî üzerine çalışmalarıyla ön plana çıkan isimlerdir. Mândânâ Sâdık Behzâd, İran sahası başta olmak üzere çeşitli dillerde yapılan Mes̱nevî

çalışmalarının bibliyografyasını Kitâbnâme-i Mevlevî adıyla hazırlamıştır (Tahran 1351 hş.).

Hint alt kıtasında Mes̱nevî Urduca'ya ilk defa Muhammed Yûsuf Ali Şah Çiştî Nizâmî Gülşenâbâdî tarafından çevrilmiş ve Pirâhen-i Yûsufî adıyla şerhedilmiştir (I-VI, Leknev 1889). Urduca ikinci şerh Abdülmecid Han Pilifitî'ye ait Bostân-ı Maʿrifet'tir (Leknev 1927). Mevlevî Fîrûzeddin'in de İlhâm-ı Manẓûm adıyla Urduca bir tam tercümesi vardır (Lahor 1348/1929).

Hindistan'da Mes̱nevî'nin modern dönemde etkilediği iki büyük şahsiyet Şiblî Nu'mânî ve Muhammed İkbal'dir. Nu'mânî Mes̱nevî'deki tekâmül fikriyle evrim teorisini karşılaştırmış, fizik ve biyoloji alanındaki bilimsel teorilerle Mevlânâ'nın görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Mes̱nevî'yi Kur'an'dan sonra en önemli ikinci kitap olarak niteleyen ve bütün müslüman aydınlar tarafından okunmasını tavsiye eden Muhammed İkbal, Bâl-i Cibrîl adlı eserini Mes̱nevî'nin vezniyle yazmış ve çalışmalarında Mes̱nevî beyitlerine dayanarak düşünceler geliştirmiştir. Günümüzde yayımlanan Urduca Mes̱nevî şerh ve derlemelerinden bazıları şunlardır: Feyz Ahmed Üveysî'nin Se-dâ-ye nâvî adlı II. cilt şerhi (I-II, Bahâvelpûr 1976-1979), Pakistanlı tıp doktoru Muhammed Nezîr Arşî'nin on yedi ciltlik Miftâḥu'l-ʿulûm adlı geniş kapsamlı şerhi (Lahore-Karaçi 1925, 1977), Mevlânâ Muhammed Abdüsselâm Han'ın Urduca Efkâr-ı Rûmî'si (New Delhi 1981). Bu eser Mes̱nevî'yi vahdeti vücûd anlayışına göre açıklayan önemli bir çalışmadır. Urduca son Mes̱nevî şerhlerinden biri Kadı Seccâd Hüseyin'e aittir (I-II, Mes̱nevî-yi Maʿnevî, Lahore 1974, 1978; Urdu dilindeki tercümeler için bk. Arberry, II, 301-304).

Batı Dünyasında Mesnevî. Mes̱nevî geleneği, Batı dünyasına öncelikle Osmanlı topraklarına gelip Mevlevî semâının etkisinde kalan seyyah ve diplomatlar vasıtasıyla taşınmış, daha sonra din adamları ve birinci kuşak Avrupalı şarkiyatçıların çalışmalarıyla geliştirilmiştir. Şarkiyatçılar ilk planda Mes̱nevî'yi Doğu şiirinin zirvesi kabul edip ona edebî bir metin olarak yaklaşmışlardır. Klasik Mes̱nevî şerh geleneğinin lafızanlam ilişkisine dayanan felsefî bakışın Batılılar'ın Mes̱nevî etütlerinde temel aldığı filolojik yaklaşım içinde kaybolduğu görülmektedir. Alman ekolünde esere hıristiyan ilâhiyatı açısından yaklaşılırsa da Mes̱nevî tasavvuf

kaynaklı bir metin olarak değerlendirilmemiştir. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar Batı'da yapılan Meṡnevî'ye dair çalışmalardaki hâkim eğilimin eseri pozitivizm ve bilimsel ilerlemecilik temelinde açıklamak olduğu görülmektedir. Meṡnevî, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yapılan çalışmalarda Batı'da yaygınlaşan çok kültürlü anlayış çerçevesinde İslâm kültürünü yansıtan en önemli eserlerden biri olarak görülmüş ve tasavvuf açısından temellendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu çalışmalar, yine de klasik Meṡnevî şerh geleneğindeki çok boyutlu anlayışı dikkate almaktan uzak kalmıştır. Halen Meṡnevî Batı toplumlarında üzerinde en çok çalışılan, en yaygın okunan Doğu eserlerinden biridir. Bununla birlikte Batılılar'ın Meṡnevî'yi teosofik bir eser olarak okuyucuya sunmaları bazı çarpık anlayışlara yol açabilmektedir.

Avrupa'da Meṡnevî'yi ilk tanıtanlardan biri Sir William Jones'tır (ö. 1794). Meṡnevî'nin ilk on sekiz beytini tercüme eden Jones'ın bu çalışması eserin bir Avrupa diline yapılan ilk çevirisi olarak görülebilir. Sir James William Redhouse, The Mesnevī of Mevlānā Jelālu'd-dīn Muhammed er-Rūmī adlı I. cilde ait manzum çevirisiyle (London 1881) İngilizce Meṡnevî literatürünün öncülerinden biri olmuştur. Ardından Charles Edward Wilson eserin II. cildinin kelime kelime tercüme ve şerhini yayımlamıştır (I-II, London 1910). Wilson'ın başlatıp Nicholson'ın sürdürdüğü Meṡnevî'nin Ankaravî bağlamında yorumu İngilizce Meṡnevî literatüründe önemli bir yere sahiptir. Edward Henry Whinfield'in 3500 beyti içeren Masnavi-i Maʿnavi adlı çevirisi (London 1887) çeşitli baskılarının ardından son olarak Rumi: The Mathnawi adıyla yayımlanmıştır (London 2002). İngilizce'de Meṡnevî'nin tam metin neşir, tercüme ve şerhi, hocası Edward Granville Brown'un teşvikiyle Reynold Alleyne Nicholson tarafından yapılmıştır. Ahmet Avni Konuk kendi şerhinin mukaddimesinde Nicholson'ın çalışmasını takdir etmiş, ancak Meṡnevî'yi salt bir şiir ve hikâye kitabı gibi görmesini eleştirmiştir. Konuk'un tenkitleri şarkiyatçılardan etkilenen ve Meṡnevî'yi bu şekilde algılayanlara da uzanmaktadır. Nicholson'dan sonra öğrencisi Arthur John Arberry, Meṡnevî'nin birçok hikâyesini Tales from the Masnavi (London 1961) ve More Tales from the Masnavi (London 1963) adıyla tercüme etmiştir. İngilizce'de son dönemde yapılan Meṡnevî çalışmalarında esere farklı yaklaşımlar görülür. Roy C. DeLamotte'nin Jalaluddin Rumî: Songbird of Sufism adlı eserinde Meṡnevî'deki lafız figürlerinin delâlet ettiği mistik tecrübenin ana karakteristikleri

incelenmiştir. Annemarie Schimmel'in The Triumphal Sun isimli çalışması (London 1978) özellikle Meṡnevî'deki imajlara fenomonolojik bir yaklaşım açısından değerlidir. William Chittick

The Sufi Path of Love adlı eserinde (New York 1983) Meṡnevî'yi varlık, bilgi ve sülûk halleri açısından incelemiştir. Eserin günümüzde Avrupa ve özellikle Amerika'da tanınmasında "new age" ya da "new spritiualism" akımına mensup Robert Bly, Coleman Barks, John Abel Moyne, Andrew Harwey ve Deepak Chopra gibi popüler mistik şairlerin Meṡnevî uyarlamalarının büyük etkisi vardır. Bu uyarlamalardan Kabir ve eşi Camille Helminski'lerin çalışmaları tasavvufî görüşlere daha sadıktır (Lewis, s. 578-612).

Meṡnevî'nin George Rosen tarafından yapılan ilk Almanca tercümesi I. ciltten 1371 beytin manzum çevirisini ihtiva etmektedir (Leipzig 1849). Eseri oğlu Friedrich Rosen, bir giriş ilâve ederek Mesnevi oder Dopelverse des Scheich Mevlâna Dschalâl ad DinRumi (München 1913) adıyla yayımlamıştır. Alman tarih felsefecisi Johann Gottfried Herder, Avrupa'da Hâfız ve Sa'dî çevirileriyle aralanan Doğu kapısının Joseph von Hammer-Purgstall'in Meṡnevî çalışmalarıyla ardına kadar açıldığını söyler. Annemarie Schimmel'e göre Batı dünyasına Meṡnevî'yi yüzeysel de olsa başta Hammer olmak üzere üç Avusturyalı (diğerleri Hussard, Rosenz Weig) ve iki Prusyalı (Tholuck ve George Rosen) tanıtmıştır. Hammer'in çevirileri XIX. yüzyıl Alman düşüncesi ve hıristiyan ilâhiyatında Doğu'nun varlık anlayışının kavranılmasında etkili olmuştur. Alman Protestan papazı Tholuck, Meṡnevî'yi panteistik teosofi düşüncesi içerisinde konumlandırmış ve Maniheist yaratılış teorisini yansıtan bir metin olarak değerlendirmiştir. Meṡnevî'yi Tholuck ve Hammer'in öğrencisi Friedrich Rückert'in çevirileri vasıtasıyla tanıyan Hegel, Felsefî Bilimler Ansiklopedisi'nin "Pantheism" maddesinde Rückert'in çevirisinden alıntılarda bulunmuştur. Almanca'da Meṡnevî çalışmaları Hellmut Ritter'in İstanbul'da keşfettiği Meṡnevî yazmalarını toplaması ve kısmî çevirileriyle devam etmiştir. XX. yüzyılın ikinci yarısında Martin Buber, W. von der Porten, Jan Rypka, Hanns Meinke, Cristoph Bürgel, Fritz Meier'in Meṡnevî üzerine incelemelerinin yanı sıra Almanca'da en önemli Meṡnevî çalışmaları Annemarie Schimmel tarafından yapılmıştır. Meṡnevî'nin Almanca'ya tam tercümesi Kaveh Dalir Azar'a aittir (I-II, Köln 1999; III-

IV, 2000; V-VI, 2001).

Fransızca'da Meṡnevî çalışmaları Avusturyalı diplomat Jacques van Wallenbourg (ö. 1806) ile başlar. Van Wallenbourg'un tercümesini İstanbul'da tamamladığı, ancak eserin 1799'da çıkan Pera yangınında kaybolduğu belirtilmektedir. Meṡnevî'den yapılan ilk Fransızca çeviri F. Baudry'in 1857'de yayımlanan MûsâÇoban hikâyesinin tercümesidir. Eva de Vitray-Meyerovitch ile İranlı Murtazâvî'nin ortak çalışmasının ürünü olan Fransızca ilk tam Meṡnevî tercümesi Masnavi as Mathnawi: la quête de l'absolu adıyla yayımlanmıştır (Monaco 1990). En son tercüme Christer Gabriel Oxenstierna'ya aittir (I-III, Kazı Publications 2002). Ahmet Kutsi Erguner ile Pierre Maniez'in hazırladığı Meṡnevî antolojisi Le Mesnevi: 150 contes soufis adlı kitap Fransızca'daki en son tercümelerden biridir.

Meṡnevî'nin hemen bütün dünya dillerinde tercüme veya antolojileri bulunmaktadır. İspanyolca'da Oscar Zorilla Antonia Lopez Ruiz ve Juon Vivanco, İtalyanca'da A. Bausani, Felemenkçe'de R. Van Brakell Buys, İsveççe'de Alex Eric Hermelin ve Ulla Olsson, Çek dilinde Jiri Becka ve Josef Hirsal, Rusça'da Naum Grebnev'in, Grekçe'de Gregoriou D. Ziaka, Japonca'da Toshihiko Izutsu ve İbrânîce'de Hanah Ginguld'un kısmî çevirileri bulunmaktadır (Lewis, s. 612-615).

Son devirde Saraybosna mesnevîhanlarından Mehmed Cemâleddin Çauşeviç, Muyaga Merhemiç ve Kādirî Şeyhi Hacı Feyzullah Hacıbayriç Meṡnevî'yi Boşnakça'ya çevirmişlerdir (Trako, s. 143-146; Muzbeğ, s. 169-173). Hacıbayriç, geleneksel Osmanlı Meṡnevî çalışmalarının Batı dünyasındaki son temsilcilerinden biri olup Meṡnevî'nin ilk iki cildini tercüme etmiştir (I-II, Sarajevo 1985-1987).

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Meṡnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1990, I-VI; a.e. (nşr. Muhammed İsti'lâmî), Tahran 1370-71/1990-91, neşredenin önsözü, I, 93-94; a.mlf., Mektûbât (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1963, tercüme

edenin girişi, s. I-XII; a.mlf., Dîvân-ı Kebîr (trc. Abdülbâkî Gölpınarlı), Ankara 1992; Sipehsâlâr, Mevlânâ ve Etrafındakiler (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1977, s. 22, 139-141; Ahmed Eflâkî, Âriflerin Menkıbeleri (trc. Tahsin Yazıcı), İstanbul 1995, II, 325-333; Muînüddin b. Mustafa, Mesnevî-i Murâdiyye (haz. Kemal Yavuz), Ankara 1982, hazırlayanın girişi, s. VII-XXIII; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Lübbü Lübâb-i Mes̱nevî (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1362, s. 5-15; Ankaravî, Mecmûatü'l-letâif ve matmûretü'l-maârif, İstanbul 1289, I-VII; a.e., VII, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1563, vr. 3a-15a; İsmâil Hakkı Bursevî, Şerh-i Mesnevî, İstanbul 1287, I, 2, 46; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (nşr. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 181-184, 188; Âbidin Paşa, Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf, İstanbul 1305, I, 3-8; Cevdet, Tezâkir, IV, 17; E. H. Whinfield, Masnavi-i Maʿnavi: The Spiritual Couplets of Maulana Jalaluddin Muhammad-i Rumi, London 1898, s. XXVII-XXXIX; R. Nicholson, Tales of Mystic Meaning, London 1931, s. XI-XXVIII; a.mlf., The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī, London 1925-40, I-VIII; A. J. Arberry, Catologue of the Library of India Office, London 1937, II, 301-304; Türkiye Maarif Tarihi, I, 133, 156; Ahmet Avni Konuk, Şerh-i Mesnevî, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4740, s. 1-21; Safâ, Edebiyyât, III/1, s. 464; Ahmet Ateş, "Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Manası", 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 38-50; M. Hulusi Koner, Mesnevî'nin Özü, Konya 1961, s. I-LXVII; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 150-151; a.mlf., Mesnevî Şerhi, İstanbul 1973, I, s. I-XXXIX; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 18-150; a.mlf., "Konya Mevlânâ Dergâhı'nın Arşivi", İFM, XVII/1-4 (1956), s. 156-178; a.mlf., "Mesnevî'nin VII. Cildi", ŞM, sy. 6 (1966), s. 11-18; A. Schimmel, Zwei Abhandlungen Zur Mystik und Magie des Islams von Josef Hammer-Purgstall, Wien 1971, s. 5-23; a.mlf., The Triumphal Sun, London 1980, s. 37-58; Mehmet Önder v.dğr., Mevlânâ Bibliyografyası, Ankara 1974, I-II; W. Chittick, The Sufi Path of Love, New York 1983, s. 6; Celâleddin Hümâî, Mevlevî Çem i Gûyed I-II, Tahran 1362; Salih Trako, "Sarayevo'da Mesnevî Dersleri ve Mesnevîhânlar Üzerine", I. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Konya 1987, s. 143-146; Yakup Şafak, "Selçuklu, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Hz. Mevlânâ ve Eserleri Üzerine Çalışma Yapanlar", Konya'dan Dünya'ya Mevlânâ ve Mevlevîlik, Konya 1989, s. 249; İskender Muzbeğ, "Mevlânâ'nın Sarayeova'da Yayınlanan Mesnevî'sine (I. ve II. Cilt) Çeviri Açısından Genel Bir Bakış", II.

Milletlerarası Mevlânâ Kongresi, Konya 1990, s. 169-173; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlânâ Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1990, s. 211-223; M. G. Gupta, Maulana's Masnawi, Agra 1990, s. 2-17; Hamid Dabashi, "Rumi and the Problems of Theodicy: Moral Imagination and Narrative Discourse in a Story of the Masnavi", Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī (ed. Amin Banani v.dğr.), New York 1994, s. 112-135; F. Lewis, Rumi: The Past and Present, Boston 2000, s. 304-307, 466-615; Tâhirülmevlevî, Şerh-i Mesnevî, İstanbul 2001, I, 22-25; Ahmed Güner Sayar, Hasan Ali Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği, İstanbul 2002, s. 45, 96; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 371; İsmail Güleç, "Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri", TUBA, XXVII/2 (2003), s. 161-176; Pakalın, II, 490.

Semih Ceyhan

MESNEVÎHÂNE TEKKESİ

İstanbul Çarşamba’da Mebnevî öğrenimi için kurulmuş tekke.

Kaynaklarda Dârülmesnevî Tekkesi olarak da anılır. İstanbul’un Fatih ilçesi Çarşamba semti Tevkiî Câfer mahallesinde batıda Tevkiî Câfer Mektebi sokağı, güneyde Mesnevîhâne caddesi, doğuda Sancaktar Yokuşu, kuzeyde Fener Rum Erkek Lisesi’nin

arsasının kuşattığı bir mekân üzerinde yer alan mesnevîhâne, aynı yerde bulunan Murad Molla Nakşibendî Tekkesi’nin üçüncü postnişini, Sultan Ahmed Camii cuma vâizi ve İstanbul’un önde gelen mesnevîhanlarından olan Mehmed Murad Efendi tarafından tesis edilmiştir (Cevdet, IV, 17). İnşası 1260 (1844) yılında tamamlanan mesnevîhâne 9 Muharrem 1261 (18 Ocak 1845) Cuma günü Sultan Abdülmecid’in de katıldığı bir törenle açılmıştır. Ertesi gün 10 Muharrem olması dolayısıyla açılışta Şeyh Mehmed Murad Efendi “Ehl-i beyt”e dair Şûrâ sûresinin 213. âyetinin tefsirini yapmış, ardından mersiyeler okunmuştur. Murad Molla Tekkesi’nde Şeyh Mehmed Murad Efendi’den Meṡnevî dersleri alan Cevdet Paşa’ya mesnevîhânenin açılış merasiminde mesnevîhanlık icâzeti verilmiştir. Mesnevîhânenin İstanbul’da açılan son dârülmesnevî olduğu kaydedilmektedir (Kara, s. 109). Mesnevîhânenin açılış merasimine dair Vekāyi‘nâme adlı eserinde geniş bilgi veren Mehmed Murad Efendi kitaplarını şeyhi bulunduğu Murad Molla Tekkesi’nin kütüphanesine vakfetmiş, mesnevîhâne açıldıktan sonra burada Dârülmesnevî Kütüphanesi olarak tanınan bir kitaplık tesis ederek çeşitli kitaplar bağışlamıştır (Gökmen, s. 18).

Mesnevîhâne, kuruluşunda dershane olarak kullanıldığı anlaşılan mescid, bunun yanı sıra bağımsız bir tevhidhâne, sekiz adet derviş hücresi, kütüphane, şadırvan, cümle kapısı, su haznesi, çeşme, mutfak ve selâmlık dairesinden oluşmaktaydı. İnşasından kısa bir süre sonra mescid-dershaneye bir minare eklenmiş, muhtemelen Şeyh Mehmed Murad Efendi’nin ölümünün ardından (27 Şevval 1264 / 26 Eylül 1848) kabrinin üzerine türbe yapılmıştır. 1268’de (1852) II. Mahmud’un başkadını Nevfidan

Kadınefendi avluya bir kuyu bileziği vakfetmiştir. Yapılar, tekkelerin kapatılmasından (1925) sonra özgün kullanımlarını yitirdikleri için harap olmaya başlamış; tevhidhâne, selâmlık, derviş hücreleri, kütüphane ve mutfak yıkılarak bunlardan boşalan alanın bir kısmına bir imam meşrutası inşa edilmiştir. 1968'de onarım geçiren mescid-dershane günümüzde cami olarak kullanılmaktadır.

Arsanın güneybatı köşesinde Mesnevîhâne caddesine açılan cümle kapısı, bunun yanına sırayla su haznesiyle çeşme ve Mehmed Murad Efendi'nin türbesi, cümle kapısının batı yönüne Tevkiî Câfer Mektebi sokağı boyunca kuzey-güney doğrultusunda derviş hücreleriyle tevhidhâne, arsanın ortasına da mescid-dershane yerleştirilmiştir. Mesnevîhâneyi oluşturan yapılarda II. Mahmud döneminden itibaren Osmanlı mimarisinde etkisi hissedilen empire üslûbunun izleri görülmektedir.

Yanlardan pilastrların kuşattığı cümle kapısının yuvarlak kemeri üzerinde hattat Ali Haydar Bey'in ta'lik kitâbesi ("Hâzâ dâru tedrîsi'lMesnevî li-Hazreti Mevlânâ Celâliddîn er-Rûmî kuddise sırruhü's-sâmî") tekkenin özelliğini ve inşa tarihini verir. Günümüzde kapıyı taçlandıran üslûpsuz beton saçağın yerinde zamanında ahşap bir saçağın yer aldığı kesindir. Kareye yakın dikdörtgen (8,40 × 7,40 m.) bir alanı kaplayan mescid-dershane, duvarları moloz taş ve tuğlayla örülmüş, kapı ve pencereleri kesme küfekiden sövelerle çerçevelenmiş, kırma çatılı, sıradan bir mescid yapısıdır. Kapalı son cemaat yerinin basık kemerli kapısı önündeki ahşap saçak sonradan iptal edilerek yerine cephenin görünümünü bozan bir beton sundurma oturtulmuştur. Kapının üzerinde "Hakkı" mahlaslı bir şaire ait Ali Haydar Bey'in 1260 (1844) tarihli ta'lik inşa kitâbesi bulunmaktadır. İçinde mahfil bulunmayan harimin duvarlarında ikişer adet dikdörtgen pencere, doğu ve batı duvarlarındakilerin arasında birer dolap nişi, güney duvarındakilerin arasında da yarım daire planlı ve yuvarlak kemerli mihrap yer alır. Çubuklu olan ahşap tavanın merkezindeki basit, yuvarlak göbek dışında süslemeye yer verilmemiştir. Son cemaat yerinin kuzeybatı köşesinde yükselen minarenin kare planlı kaidesinde bir sıra kesme küfeki ve iki sıra tuğladan oluşan almaşık örgü, silindir biçimindeki gövde ve peteğinde ise tuğla örgü kullanılmış, şerefe basit demir parmaklıklarla kuşatılmış, konik ahşap külâh kurşunla kaplanmıştır. Yapıda teşhis edilen en ilginç mimari ayrıntı Mevlevî sikkesi biçimindeki minare alemidir.

Dikdörtgen prizma biçimindeki tuğla örgülü su haznesinin avluya bakan batı cephesinde küçük bir mermer çeşme yer alır. Çeşmenin dikdörtgen ayna taşı dalgalı şerit kabartmasıyla çerçevelenmiştir. Tekkenin bânisi Şeyh Mehmed Murad Efendi'nin ahşap sandukasını barındıran türbe ufak boyutlu (5,30 × 3,50 m.), tuğla duvarlı, kırma çatılıdır. Güney cephesinde dikdörtgen kapı, doğu ve kuzey duvarlarında avluya bakan ikişer dikdörtgen pencere, batı cephesinde de Mesnevîhâne caddesine açılan aynı biçimdeki hâcet penceresi bulunur. Söz konusu pencerenin üzerine Mehmed Murad Efendi'nin adını ve vefat tarihini veren ta'lik hatlı küçük bir kitâbe iliştirilmiştir. Altıgen prizma biçimindeki şadırvan haznesinin yüzleri dalgalı şerit kabartmalarıyla çerçevelenmiş, bunların köşelerine ayrıca muslukların altına ve üstüne rozetler

konmuştur. Sonradan betona dönüştürüldüğü anlaşılan ahşap çatı altı adet daire kesitli ve dor başlıklı ince mermer sütun tarafından taşınır. Silindir biçimindeki kuyu bileziğinin üzerinde 1268'de (1852) Nevfidan Kadınefendi tarafından yaptırıldığını belgeleyen mensur, sülüs bir kitâbe vardır. Türbenin güney yönünde halen mevcut olmayan selâmlık-kütüphane kanadının bulunduğu tahmin edilebilir. Küçük boyutlu, ahşap duvarlı, basit bir yapı olduğu bilinen tevhidhâne de günümüze intikal etmemiştir. Ahşap küçük birimlerden ibaret olan derviş hücrelerinin avluya açılan dikdörtgen kapılara ve pencerelere sahip bulunduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mecmûa-i Tekâyâ, İstanbul 1307, s. 5; Cevdet, Tezâkir, IV, 13, 17; 1328 Senesi İstanbul Beldesi İhsâiyat Mecmuası, İstanbul 1329, s. 19; Osmanlı Müellifleri, I, 169, 170; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 133; Muzaffer Gökmen, Murat Molla: Hayatı, Kütüphanesi ve Eserleri, İstanbul 1943, s. 18; Recep Ülker, İstanbul Anıtları, Ayvansaray, Balat ve Fener Semtlerindeki Anıtlar, İstanbul 1957, s. 70-72; Mustafa Kara, Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1980, s. 109; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1987, I, 142; Fâtih Câmileri ve Diğer Tarihî

Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 164-165, 287; Semavi Eyice, “Kaybolan Bir Tarihî Eser Şeyh Murad Mescidi”, TD, XVII/22 (1968), s. 126-127; M. Hüdai Şentürk, “Şeyh Mehmed Murâd-ı Nakşıbendî ve Vekayi‘namesi”, İstanbul Araştırmaları, sy. 1, İstanbul 1997, s. 17-63; M. Baha Tanman, “Mesnevîhane Tekkesi”, DBİst.A, V, 408-409.

M. Baha Tanman

MESNÛN

(bk. SÜNNET).

MESRÛK

(المسروق)

Bilinen râvisi dışında bir kimseye nisbet edilen hadis.

Sözlükte "çalınmış" mânasına gelen mesrûk kelimesi, hadis terminolojisinde bir râvinin rivayeti olarak meşhurken rivayeti garip göstermek, ona ilgi çekmek veya daha başka bir maksatla asıl râvisi yerine aynı tabakadan başka bir râviyi koymak suretiyle rivayet edilen hadisi ifade etmektedir. Mesrûk, "bilinen muteber hadis tahammül yollarından biriyle alınmayan, rivayet yetkisi bulunmayan bir râvinin naklettiği hadis" şeklinde de tarif edilmektedir.

Mesrûk kelimesi bir hadis çeşidi anlamını kazanmadan önce aynı kökten gelen "sâriku'l-hadîs" (hadis hırsızı) ve "yesriku'l-hadîs" (hadis hırsızlığı yapar) ifadeleriyle cerh lafzı şeklinde kullanılmıştır. Hadisleri yazılı veya şifahî olarak bir hocadan dinleyip almanın büyük önem taşıdığı II (VIII) ve III. (IX.) yüzyıllarda iyi niyetli olmadıkları tesbit edilen bazı şahısların görüşmedikleri kimselerden nakilde bulundukları veya bir şeyhin hadislerini başka bir kişiye nisbet ederek naklettikleri görülmüş, bu davranışları sebebiyle de hadis hırsızı diye cerhedilmişlerdir. "Sirkatü'l-hadîs / serikatü'l-hadîs" (hadis hırsızlığı) ifadeleri hadis kaynaklarında çokça kullanılmaktadır. Yahyâ b. Maîn'in belirttiğine göre (et-Târîẖ, I, 131), İbn Cüreyc ve Ma'mer b. Râşid ile karşılaşmadığı halde onların hadislerini Hişâm b. Yûsuf vasıtasıyla duymuş gibi nakleden Mutarrif b. Mâzin es-San'ânî'nin durumu açığa çıkınca cerhedilmiştir. Yine Yahyâ b. Maîn, Abdullah b. Mübârek'ten aldığı bazı hadisleri onun hocalarından duymuş gibi nakleden Eyyûb b. Süveyd er-Remlî'yi değerlendirirken "kâne yesriku'l-ehâdîs" (hadis hırsızlığı yapardı) ifadesiyle cerhetmektedir. Hicretin ilk üç asrında (VI-IX. yüzyıllar) hadis ilmi açısından büyük önem taşıyan bu konu üzerinde muhaddisler titizlikle durmuşlardır. Bunlar Hammâd b. Amr en-Nasîbî, İbrâhim b. Ebû Hayye'l-Yese', Behlûl b. Ubeyd el-Kindî ve Muhammed b. Yezîd et-Tarsûsî gibi yalancıların hadis hırsızlığı yaptıklarını ortaya çıkarmış ve bu tür rivayetlerine mesrûk adını

vermişlerdir.

IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda hadislerle senedlerinin tamamen tesbit edilip kaynaklara geçirilmesinden, hadislerin şeyh yerine kitaptan alınıp senedsiz olarak rivayet etme geleneğinin yaygınlaşmasından sonra hadiste sirkat meselesi önemini yitirmiş, mesrûk hadis çeşidi de kaynaklarda bilinen örnekleriyle kalmıştır. Nitekim Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî ve Zeynüddin el-Irâkī hadis usulüne dair eserlerinde mesrûk hadise temas etmemişlerdir. Günümüzde yazılan hadis usulü kitaplarında mesrûk hadis maklûb hadisle birlikte ele alınmaktadır. Şemseddin es-Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü mertebesindeki bir râvinin rivayeti olan mesrûk hadis, içinde yalan barındırdığı için muhaddislerce bir çeşit mevzû hadis kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ (nşr. Abdullah Ahmed Hasan), Beyrut, ts. (Dârü'l-kalem), I, 131, 133; II, 347; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 273, 370; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 291; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 176; a.mlf., Ẓaferü'l-emânî (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416, s. 415; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 307; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, s. 115; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 125; Abdurrahman Itr, Meʿâlimü's-sünneti'n-nebeviyye, Zerkā (Ürdün) 1406/1986, s. 157-158; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 97, 136, 138, 160; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 360, 424; Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir, Tevs̱îḳu'n-nuṣûṣ ve żabṭuhâ ʿinde'l-muḥaddis̱în, Beyrut 1414/1993, s. 53-58.

Mehmet Efendioğlu

MESRÛK b. ECDA‘

(مسروق بن الأجدع)

Ebû Âişe (Ebû Ümeyye) Mesrûk b. el-Ecda‘ b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfî (ö. 63/683 [?])

Kûfe ekolüne mensup muhaddis ve fakih tâbiî.

Hicret yılında (622) doğduğu anlaşılmaktadır. Aslen Yemenli olup büyük tâbiîlerden ve muhadramûndandır. Mensup olduğu Hemdân kabilesinden bir grup İslâm fetihleri sırasında Kûfe'ye yerleşmişti. Vâdiî nisbesi de bu kabilenin Vâdia koluyla ilgilidir. Annesi cengâver sahâbî Amr b. Ma‘dîkerib'in kız kardeşidir. Mesrûk küçüklüğünde çalınıp daha sonra bulunduğu için bu adı almıştır. Babası Ecda‘ İslâmiyet'i kabul etmiş, kendisi de Resûlullah'ın vefatından önce müslüman olmakla beraber Medine'ye Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde gitmiş, onun arkasında namaz kılmış, Hz. Ömer ve Ali ile de görüşmüştür. Hz. Ömer ona adını sormuş, babasının adının Ecda‘ olduğunu öğrenince Resûl-i Ekrem'in, "ecda‘ şeytandır" dediğini (Ebû Dâvûd, "Edeb", 62) söyleyerek adını Mesrûk b. Abdurrahman olarak değiştirmiş, divana da bu şekilde kaydedilmiştir. Hâkim en-Nîsâbûrî ve Zehebî onu tâbiînin ikinci tabakası içinde saymıştır. Hz. Âişe'nin kendisini evlâdı gibi sevmesi dolayısıyla Mesrûk kızına Âişe adını koymuş, bu sebeple de Ebû Âişe künyesiyle anılmıştır.

Mesrûk Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali, Muâz b. Cebel, İbn Mes‘ûd, Übey b. Kâ‘b,

Zeyd b. Sâbit, Habbâb b. Eret, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Amr, Ma‘kıl b. Sinân, Mugīre b. Şu‘be, Hz. Âişe, Ümmü Rûmân ve Ümmü Seleme gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiştir. Kendisinden de çoğu Kûfeli olan Şa‘bî, İbrâhim en-Nehaî, Şakīk b. Seleme, Yahyâ b. Cezzâr, kardeşinin oğlu Muhammed b. Münteşir, Abdurrahman b. Abdullah b. Mes‘ûd, Mekhûl b. Ebû Müslim eş-Şâmî, Ebû İshak es-Sebîî gibi âlimler hadis öğrenmiştir.

Mesrûk, Abdullah b. Mes‘ûd’un halka kıraati ve sünneti öğreten önde gelen talebeleri arasında sayılmıştır. Bu sebeple rivayetlerinin büyük kısmı İbn Mes‘ûd’dandır. Fetva konusunda Kādî Şüreyh’ten daha bilgili olduğu, zaman zaman Şüreyh’in kendisiyle istişare ettiği kaydedilir. İbn Sa‘d, Yahyâ b. Maîn, Ali b. Medînî, Ebü’l-Hasan el-İclî gibi hadis münekkitleri tarafından güvenilir kabul edilen Mesrûk’un rivayetleri Kütüb-i Sitte’de yer almış ve kurrâdan olduğu için Kûfe tefsir ekolü müfessirlerinden sayılmıştır. Bir ara kadılık görevinde de bulunan Mesrûk, bu sırada ne beytülmâlden ücret ne de görevi sırasında kendisine müracaat edenlerden hediye almıştır.

Âbid ve zâhid bir kişi olup ayakları şişinceye kadar namaz kılan Mesrûk çeşitli fetih hareketlerinde de yer almış, Kādisiye’de bulunmuş, bu savaşta kolundan yaralanıp çolak kalmış, başından yaralanıp felç geçirmiş ve kambur olmuş, Sıffîn Savaşı’nda iki grubun arasına girip Kur’an’dan bazı âyetler okuyarak savaşı önlemeye çalışmıştır. Ziyâd b. Ebîh tarafından Vâsıt yakınlarındaki Silsile’ye zekât âmili olarak gönderilen Mesrûk burada iki yıl görev yaptıktan sonra 62 (682) veya 63 (683) yılında vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Dâvûd, “Edeb”, 62; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VI, 76-84; Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, I, 123; Ebü’l-Hasan el-İclî, Maʿrifetü’s̱-s̱iḳāt (nşr. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî), Medine 1405/1985, II, 273; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 396-397; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, V, 456; Kelâbâzî, Ricâlü Ṣaḥîḥi’l-Buḫârî, II, 430; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 232-234; Bâcî, et-Taʿdîl ve’t-tecrîḥ limen ḫarrece lehü’l-Buḫârî fi’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaḥîḥ (nşr. Ebû Lübâbe Hüseyin), Riyad 1406/1986, II, 447; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVII, 451-454; Zehebî, Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, III, 815-816; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IV, 63-69; İbn Abdülhâdî, ʿUlemâʾü’l-ḥadîs̱, I, 102-103; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 109-111; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 291-292; Abdüssettâr eş-Şeyh, Aʿlâmü’l-ḥuffâẓ ve’l-muḥaddis̱în, Dımaşk-Beyrut 1417/1997, III, 282-308.

Bünyamin Erul

MEST

Ev içinde ve üzerine başka bir ayakkabı geçirmek suretiyle dışarıda giyilen bir ayakkabı türü.

Halk arasında mes olarak da söylenen mest, Arapça'da "sıvazlama" anlamına gelen mesh kelimesinin Türkçe'deki şeklidir. Osmanlı giyim kuşam tabirleri arasında çedik adıyla da anılan bu ayakkabı çeşidine mest denilmesinin sebebi, bir şer'î kolaylık olmak üzere abdest alıp giyildikten sonra abdesti bozan ilk durumdan itibaren bir gün süreyle (seferî halde üç gün) abdest alırken ayakların yıkanmayarak sadece bu ayakkabının ıslak elle sıvazlanmasının yeterli sayılmasıdır (bk. MESH). Bundan dolayı mest, fıkıh kaideleri çerçevesinde aşık kemiklerini örtecek ve ayaktan kolaylıkla çıkmayacak biçimde yapılmaktadır. Tabanı ince köseleden olanlar da bulunmakla beraber mestin en yaygın türü tabanı dahil tamamı sahtiyan, meşin veya nubuk gibi yumuşak deri cinslerinden yapılanlardır; çünkü mestin namaz kılma sırasında kolaylıkla eğilip bükülmesi gerekmektedir. Eski mestler, genellikle sarı sahtiyandan ve profilden biçilmiş iki parçanın boydan boya dikilmesiyle elde edilen, dolayısıyla tabanının ortasından dikiş geçen ucu sivri, boğazı dar, koncu geniş ve önü giymede kolaylık sağlamak üzere dil gibi uzunca bırakılmış bir modeldedir. Üzerine giyilen pabuç ise genellikle aynı renk deriden, tabanı kösele, arkası üstüne basılarak veya gerektiğinde kaldırılıp topuğa geçirilerek giyilebilen yemeni tarzında yapılmıştır. Çedik-pabuç denilen bu ayakkabı türü sonraları mest-pabuç ve daha sonra da mest-lastik çiftine dönüşmüştür. Bugün genellikle bir yanından fermuarlı veya nâdiren iki yanından lastikli ve içi müflonlu yahut müflonsuz (çorap mest) yapılan mestlerin yine aynı deriden kesilmiş yumuşak bir tabanı bulunmaktadır. Mestin üzerine deri pabuç yerine "kara lastik" denilen, üstü ayak tarağının yarı hizasından itibaren hilâl şeklinde açık, pres kalıpla imal edilen lastik ayakkabı veya kundura yahut bot giyilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Reşad Ekrem Koçu, Türk Giyim, Kuşam ve Süslenme Sözlüğü, Ankara 1967, s. 69, 173; Bölgesel Türk Giysileri, İstanbul 1972, s. 17; Pakalın, I, 339-340; II, 491.

DİA

MESTÛR

(المستور)

İki veya daha fazla güvenilir râvisi bulunduğu halde adâlet bakımından durumu bilinmeyen râvi hakkında kullanılan bir terim.

Sözlükte “örtülü, kapalı, gizli” gibi anlamlara gelen ve setr (seter) kökünden türeyen bir isimdir. Hadis terimi olarak “kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu halde hadis rivayetiyle fazla meşgul olmadığı için muhaddislerce tanınmayan veya cerh-ta‘dîl yönünden hakkında bir hüküm bulunmayan ya da hakkında ne hüküm verileceği bilinmeyen râvi” demektir. Fıkıh alanında da şahitlik ve velâyet gibi kişinin adâlet ve fısk vasıflarının hükme tesir ettiği durumlarda bu özellikleri belli olmayanlara mestûr denir ve bazı durumlarda diğerlerinden farklı hükümlere tâbi tutulur. Âdil kişilerin (müzekkî) bunların âdil veya fâsık olduğuna dair beyanlarıyla kapalılık halleri ortadan kalkar (bk. TEZKİYE). Kişinin müslüman, hür ve bâliğ olup olmadığının bilinmemesi de bunların şart koşulduğu durumlarda akde engel teşkil eder.

Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu için kimliği bilinen ve dış yönüyle âdil görünen, ancak iç yönüyle adâleti meçhul kalanlara “mestûrü’l-hâl, mechûlü’l-adâle bâtınen” denir (bk. MEÇHUL). Mestûr olduğu söylenen her râvi mechûlü’l-hâldir, ancak her mechûlü’l-hâl mestûr değildir. Bununla birlikte İbn Hacer (Nüzhetü’n-naẓar, s. 46) ve Bahrülulûm el-Leknevî gibi âlimler mechûlü’l-hâl ile mestûru eş anlamlı kabul etmişlerdir. Râvileri yakından görme ve tanıma imkânına sahip olan ilk devir münekkitlerinin yaşadıkları dönem açısından böyle bir ayırım mâkul görünse de onları sadece ricâl kaynaklarındaki bilgilere bakarak değerlendirecek olanlar açısından bu iki kavramı eş anlamlı kabul etmek daha uygun görünmektedir. Ayrıca râvinin iç durumunu (bâtınî adâlet) tesbit çok zor, hatta imkânsızdır. Bâtınî adâletin yansıması demek olan zâhirî davranışları esas almak ve sonuç itibariyle mechûlü’l-hâl ile mestûr arasında esasen bir fark bulunmadığını söylemek mümkündür.

Hadis ve fıkıh usulü kaynaklarında mestûr râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusu, mestûrun tanımı

ve onda adâlet vasfının bulunup bulunmadığı açısından farklılık gösterir. Başta İmam Şâfiî olmak üzere Ahmed b. Hanbel, Zühlî, Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, İbnü'l-Hâcib, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Hatîb el-Bağdâdî, Gazzâlî, Seyfeddin el-Âmidî, İbn Rüşeyd ve Bedreddin ez-Zerkeşî gibi hadis, fıkıh ve usul âlimlerinin büyük çoğunluğu mestûr râvinin rivayetini makbul saymamıştır. "Bir râviden rivayette bulunmak o râvi için tâdil sayılmaz" (Hatîb, el-Kifâye, s. 89; İbnü's-Salâh, s. 52-53) prensibine dayanan bu görüşe göre bir rivayetin kabul edilebilmesi râvisinin âdil olmasına bağlıdır. Bunun anlaşılması için de râvinin iç dünyasının ve hayat tarzının bilinmesi veya âdil bir kimse tarafından tezkiye edilmesi şarttır. Mestûr râviden iki veya daha fazla kimsenin rivayette bulunması onu mechûlü'l-ayn olmaktan çıkarsa bile bu onun âdil olduğunu göstermez (Hatîb, el-Kifâye, s. 89).

Hadisçilerin çoğunluğu ile Süleym b. Eyyûb gibi bazı Şâfiîler, birçok Mu'tezilî ve Zeydî âlimi, İbn Fûrek, İbnü's-Salâh, Nevevî ve Tîbî gibi hadisçi ve usulcülere göre haberlerin kabulü haber veren kimseye duyulan güvene bağlı olup bir râvinin iç âlemini bilmek imkânsızdır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 322). Başta İmam Şâfiî olmak üzere birçok Şâfiî âlimi de bir râvinin âdil olup olmadığının dış yönüne bakılarak anlaşılabileceği görüşündedir (er-Risâle, s. 482). Zehebî, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bu türden pek çok râvi bulunduğunu, zâhire göre hüküm verme mecburiyetinin mestûr râvinin rivayetini kabul etmeyi gerektirdiğini söylemekte, bazı müteahhir âlimlerin "sika" terimini cehâleti ortadan kalkan ve cerhe uğramayan kimseler için kullandığını, böyle râviye "mestûr, mahallühû es-sıdk" ve "şeyh" denildiğini belirtmekte, meselâ mestûr olarak nitelendirilen Ziyâd b. Müleyk hakkında, "Tevsik ve taz'if edilmemiş mestûr bir şeyhtir. Hadisi kabul edilebilir" (Mîzânü'l-i'tidâl, II, 93), Ya'lâ b. Şeddâd için de, "Mestûr bir şeyhtir; doğru sözlü olduğu söylenebilir, tevsik edilmiştir" (a.g.e., IV, 457) ifadesine yer vermiştir. Mestûrun rivayetini kabul edenlerin başka delilleri de vardır. Fâsıkın haberini araştırmanın (el-Hucurât 49/6) sebebi fısktır; aksi sabit olmadıkça kimsenin kusuru araştırılmamalıdır (el-Hucurât 49/12). Hz. Peygamber

kelime-i şehâdet getiren bedevînin ramazan hilâline şahitliğini kabul etmiş, sahâbe şahitlik için Müslümanlık'tan başka şart aramamış, suyun temizliği veya pisliği gibi bazı şer'î konularda meçhul kişinin haberi ittifakla kabul edilmiştir (Hatîb, el-Kifâye, s. 82-83; Seyfeddin el-Âmidî, II, 72-73).

Bazı âlimler, mestûr râviden rivayette bulunanların sadece adâlet sahibi kimselerden rivayet etmesi veya mestûr râvinin münker rivayet nakletmekle meşhur olmaması şartıyla rivayetini makbul saymışlardır. Zehebî de Ṣaḥîḥayn'da meçhul olmayan ve kimse tarafından zayıf diye nitelendirilmeyen birçok mestûr râvinin bulunduğunu belirtmiştir (Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 556; III, 426). Mestûrun rivayeti konusunda orta yolu tutanlar da vardır. Bunlardan biri olan İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'ye göre mestûr, zâhiren adâlet vasfına aykırı bir durum görülmemesine rağmen iç yönüyle adâleti anlaşılamayan râvidir ve onun durumu açıklığa kavuşuncaya kadar rivayeti hususunda beklemek uygun olur (el-Burhân, I, 614). Bu görüşü benimseyen İbn Hazm'a göre fâsık, âdil, gāfil, hâfız veya zâbıt olup olmadığı bilinmeyen kimsenin rivayetinde tevakkuf etmek gerekir (el-İḥkâm, I, 138). İbn Hacer'in de onayladığı tevakkuf görüşü (Nüzhetü'n-naẓar, s. 46) teorik olarak red görüşünden farklı görünse de mestûrun rivayetiyle amel etmeme açısından pratikte onunla paralellik arzetmektedir.

Mestûr râvinin rivayetinin reddediliş sebebi zayıflık değil zayıflık şüphesi olduğu için en az kendisi kadar veya daha sağlam başka bir tarik yahut tariklerle desteklenmesi halinde bu şüphe giderilebilir ve söz konusu rivayet hasen li-gayrihî mertebesine çıkarılabilir. Kādî İyâz, Mecdüddin İbnü'l-Esîr, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi âlimler bu durumu açıkça belirtmiştir. İbnü'l-Esîr, hadis rivayetiyle bilinen ve zâhiren âdil kabul edilen râvilerin rivayetlerinin hasen kapsamına girdiğini söylemiş (Câmiʿu'l-uṣûl, I, 101), İbn Hacer el-Askalânî, mestûr veya mechûlü'l-hâl lafzıyla nitelendirilen râvileri güvenilirlik sıralamasında yedinci sırada zikretmiştir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 14).

Kaynaklarda mestûr diye zikredilen râviler arasında Ahmed b. Abdullah el-Mahzûmî (İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 22), İshak b. Kâ'b, Ziyâd b. Müleyk (Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 196; II, 93) ve Süveyd b. Abdülazîz'in

de (İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 276) adı geçmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “str” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “chl” md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 482; a.mlf., İḫtilâfü’l-ḥadîs̱ (nşr. M. Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986, s. 36; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, I, 138; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 413; II, 42, 149, 212, 218, 279, 339, 406; III, 154; VIII, 168; a.mlf., el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü’l-ilmiyye), s. 82-83, 89; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 614-616; İbnü’l-Esîr, Câmiʿu’l-uṣûl (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1404/1984, I, 37, 101; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 70-74; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (el-Mektebetü’l-Mütenebbî), s. 15-16, 52-54; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 132,140; İbn Dakīkul‘îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 323-325; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl, I, 196, 556; II, 93; III, 426; IV, 457; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XIX, 438; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli’t-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 79-80, 81, 82; İbn Hacer, Hedyü’s-sârî, Beyrut 1402/1982, s. 396, 411; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar, Kahire 1409/1989, s. 46-48; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, IV, 276; a.mlf., Taḳrîbü’t-Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, s. 9, 14, 22; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 317-326; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 316-322; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu’l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti’l-ʿIrâḳī, Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), I, 323-329; Emîr es-San‘ânî, Tavżîḥu’l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 173-198; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût, Beyrut 1423/2002, II, 181 vd.; Leknevî, er-Refʿ ve’t-tekmîl, s. 229-230, 232; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 219, 319-326; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 214; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi’l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 470-481; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 94, 97; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s.

212-213; Abdullah Şa‘bân Ali, İḫtilâfâtü’l-muḥaddiṡîn ve’l-fuḳahâ˒ fi’l-ḥükm ˓ale’l-ḥadîṡ, Kahire 1417/1997, s. 374-380; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 125-127, 183; Mustafa M. Ebû Amâre, “Eḍvâ˒ ˓alâ rivâyeti’l-mechûl ˓inde ehli’l-ḥadîş”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti uṣûli’d-dîn bi’l-Ḳāhire, sy. 10, Kahire 1413/1993, s. 119-152.

Emin Âşıkkutlu

MESTÛR

(المستور)

İsmâiliyye’de gizli imamı ifade eden bir terim.

Sözlükte “örtülmüş, gizlenmiş, halkın gözünden uzaklaştırılmış” anlamına gelen mestûr “el-imâmü’l-mestûr” tamlamasının kısaltılmış şeklidir. Kaynaklarda daha az kullanılan mektûm kelimesi de

aynı mânaya gelir. Buna göre mestûr, özellikle İsmâiliyye gibi bâtınî gruplarda bazı sosyal ve siyasî sebeplerden dolayı zâhir ve görünür olmayan, mezhep ileri gelenlerince şahsı ve yeri bilinmesine yahut bilinme iddiasına rağmen halktan veya düşmanlarından gizlenmiş imam demektir. Bu durumdaki imamın yaşadığı döneme “devrü’s-setr” denilmektedir. İsmâiliyye tarihinde Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünden (148/765) sonra mezhep mensuplarının ekseriyeti tarafından babası İsmâil’in yerine imam kabul edilen, Abbâsî idaresinin takibi ve özellikle amcası Mûsâ el-Kâzım’ın taraftarlarından duyduğu rahatsızlık yüzünden Medine’den ayrılarak İran’ın güneybatısındaki Hûzistan bölgesinde yerleşen Mektûm lakaplı Muhammed b. İsmâil mestûr imamların ilki sayılmaktadır. Muhammed b. İsmâil’in 179 (795) yılı civarında ölümünün ardından Fâtımî hilâfetinin kurulduğu 297 (909) yılına kadar geçen gizlilik devresinde gerçek mi yoksa hayalî kişiler mi oldukları kesin olarak bilinmeyen Abdullah er-Radî, Ahmed et-Takī ve Hüseyin ez-Zekî, İsmâilîler tarafından mestûr imam olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde İsmâilîler’i fırkanın önde gelen dâîleri fiilen idare etmiştir. Bu silsile muhtelif fırkalara göre değişiklik gösterir. Gizlilik devresinde mestûr imamlar, daha önce bulundukları İran’ın çeşitli yerlerinde ve daha sonra intikal ettikleri Suriye’nin Selemiye şehrinde tâcir görünümünde yaşamışlar, kendilerine bağlı teşkilâtları vasıtasıyla, mestûr imamın bir gün mutlaka ortaya çıkacağı ve zulümle dolmuş bulunan dünyayı adalete kavuşturacağı propagandasını yapma konusunda çok başarılı olmuşlardır. Bu arada Zenc isyanında olduğu gibi devlet siyasetini beğenmeyen fakir zümrelerin bu düşüncelere son derece meyilli olduğu görülmüştür. Mestûr imamlardan büyük ihtimalle Hüseyin ez-Zekî’nin

Kûfe’de bulunduğu esnada mensupları arasından seçip görevlendirdiği İbn Havşeb, Ali b. Fadl ve Ebû Abdullah eş-Şiî gibi güçlü dâîler, Yemen’de ve Kuzey Afrika’da gizli imam adına devletler kurmaya muvaffak olmuşlardır. Bu dönemde ortaya çıkması beklenen imamın hangi mestûr imam olduğu hususu İsmâilîler arasında ihtilâflıdır. Özellikle Karmatîler tarafından benimsenen Fâtımîler öncesi İsmâiliyye doktrininde dünyaya adaleti getirecek mestûrun Muhammed b. İsmâil olduğu düşüncesi hâkimdir. Buna karşı Ubeydullah el-Mehdî’nin mehdîliğini ilân etmesiyle başlatılan Fâtımî doktrini dikkate alındığında beklenen mestûrun Muhammed b. İsmâil olmayıp onun soyundan gelen imamlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Ubeydullah el-Mehdî ile mestûr imamlar devri bitmiş ve zâhir imamlar dönemi başlamıştır.

İsmâiliyye’nin Halife Müstansır-Billâh el-Fâtımî’nin ölümü üzerine (487/1094) Nizâriyye ve Müsta‘liyye diye ikiye ayrılması ve Hasan Sabbâh’ın Nizâr b. Müstansır’ın torunlarından birini Alamut’a getirmesiyle yeni bir gizlilik (setr) devri başladı. Dördüncü Alamut hâkimi Hasan Alâ Zikrihisselâm’ın, kendisinin Mısır’dan getirilen meçhul kişinin oğlu ve zâhir imamların ilki olduğunu ilan etmesiyle (557/1162) bu dönem sona erdi ve yeni bir zuhur devresi başladı (bk. NİZÂRİYYE). İsmâiliyye tarihinde bir başka mestûr imam, Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh’ın ölümünden birkaç ay önce doğduğu belirtilen, daha sonra Müsta‘lîler tarafından imam kabul edilen, setr devresine girerek kaybolan ve bir daha kendinden haber alınamayan Ebü’l-Kāsım et-Tayyib’dir. Müsta‘lî Tayyibiyye bünyesinde setr halindeki bu imam adına kurulan mutlak dâîlik müessesesi halen devam etmektedir (bk. MÜSTA‘LİYYE). İmâmiyye’nin İsnâaşeriyye Şîası, hayatta olduğuna inandıkları on ikinci imamın gizlilik hali için setr yerine “gaybet”, mestûr yerine de “gaib imam” tabirlerini kullanmaktadır (bk. GAYBET).

İsmâiliyye’nin, hâkim iktidarlar ve kendilerine muhalif gruplardan endişe etmesi neticesinde takıyye uygulamasının bir parçası olarak ortaya koyduğu gizli imam düşüncesi imâmetin ve mezhebin devamını ve düşmanlarından korunmasını sağlamıştır. Ancak bu siyaset, imama yakın olduğunu ve onun adına faaliyette bulunduğunu iddia eden dâîlerin kendi arzu ve emellerine kutsallık katarak mezhebin liderliğini ele geçirmelerine ve amaçlarına ulaşmalarına vesile olmuştur. Bu ise mezhep bünyesinde bazı ihtilâfların

ortaya çıkmasına ve bölünmelere zemin hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

B. Lewis, The Origins of Ismā’īlism, Cambridge 1940, s. 71-75; a.mlf., “İsmaililer”, İA, V/2, s. 1121; J. N. Hollister, The Shiʿa of India, New Delhi 1979, s. 206-209; Mustafa Gālib, Târîḫu’d-daʿveti’l-İsmâʿîliyye, Beyrut 1979, s. 130-132, 148-157; Ârif Tâmir, Târîḫu’l-İsmâʿîliyye, London 1991, I, 117-120, 130-133; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs, Cambridge 1992, s. 102-104, 107-110, 112-116, 127, 136, 177-178, 294-295, 410-411.

Mustafa Öz

MESUD I

(مسعود)

Ebü'l-Feth es-Sultânü'l-Muazzam İzzüddünyâ ve'd-dîn Mes'ûd b. Kılıcarslan es-Selcûkī (ö. 550/1155)

Anadolu Selçuklu hükümdarı (1116-1155).

Sultan I. Kılıcarslan'ın en büyük oğlu Melikşah (Şâhinşah), babasının Habur çayında boğulması üzerine (500/1107) tahta oturmak için Konya'ya gelirken beraberinde getirdiği üvey kardeşi Mesud'u ve diğer kardeşi Arab'ı hapse koymuştu. Melikşah cesur ve hareketli bir genç olduğundan askerinin sayıca az, silâhça yetersiz olmasına bakmadan hemen Bizans İmparatoru I. Aleksios Komnenos ile mücadeleye girişti. 510 (1116) yılında imparatorla yaptığı savaştan sonra beyleriyle beraber Afyonkarahisar yakınında bulunan ordugâhına geldi. Burada Aleksios Komnenos ile barış antlaşması imzaladı ve Bizans imparatoru Selçuklu sultanına çok miktarda para verdi. İmparator, Mesud'un tahta geçmek için ağabeyini ele geçirmek istediğini haber alınca sultana ordugâhta kalmasını tavsiye etti. Melikşah'ın buna yanaşmaması üzerine Aleksios Komnenos, Konya'ya kadar bir Bizans askerî birliğinin refakatinde gitmesini söyledi. Fakat Selçuklu hükümdarı bunu da reddederek Bizans ordugâhından ayrıldı. Melikşah'ın imparatorun tavsiyelerini kabul etmemesi, Mesud'un sultan olmak için harekete geçtiğine inanmadığı ihtimalini ortaya koyar. Süryânî Mikhail, Melikşah'ın bir emîrinin ona isyan ederek

Mesud'u hapisten çıkarıp Dânişmendli Emîr Gazi'nin yanına götürdüğünü ve Mesud'un burada sultan ilân edildiğini kaydeder (Chronique de Michel, III, 195). Melikşah, Konya istikametinde ihtiyat tedbiri almadan yola çıkmakla beraber yağmacı toplulukların olup olmadığını anlamak için keşif müfrezeleri gönderdi. Yolda Mesud'la karşılaşıp onun saflarına katılan müfrezeler geri dönerek sultana yolun tehlikesiz olduğunu bildirdiler. Bunun üzerine yoluna devam eden Melikşah, Mesud'un askerleriyle karşılaşınca geri dönüp kaçmaya başladı. Fakat daha önce Mesud'a katılmış

olan Poukheas adlı bir emîr, Melikşah'ın sadık bir taraftarı gibi görünerek ona imparatorun yanına değil Akşehir'e çok yakın olan Tyragion kasabasına gitmesini tavsiye etti, sultan da onun dediğini yaptı. Kasabanın hıristiyan halkı Melikşah'ı güler yüzle karşıladıysa da çok geçmeden Mesud şehri kuşattı ve Rumlar Melikşah'ı Mesud'a teslim etmek zorunda kaldılar. Mesud ağabeyinin gözlerine mil çektirdi ve ardından Konya'ya götürüp hapsetti (510/1116). Ancak gözlerinin tam kör olmadığı anlaşılınca öldürüldü (511/1117).

Dânişmendli Emîr Gazi, Mesud'un sultan olmasında oynadığı mühim rolden sonra onu kendine bağlamıştı. Mesud kayınpederi Gazi'nin ölümüne kadar ona olan bağlılığını sürdürdü. Haçlılar karşısında kazandığı başarılarla temayüz eden Artuklu Belek b. Behrâm'ın ölümü üzerine (518/1124) Emîr Gazi Malatya'yı ele geçirmek için seferber oldu ve Mesud ile ittifak yaptı. Ancak Malatya'yı bir ay kuşattılarsa da alamadılar. Şehri altı ay daha savunan I. Kılıcarslan'ın hanımı Ayşe Hatun ile oğlu Tuğrul Arslan şehri Dânişmendliler'e teslim edip Minşar Kalesi'ne çekildiler (1 Zilkade 518 / 10 Aralık 1124).

Ankara ve Kastamonu meliki olan Mesud'un diğer kardeşi Melik Arab, Selçuklular'a ait Malatya'nın Dânişmendli Emîr Gazi'nin eline geçmesine ve kardeşinin de buna yardım etmesine çok öfkelendi. Bu yüzden 30.000 kişilik bir ordu ile Sultan Mesud'un üzerine yürüdü. Mağlûp olan Mesud yardım istemek için Bizans'a gitti. Melik Arab da Konya'yı kuşattı. Mesud'un gelişine sevinen II. Ioannes çok miktarda para ve asker vererek onu ülkesine gönderdi. Mesud Emîr Gazi'nin yanına gitti. İkisi birlikte Melik Arab'ın üzerine yürüyerek onu yendiler ve Ermeni hâkimi I. Toros'un yanına gitmeye mecbur ettiler (520/1126). Emîr Gazi ve Mesud 521'de (1127) Ankara'yı Melik Arab'dan aldılar. Daha sonra mücadeleden vazgeçen Melik Arab 522 (1128) veya 523'te (1129) öldü. 524 (1130) yılında Emîr Gazi ile Sultan Mesud ve Bizans imparatorunun kardeşi Isaakios Malatya'da toplanıp kışı orada geçirdiler. Mikhael'e göre ertesi yıl Sultan Mesud, Sozopolis'e (Uluborlu) kadar sokulmuştu. Fakat askerleri açlıktan dolayı hiçbir şey yapamayınca şehri alamamış ve kırsal kesimi yağmalayıp Konya'ya dönmüştü. Aynı yıl Emîr Gazi, Sultan Mesud'u da yanına alarak Karadeniz'in kıyı bölgesini ele geçirdi. 1132'de İmparator Ioannes, Bitinya ve Paflagonya'dan yürüyüp Kastamonu'ya geldi, şehri

kuşatıp ele geçirdi ve esir aldığı Türkler'le birlikte İstanbul'a döndü. Ancak er-tesi yıl Emîr Gazi Kastamonu'yu muhasara edince çok geçmeden açlık baş gösterdi ve halk şehrin kapılarını ona açtı (527/1133).

Emîr Gazi 528 (1134) yılında vefat etti; ölümünde Fırat'tan Sakarya boylarına kadar uzanan Anadolu'nun büyük bir kesimi idaresi altında bulunuyordu. Mesud'a tahtı temin etmesi karşılığında onu kendine bağladığı gibi Selçuklular'dan Malatya, Kayseri, Çankırı, Ankara ve Kastamonu yörelerini de alıp ülkesine katmıştı. Bu durumda Selçuklu ülkesi Konya, Niğde, Afyonkarahisar, Aksaray yörelerine münhasır kalmıştı. Emîr Gazi'nin ölümünden sonra en büyük oğlu ve halefi Muhammed ile Sultan Mesud arasında veraset meselesi yüzünden ihtilâf çıktı. Bunu öğrenen İmparator Ioannes, Sultan Mesud ile bir dostluk antlaşması imzaladı, arkasından Dânişmendoğlu'nun üzerine yürürken Sultan Mesud'un da savaşa katılmasını istedi. Selçuklu hükümdarı da bir askerî kuvvet yolladı. İmparator bu destekle birlikte Çankırı'yı kuşattı. Muhasara devam ederken Melik Muhammed bazı tâvizlerde bulunarak Sultan Mesud'la ittifak yapınca Selçuklu askerî birliği imparatorun ordusundan ayrıldı. Bunun üzerine kuşatmayı kaldıran imparator kışı geçirmek için Orhaneli'ne çekildi. Baharda Kastamonu'ya hareket ederek burayı barış yoluyla aldı; bir müddet muhasara ettiği Çankırı'yı da ele geçirip muhafızlar bıraktıktan sonra İstanbul'a döndü (1135). Fakat çok geçmeden Türkler her iki şehri de geri aldılar.

İmparator Ioannes 1137'de Kilikya'ya sefere çıkmış, oradan da Suriye'ye inmişti. Burada Şeyzer şehrini kuşattığı sırada Sultan Mesud muhtemelen imparatorun geri dönmesini sağlamak için Bizans topraklarına saldırıp yağmaladıktan ve çok sayıda esir aldıktan sonra ülkesine döndü. Bunu haber alan imparator Suriye'den Kilikya'ya geldi ve sultanla barış antlaşması yaparak İstanbul'a gitti. Sultan Mesud'un Antalya yöresine akınlar düzenleyip birçok ganimet ve esir ele geçirmesi üzerine imparator 1142 yılının baharında Antalya'ya geldi; şehirde bir müddet kalıp asayişi sağladıktan sonra Beyşehir taraflarına gitti. Ioannes'in buradan Konya'ya yürüyeceği zannını vererek Türkler'i korkutmak istediği anlaşılmaktadır. Ancak Kilikya'ya geçen İmparator Ioannes Nisan 1143'te öldü ve yerine oğlu Manuel Komnenos geçti.

Dânişmendli Melik Muhammed 537'de (1142) vefat edince hânedan mensupları arasında saltanat mücadelesi başladı ve Dânişmendli Devleti birinin merkezi Kayseri, birinin Sivas, birinin de Malatya olan üç kısma ayrıldı. Böylece Anadolu'da Sultan Mesud için uygun bir durum meydana geldi. Mesud, Kayseri meliki ve damadı Zünnûn'u himaye ettiği için Zünnûn'un amcaları Malatya Meliki Aynüddevle ile Sivas Meliki Yağıbasan Zünnûn'a karşı bir ittifak oluşturdular. Yapılan savaşta Sultan Mesud, Sivas Meliki Yağıbasan'ı mağlûp ederek Sivas'a girdi ve küçük oğlu Şâhinşah'ı Ankara, Çankırı ve Kastamonu valiliğine getirdi, ardından Malatya'yı kuşattı (1 Zilhicce 537 / 17 Haziran 1143). Üç ay boyunca bir sonuç alamayınca 2 Rebîülevvel 538'de (14 Eylül 1143) kuşatmayı kaldırarak Konya'ya döndü.

Sultan Mesud, 539 (1144) yılında Malatya Meliki Aynüddevle'ye karşı yürüyüp Elbistan yöresini eline geçirdi ve buranın idaresini oğlu Kılıcarslan'a verdi. Bu sırada Artuklu Hükümdarı Dâvud'un ölümü üzerine oğullarından Arslan Doğmuş, Atabeg İmâdüddin Zengî'nin yardımıyla babasının yerine geçmek isteyince diğer oğlu Fahreddin Karaarslan Sultan Mesud'un yanına gelmişti. Sultan Mesud'un 20.000 atlı vermesi sonucunda Fahreddin Karaarslan Harput hükümdarı oldu. Mesud aynı yıl Malatya'yı kuşattıysa da Bizans imparatorunun Selçuklu ülkesine yürüdüğünü haber alınca kuşatmayı kaldırıp ona karşı gitti. İmparator Manuel Komnenos, Selçuklu-Bizans sınırındaki Bizans'a ait Prakana Kalesi'ni aldığı için Sultan Mesud'a mektup yazarak Konya üzerine yürüdüğünü bildirmişti. Akşehir'de Selçuklu öncü kuvvetiyle karşılaşan

Bizans ordusu bir süre sonra Konya önlerinde göründü (1146). Bizans ordusu kalabalık olduğu gibi zırhlı birliklere de sahipti. İki taraf arasında şiddetli çarpışmalar oldu. Bizans ordusuna pusu ve baskınlarla büyük kayıplar verdirildi; bu sırada Rumlar'dan 20.000 kişinin öldürüldüğü rivayet edilir. İmparator, Sultan Mesud'a doğudan yardım kuvvetlerinin gelmesinden kaygılandığı gibi Avrupa'dan da Haçlı ordularının gelmekte olduğunu haber almıştı. Bu sebeple geri dönmeye karar verdi. Selçuklu kuvvetleri Bizans ordusunu Büyük Menderes kıyılarına kadar takip etti. Bizans tarihçisi Kinnamos sultanın barış istediğini ve Prakana'yı vererek barış yapıldığını yazar.

1144 yılında Urfa Kontluğu'nun İmâdüddin Zengî tarafından ortadan kaldırılması Avrupa'da derin bir üzüntü ve heyecan yarattı. Bu olay diğer Haçlı devletlerinin varlığını da tehlikeye düşürmüştü. Bu sebeple Alman Kralı III. Konrad ve Fransa Kralı VII. Saint Louis ordularıyla İstanbul'a geldiler. İstanbul'dan ayrılan Konrad, Dorylaion (Eskişehir) yöresinde Türk ordusuyla karşılaştı. Yapılan savaşta Alman ordusu ağır bir yenilgiye uğradı (26 Ekim 1147). Sultan Mesud bu zaferle babası I. Kılıcarslan'ın 18 Receb 490'da (1 Temmuz 1097) Eskişehir'de uğradığı yenilginin intikamını almış oldu. Alman ordusundan az bir kısmı İznik'e kaçabilmiş ve Türkler'in eline zengin bir ganimet geçmişti. İznik'te karşılaştığı Konrad'dan felâket haberini alan Fransa Kralı Saint Louis, Eskişehir-Konya yolunu bırakıp Balıkesir-Bergama, Efes-Laodikeia (Denizli) ve Antalya gibi Türk hâkimiyeti dışındaki yollardan gitmeyi tercih etti. Franklar yol boyunca ağır kayıplar vererek Antalya'ya ulaşabildiler. Buradan gemilerle Suriye'ye gittiler.

Sultan Mesud, Elbistan hâkimi olan oğlu Kılıcarslan ile birlikte Tel Bâşir hâkimi II. Joscelin'in elinde bulunan Maraş üzerine yürüyerek şehri kolayca zaptetti (544/1149). Şehirden serbestçe çıkıp gitme izni alan Haçlılar Antakya'ya giderken Türkler tarafından yok edildi. Sultan Mesud bundan sonra Tel Bâşir'i kuşattı ve Kont II. Joscelin'in Mesud'u metbû tanıması şartıyla barış yapıldı. II. Joscelin bir süre sonra karşılaştığı Halep Hükümdarı Nûreddin Mahmud Zengî'yi yendiyse de Nûreddin Mahmud Türkmenler'in yardımıyla onu yakalayıp hapse koydu (Muharrem 545 / Mayıs 1150). Bu sırada Sultan Mesud da Keysûn üzerine yürümüş, halk savaşmadan şehri ona teslim etmişti. Ardından çok müstahkem olan Behisni'yi, Ra'bân Kalesi'ni ve Merzban'ı kolayca ele geçiren Selçuklu hükümdarı, damadı olan Halep Hükümdarı Nûreddin Mahmud'un desteğiyle Tel Bâşir'i kuşattıysa da Joscelin'in karısı Beatrice ile oğlu III. Joscelin tarafından savunulan şehri alamadı. Sultan Mesud fethettiği yerlerin idaresini oğlu Kılıcarslan'a bırakıp ülkesine döndü. 546 (1151) yılında Nûreddin Mahmud Tel Bâşir'i eline geçirirken Sultan Mesud da Ayıntab'ı ülkesine kattı.

547'de (1152) Malatya hâkimi Dânişmendli Aynüddevle öldü ve yerine oğlu Zülkarneyn geçti. Sivas, Niksar, Tokat ve Amasya Hükümdarı Yağıbasan yeğenine Sultan Mesud'a baş eğmemesini söylemişti. Sultan

Mesud bunu duyunca öfkelenerek Yağıbasan'ın üzerine yürüdü. Selçuklu hükümdarına karşı koyamayacağını anlayan Yağıbasan itaat göstererek yeğenine yardım etmeyeceğine dair Mesud'a söz verdi. Mesud 19 Rebîülâhir 547'de (24 Temmuz 1152) Malatya'yı kuşatmak için yola çıktı; şehrin çevresini yağmalayıp tahrip ettirdi. Zülkarneyn, annesiyle birlikte sultanın huzuruna çıkıp bağışlanmalarını rica edince sultan onları affetti. Zülkarneyn de Sultan Mesud'u metbû tanıyacaktı.

Kilikya Ermeni hâkimi Toros bölgedeki Bizans'a ait şehirleri tamamen ele geçirmişti. Bizans İmparatoru Manuel, Toros'un Kilikya'daki Bizans varlığına son vermesine kızarak Sultan Mesud'u Kilikya'ya yürümeye teşvik etmiş ve bunun için Selçuklu hükümdarına para göndermişti. Esasen Sultan Mesud da Türk sınırlarını ihlâl ettiğinden Toros'a karşılık vermek istiyordu. Sultan, 548 (1153) yılı baharında Dânişmendli Yağıbasan'ı da yanına alarak Kilikya üzerine yürüdü. Ancak Ermeniler Toros geçitlerini savundukları için sultanın Kilikya'ya girmesi mümkün olmadı ve ülkesine dönmek zorunda kaldı. Sultanın dönüşünden az sonra Kilikya'ya girmiş olan bir Bizans ordusu da Tarsus kapılarında Ermeni kuvvetleri tarafından mağlûp edildi. Sultan Mesud ertesi yıl yeniden Kilikya'ya yürüdü ve bu defa güçlük çekmeden şehre girdi. Misis ve Aynizerbâ'dan (Anazarba) sonra Tel Hamdûn'a (şimdiki Toprakkale) kadar ilerledi. Oradan Kılıcarslan'a bağlı emîrlerden Yâkub Bey'i 3000 kişilik bir kuvvetle Antakya yöresine akına gönderdi. Fakat Yâkub Bey ve askerleri, Haçlı Templier şövalyeleriyle Toros'un kardeşinin kumandasındaki Ermeni askerleri tarafından pusuya düşürüldü ve büyük bir kısmı şehid edildi.

Kilikya seferinden döndükten sonra hastalanan Sultan Mesud'un, öleceğini anlayınca Elbistan Meliki olan oğlu Kılıcarslan'ı Konya'ya çağırıp tahta oturttuğu ve başına tacını koyup ona biat ettiği kaydedilir. Ardından da vefat etti (550/1155). 551'de (1156) öldüğü de rivayet edilir. Cenazesi Alâeddin Camii avlusundaki türbede defnedildi. Mesud'un türbesinin Amasya yakınında olduğu söylenirse de bu doğru değildir. Sultan Mesud çok akıllı, adaletli, tedbirli, ileri görüşlü ve dindar bir hükümdardı. Rüknü'l-İslâm ve'l-müslimîn (Rüknüddin), Muizzü'd-dünyâ ve'd-dîn lakaplarıyla da anılan Sultan Mesud'un Kılıcarslan, Melikşah ve Dolat (Devlet) adlı üç oğlu, Halep Hükümdarı Nûreddin Mahmud Zengî, Dânişmendli Zünnûn, Dânişmendli Yağıbasan ve Bizans imparatorunun müslüman olan yeğeni

Ioannes ile evli olan dört kızı vardı. Emîr Gazi'nin ölümüyle Dânişmendli hâkimiyetinden kurtulan Mesud, Melik Muhammed'in ölümünden sonra da üç Dânişmendli beyinin metbûu olmuştur. Mesud devrinde önemli bir Türkmen kümesinin Orta Asya veya Azerbaycan'dan gelerek ülkesinde yurt tutmuş ve onun başarılarında önemli bir rol oynamış olması pek muhtemeldir.

Sultan Mesud Konya'da pek az oturduğu için burada günümüze kadar gelen bir yâdigâr bırakmamıştır. Otuz dokuz yıllık hükümdarlığı esnasında iç kale ile oradaki saray ve camiyi inşa ettirmiştir. Bu

cami o dönemin Anadolu'daki ulucamileri üslûbunda yani kubbesiz, tavanı düz ve çok sütunlu olarak yapılmıştı. Alâeddin Camii'nin inşasına Sultan I. Mesud zamanında başlanmış, ancak I. Alâeddin Keykubad devrinde tamamlandığı için onun adını almıştır. Sultan ayrıca Aksaray'da bir cami ile Amasya yakınlarında Simre adlı bir şehir tesis ettirmiştir. Anadolu Selçukluları'ndan günümüze intikal eden en eski tarihli sikke Sultan Mesud'a aittir. Tarih ve darp yeri bulunmayan bu bakır sikkeler (mangır) üzerinde "es-Sultânü'l-muazzam Mes'ûd b. Kılıcarslan" yazılıdır. Anadolu'ya Sultan Mesud zamanına gelinceye kadar "Romania" (Romalılar ülkesi) deniliyordu. Onun devrinde Batılılar Anadolu'yu "Turchia" (Türkiye) adıyla anmaya başlamıştır. Ermeniler'in de Anadolu'nun Türkler'in hâkimiyetinde bulunan büyük kesimine "Türkistan" adını verdikleri görülür.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 332-333; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, British Museum, Or., nr. 5803, vr. 189b; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright), Leiden 1907, s. 183; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 92, 154, 201; Süryani Mikhail, Chronique de Michel le syrien patriarche jacobite d'Antioche, 1169-1199 (nşr. ve trc. J. B. Chabot), Paris 1905, III, 194-312; The First and Second Crusades from an Anonymous Syriac Chronicle (trc. Tritton - H. A. R. Gibb, JRAS, I/1 [1933], içinde), s.

89-90, 99, 100, 281, 289; Ioannes Kinnamos, Historia (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 12-13, 18-19, 29-30, 36, 40-41, 44, 49, 54, 79, 96, 131; N. Khoniates, Historia (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 13, 34-36, 79-80; Ebü'l-Ferec, Târih, II, 349-393; Aksarayî, Müsâmeretü'l-aḫbâr, s. 29; Niğdeli Kadı Ahmed, el-Veledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 292; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 37-38; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 281-314, 319; A. Comnèna, The Alexiad (trc. E. A. S. Dawes), London 1967, s. 406-407; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, İstanbul 1309, s. 2-3; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 108-109; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1948, s. 230-245; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 158-196; Tuncer Baykara, Türkiye Selçukluları Devrinde Konya, Ankara 1985, bk. İndeks; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, bk. İndeks; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146), Ankara 1987, II; Cl. Cahen, La Turquie préottoman, İstanbul-Paris 1988, s. 25, 26-30, 32, 34-37, 45, 129, 160, 172, 179, 185, 196, 210, 214, 223; Şevki Nezihi Aykut, Türkiye Selçuklu Sikkeleri I. Mes'ud'dan I. Alaeddin Keykubad'a Kadar (510-616/1116-1200), İstanbul 2000, bk. İndeks; a.mlf., "Some Coins of Mas'ud I, Qilijarslan II, and the Maliks", American Journal of Numismatics, 2. seri: sy. 7-8, New York 1995-96, s. 161-186; Muharrem Kesik, Türkiye Selçuklu Devleti Tarihi: Sultan I. Mesud Dönemi (1116-1155), Ankara 2003; Mükrimin Halil Yınanç, "Danişmendliler", İA, III, 469-472.

Faruk Sümer

MESUD II

(مسعود)

(ö. 708/1308)

Anadolu Selçuklu hükümdarı (1282-1296, 1302-1308).

Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un oğludur. Babası Kırım'da bulunduğu sırada Gıyâseddin Mesud'u kendine veliaht seçmiş ve ölürken naaşının Konya Alâeddin Camii avlusunda bulunan atalarının türbesine (kümbedhâne) defnedilmesini vasiyet etmişti.

II. İzzeddin Keykâvus Kırım'da vefat edince (677/1278-79) Gıyâseddin Mesud deniz yoluyla Sinop'a geldi (679/1280). Kastamonu uç beyi Çobanoğlu Muzafferüddin Yavlak Arslan onu alıp önce Moğol Valisi Samagar Noyan'a, ardından İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'a götürdü. Abaka Han Erzurum, Erzincan, Sivas, Diyarbekir ve Harput'un idaresini Mesud'a tahsis etti ve bir müddet onu Tebriz'de yanında tuttu. Abaka Han'ın ölümünden sonra yerine geçen Ahmed Teküder, Anadolu Selçuklu topraklarını onunla III. Gıyâseddin Keyhusrev (1266-1284) arasında paylaştırdı (680/1282). Ancak III. Gıyâseddin Keyhusrev müşterek saltanata razı olmadı ve Moğollar'ın Anadolu valisi Kongurtay ile Vezîr Sâhib Ata Fahreddin Ali'yi yanına alarak Ahmed Teküder ile görüşmek üzere yola çıktı. Bu sırada Ahmed Teküder, rakibi Argun'un Kongurtay ile birleşerek kendi hanlığı aleyhinde faaliyette bulunduğunu öğrenip onlara karşı mücadele başlattı. Bu durum Keyhusrev'in yolculuğunun yarıda kalmasına sebep oldu. Keyhusrev bir süre sonra hanın merkezine ulaşmayı başardı. Ancak bu defa da Ahmed Teküder'in mücadeleyi kaybedip Argun'un han olması planlarını bozdu. Yeni hükümdar Argun Han, Tebriz'de bekleyen Mesud'u Anadolu Selçuklu sultanlığına tayin etti. III. Gıyâseddin Keyhusrev öldürüldü. Tebriz'den Anadolu'ya sultan olarak dönen Gıyâseddin Mesud önce Kayseri'de, ardından Konya'da tahta çıktı (683/1284). II. Mesud'un tahta çıktığı ve III. Keyhusrev'in öldürüldüğü tarihle ilgili farklı rivayetler de vardır (Turan, s. 582-583).

Sultan Mesud'un Anadolu Selçuklu tahtına oturması uzun zamandır rahat yüzü görmeyen halk için bir ümit ışığı oldu. Ancak o da kendinden önceki hükümdarlar gibi "gölge sultan" olmaktan öteye gidemedi. Bu devirde ülke Moğol kumandanları ile İlhanlılar adına Anadolu'yu idare eden valilerin hâkimiyeti altındaydı. Anadolu Selçuklu Devleti hem İlhanlılar'a haraç ödüyor, hem de Anadolu'da bulunan Moğol şehzade ve kumandanlarının idaresindeki orduların ihtiyaçlarını karşılıyordu. Anadolu'ya Moğol ordularının gelmesi halktan alınan vergilerin artması, açlık ve sefalet demekti. Anadolu halkı bir taraftan Moğollar'ın baskısı sonucu artan vergileri ödemek, diğer taraftan Türkmen saldırılarına dayanmak ve Selçuklu devlet adamlarının yolsuzluklarına katlanmak zorunda bırakılıyordu.

Konya ve civarında düzeni sağlamak oldukça zordu. Karamanoğulları ve Eşrefoğulları Anadolu Selçukluları'nı tehdit ediyordu. Sultan II. Mesud'un Kayseri'de ikamet etmesini fırsat bilen III. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi torunlarını Konya'da tahta çıkaracak kadar güçlendi. Kendisini desteklemeleri için Karamanoğlu Güner Bey'i beylerbeyi, Eşrefoğlu Halil Bey'i saltanat nâibi tayin etti. Bu iki beyin desteğiyle şehzadeler törenle sultan ilân edildiyse de bunlar çok geçmeden ortadan kaldırıldı (684/1285).

Argun Han, 684 (1285) yılında Türkmenler'i cezalandırmak için kardeşi Geyhatu idaresinde masrafları halktan toplanan vergilerle karşılanan 20.000 kişilik bir kuvveti Anadolu'ya gönderdi. O yılı Erzincan'da geçiren Geyhatu ertesi yıl Sivas ve Kayseri üzerinden Aksaray'a geldi. Geyhatu'nun yanında Sultan Mesud da vardı. Ordunun hareketi sırasında halkın

pek çoğunun evlerini terkederek mağaralara saklanmasına sinirlenen Geyhatu Konya üzerine yürüdü, ancak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veled onunla görüşüp Konya halkına zarar vermeden geri dönmesini sağladı. Bu arada Sultan Mesud, kendisine karşı harekete geçen Germiyanoğulları'nı Sultan Baltu kumandasındaki Moğol kuvvetlerinin yardımıyla bozguna uğrattı.

Öte yandan III. Gıyâseddin Keyhusrev'in annesi, Argun'dan devletin III.

Gıyâseddin’in iki oğlu ile Sultan II. Mesud arasında paylaştırılmasını istedi. Türkmenler’le de iş birliği içine girerek Anadolu’da huzursuzluk çıkardı. Sonunda II. Mesud, Argun Han’ın isteği üzerine III. Gıyâseddin’in iki oğlunu Emîridâd Nizâmeddin ile birlikte Argun Han’a gönderdi (684/1285). Burada yapılan muhâkeme sonunda bu iki çocuğun III. Gıyâseddin’e ait olmadığı anlaşıldı ve başları kesilerek Türkmenler’e gönderildi.

Bu sırada Germiyan Türkmenleri Beyşehir bölgesini yağmaladılar. Moğol ve Türk askerleriyle karşı harekete geçen Sultan Mesud, Germiyan ili uç bölgesini işgal edip 8 Şevval 686 (16 Kasım 1287) tarihinde Konya’ya ve oradan da Kayseri’ye döndü. Daha sonra Şehzade Geyhatu ile birlikte Karamanlılar’ın üzerine yürüdü. Moğol-Selçuklu ordusu 9 Zilhicce 686’da (15 Ocak 1288) Lârende’yi ve Karaman topraklarını tahrip etti. Karaman Türkmenleri ve Eşrefoğulları durumun kendi aleyhlerine döndüğünü farkederek Sultan II. Mesud’dan özür dileyip itaatlarını arzettiler. Germiyanoğulları da Konya’ya gelip II. Mesud ile barış yaptı. Bu olayın ardından Argun Han, Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali’yi huzuruna çağırarak ondan daha fazla vergi ödenmesini istedi. İhtiyar vezir hasta bir halde Konya’ya geri döndükten kısa bir süre sonra öldü (Şevval 687 / Kasım 1288). 687 (1288) yılında Karamanoğulları, Eşrefoğulları ve Germiyanoğulları Sultan Mesud’a itaat arzettiler.

Sâhib Ata Fahreddin Ali’nin ölümü üzerine vezirlik göreviyle Anadolu’ya gönderilen Fahreddin Kazvînî vergileri arttırmakla kalmayıp yeni vergiler de koydu. Topladığı ağır vergilerle halkı isyan noktasına getirdi. Hakkındaki şikâyetleri değerlendiren Argun Han, Fahreddin Kazvînî’yi Tebriz Meydanı’nda idam ettirdi (Ramazan 690 / Eylül 1291).

Sultan Mesud kendisine karşı ayaklanan Eşrefoğulları üzerine hareket edince Konya’nın korumasız kaldığını gören ayak takımı şehri yağmaladı. Kargaşa ancak Mesud’un geri dönmesiyle sona erdi. Bu tarihlerde meydana gelen depremde Erzincan’ın büyük bir kısmı yıkıldı. Amasya ve Niksar’da sel felâketi oldu.

Fahreddin Kazvînî’nin idamından sonra Argun Han’ın Yahudi asıllı veziri Sa‘düddevle, Anadolu’ya vezir olarak Şemseddin Ahmed Lâkûşî’yi gönderdi. Onunla birlikte gelen Kılavuzoğulları adlı çete Anadolu’da büyük

zulümler yaptı. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin ölümünün ardından Moğollar'ın Anadolu halkı üzerindeki baskı ve zulümleri daha da arttı.

690 (1291) yılında Argun Han ölünce Geyhatu Han Ahlat dolaylarında tahta çıktı. Anadolu'da malî işler Yavlak Arslan'ın oğlu Nâsırüddin'e teslim edildi. Onun hem Moğollar'ı hem halkı memnun eden yönetimi Anadolu'ya biraz da olsa nefes aldırdı. Ancak Geyhatu'nun Anadolu'dan ayrılması bir süredir sinmiş olan Karamanoğulları'nı harekete geçirdi. Konya üzerine yürüyen Karamanoğulları Beyşehri'ni alıp Eşrefoğlu'nu öldürdükten sonra Halil Bahadır'ın kumandasında Konya'yı üç gün yağmaladılar. Şehrin ileri gelenleri Sâhib Ata'nın torunundan yardım istediler. Denizli'den yardım kuvvetleri yola çıktığında Sultan Mesud'un kardeşi Rükneddin de Kayseri'den bir kuvvetle Konya'ya yardıma geldi. Ancak bu kuvvetler Karamanoğulları'nı engellemeye yetmedi. Neticede Sultan Mesud Geyhatu'dan yardım istemek zorunda kaldı. Geyhatu Moğol ordusu ile Anadolu'ya girdi. Sultan Mesud onu Kayseri'de karşıladı; bu haber Konya halkını rahatlattı. Moğol-Selçuklu kuvvetleri Lârende'yi ele geçirip şehri ateşe verdiler. Ardından isyan halindeki Eşrefoğulları topraklarında, Denizli ve Menteşe iline kadar olan sahalarda yağma ve kıtal yaparak ganimet ve esirlerle Konya'ya döndüler. Konyalılar Geyhatu'yu sevinçle karşılamalarına rağmen on sekiz gün boyunca şiddetli zulme mâruz kaldılar.

Bu sırada II. Mesud'un kardeşi Rükneddin Kılıcarslan, Kastamonu'ya giderek oranın hâkimi Çobanoğlu Yavlak Arslan ve Türkmenler'le birlik olup saltanat iddiasında bulundu. Geyhatu Karamanoğulları, Eşrefoğulları ve Menteşe beylerine karşı giriştiği cezalandırma harekâtını tamamlayıp Kılıcarslan ve Yavlak Arslan'a karşı 691 (1292) yılında bir ordu sevketti. Ordunun başında II. Mesud, Mücîrüddin Emîrşah ve Vezir Necmeddin ile Moğol kumandanları Anit, Göktay ve Giray bulunuyordu. Yapılan savaş sonunda Moğol-Selçuklu ordusu üstün geldi. Kastamonu Beyi Çobanoğlu Muzafferüddin Yavlak Arslan öldürüldü.

Anadolu halkı Geyhatu'nun hanlığı döneminde de ağır vergiler ödemek zorunda bırakıldı. Bir ara hanlığı Baydu ele geçirdiyse de onun kötü idaresine Gāzân Han son verdi. Gāzân Han'ın müslüman olması Anadolu halkının mânevî yönden rahatlamasını sağladı. Fakat Moğol noyanlarının sık sık isyan etmesi halkı canından bezdiriyordu. Gāzân Han'ın 695 (1296)

yılında Anadolu valisi olarak tayin ettiği Togaçar Noyan, Anadolu’da ve özellikle eski Dânişmendli topraklarında halktan çok miktarda para topladı ve halka kötü muamele etti. Gāzân Han da onu cezalandırmak üzere Baltu ve Arap noyanları Anadolu’ya gönderdi. Togaçar öldürüldü. Ancak bu defa Baltu, Gāzân Han’a karşı isyankâr tavırlar içine girdi. Gāzân Han onu birkaç defa Tebriz’e çağırdıysa da her defasında bir bahane uydurarak bunu reddetti, ayrıca Tebriz’e gitmek isteyen Sultan II. Mesud’a engel oldu. Mesud, bu dönemde Moğollar sayesinde kendini daha emniyette hissettiği için Kayseri’de oturuyor, Konya’yı ahîler idare ediyordu.

Baltu’nun kendisine isyan ettiğini anlayan Gāzân Han 695’te (1296) Anadolu’ya Kutluğ Şah idaresinde 30.000 kişilik bir ordu gönderdi. Baltu mağlûp olunca Ermeni kralına sığındı. Ancak kral tarafından yakalanıp Tebriz’e Gāzân Han’a gönderildi ve şehir meydanında idam edildi (25 Zilhicce 696 / 14 Ekim 1297). Gāzân Han, Baltu’nun isyanı sırasında zorla yanında tuttuğu Sultan Mesud’un suçlu olduğuna inanıyordu. Bu sebeple Kutluğ Şah Noyan tarafından Tebriz’e gönderilen Sultan II. Mesud, Gāzân’a Baltu’nun kendisini zorla yanında tuttuğunu anlattıysa da mazeretleri Gāzân Han’ı tatmin etmediği için hükümdarlıktan uzaklaştırılıp Hemedan’da ikamete mecbur edildi. Yerine iki yıl sonra kardeşi Ferâmurz’un oğlu III. Alâeddin Keykubad Selçuklu tahtına geçirildi (697/1298).

III. Alâeddin Keykubad devrinde de ülkede karışıklık, isyan ve zulümler devam etti. Bu dönemde Sülemiş (Sûlâmîş) adlı bir Moğol noyanı Gāzân Han’a karşı isyan etti, ancak o da Baltu gibi Tebriz’de öldürüldü. Çok kötü bir idare sergileyen III. Alâeddin Keykubad Moğol noyanları gibi halktan paralar topladı. Sivas, Malatya, Divriği ve diğer yerlerde yaptığı zulüm ve haksızlıklar Moğollar’ı bile rahatsız ettiğinden tahttan indirilip yerine II. Mesud ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkarıldı (702/1302). İkinci hükümdarlık döneminde de başarısız olan Sultan Mesud, 703’te (1304) Abuşka Noyan ile birlikte Aksaray-Niğde arasındaki Dulhisar’a kapanan Câbioğlu’nu kuşattı. Ancak Gāzân Han’ın ölüm haberi gelince kuşatma kaldırıldı.

Ebü’l-Feth es-Sultânü’l-a‘zam Gıyâsü’d-dünyâ ve’d-dîn unvanıyla anılan II. Mesud uzun süre hasta yattıktan sonra 708 (1308) yılında Kayseri’de

vefat etti. Son yıllarını maddî sıkıntılar içinde geçiren sultanın borçları ve Moğollar'ın bitmeyen istekleri yüzünden bunalıma girip kendini zehirlediği de rivayet edilir (Sümer, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1 [1969], s. 75). Tartışmalı olmakla birlikte genellikle kabul edilen görüşe göre II. Mesud Anadolu Selçuklu Devleti'nin son hükümdarıdır. Onun ardından Kılıcarslan b. III. Keyhusrev gibi tahta çıkarılmış (710/1310) bir hânedan mensubu olsa bile ülke içinde ve Moğollar tarafından tanınmadığı için II. Mesud'un son hükümdar kabul edilmesi daha isabetli olur. Günümüze intikal etmiş olan son Anadolu Selçuklu sikkeleri de Sultan II. Mesud'a aittir. Makrîzî'nin Anadolu Selçuklu Devleti'nin sona erdiği tarih olarak 718 (1318) yılını göstermesi (es-Sülûk, II, 186), Demirtaş'ın Selçuklu şehzadelerini öldürtmesiyle ilgili olabileceği gibi yanlış bir tesbit de olabilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 243-248; İzzeddin İbn Şeddâd, Baybars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), Ankara 2000, s. 32-33; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizade), Bakü 1957, s. 311-312, 318, 324, 328-329; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 104-170, 238-244; Niğdeli Kadı Ahmed, el-Veledü'ş-şefîk, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 301; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I, 588, 650, 718; II, 186; Ahmed b. Mahmûd, Selçuknâme (haz. Erdoğan Merçil), İstanbul 1977, II, 156-157; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 63-80, 83-93; tercüme, 41-56, 59-67; Müneccimbaşı, Câmiu'd-düvel: Selçuklular Tarihi (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, metin, II, 110-119, 124-125; tercüme, II, 124-134, 140-141; İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye, Ankara 1971, s. 90-94; Ahmed Tevhid, Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu, İstanbul 1321, s. 318-342; Spuler, İran Moğolları, s. 64-65, 77, 95-100; Cl. Cahen, Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 209, 287-294, 303-304, 329; Coşkun Alptekin, "Türkiye Selçukluları", Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1992, VIII, 342-351, 357-358; Erdoğan Merçil, Müslüman-Türk Devletleri Tarihi,

Ankara 1993, s. 163-167; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1993, s. 582-583, 585-619, 631-654; İlhan Erdem, Türkiye Selçukluları İlhanlı İlişkileri: 1258-1308 (doktora tezi, 1995), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 275-424; Osman Gazi Özkuzugüdenli, Gâzân Hân ve Reformları (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 71-72, 87 vd., 141-147; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", Selçuklu Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Ankara 1969, s. 60-75; a.mlf., "Keykubad III", DİA, XXV, 360-361; Zerrin Günal Öden, "Türkiye Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Mesud Hakkında Bazı Görüşler", TTK Belleten, sy. 231 (1997), s. 237-300; Muharrem Kesik, "Cenâbî'ye Göre Türkiye Selçukluları", TD, sy. 36 (2000), s. 256-258; İbrahim Kafesoğlu, "Keykubâd III.", İA, VI, 662-663.

Muharrem Kesik

MESUD EFENDİ

(ö. 1894)

Osmanlı âlimi.

Kayseri'ye bağlı Ağırnas (Mimar Sinan) köyünde dünyaya geldi. İlk öğrenimini doğduğu köyde tamamladıktan sonra Hacı Torun Efendi'den icâzet aldı. 1877 yılında Kayseri müftüsü oldu. Ardından İstanbul'a gitti ve orada Mekke pâyesi aldı; Muzıka-i Hümâyun Mektebi'nde Arapça muallimliği yaptı. Mir'ât-ı Mecelle adlı eserinin sonunda kitabını 1298 yılının Zilkade ayında (Ekim 1881) Kayseri'de tamamladığını belirttiğine göre İstanbul'a bu tarihten sonra gitmiş olmalıdır. İleri bir yaşta iken İstanbul'da vefat eden Mesud Efendi Beşiktaş'ta Yâhya Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi. Bursalı Mehmed Tâhir ve bazı yeni kaynaklar 1310'da (1893) öldüğünü kaydetmekle birlikte (Koçer, s. 45) Mehmed Süreyyâ vefat tarihini 1311 yılı Ramazan ayı (Mart 1894) olarak vermektedir (Sicill-i Osmânî, IV, 368). Mesud Efendi'nin Muzıka-i Hümâyun Mektebi'ndeki Arapça muallimliği görevine oğlu Rifat Efendi tayin edildi.

Mesud Efendi'nin bilinen tek eseri Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye üzerine yazdığı Mir'ât-ı Mecelle'dir (İstanbul 1290, 1297, 1299, 1302). Kitabın önsözünde müellif, Mecelle'de yer alan fıkhî konuların kaynaklarını tesbit edip bir araya getirdiğini söylemektedir. Eserde önce Mecelle'nin maddeleri nakledilmiş, ardından bunların dayandığı fıkhî metinler bazan olduğu gibi, bazan da özet halinde Arapça olarak kaydedilmiştir. Kitabın telifi sırasında Hanefî mezhebine ait otuz civarında fıkıh ve fetva kitabından yararlanan Mesud Efendi, her maddenin dayandığı fıkhî metni

verirken faydalandığı kitabın adını ve bölümünü zikretmiştir. Eser başta Ahmed Cevdet Paşa olmak üzere Mecelle Cemiyeti üyelerinin takdirini kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mesud Efendi, Mir’ât-ı Mecelle, İstanbul 1302, s. 10, 740; Sicill-i Osmânî, IV, 368; Osmanlı Müellifleri, II, 40; Ahmed Nazif, Kayseri Meşhurları: Kayseriyye Meşahiri (s. nşr. Meserret Diriöz - Haydar Ali Diriöz), Kayseri 1991, s. 79, 112; H. Mehmed Zeki Koçer, Kayseri Ulemâsı, İstanbul 1972, s. 45; Abdullah Develioğlu, Büyük İnsanlar, İstanbul 1973, s. 338; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 113; Muhsin İlyas Subaşı, Kayseri’nin Manevî Mimarları, Ankara 1995, s. 274; Ali Rıza Karabulut, Kayseri’de Meşhur Mutasavvıflar, [baskı yeri ve tarihi yok], s. 247; Ahmet Madazlı, “Hacı Torun Efendi”, DİA, XIV, 499.

Ferhat Koca

MESUD EFENDİ, Hocazâde

(ö. 1066/1656)

Osmanlı şeyhülislâmı.

I. Ahmed'in hocası Aydınlı Mustafa Efendi'nin oğludur. Bu sebeple Hocazâde diye anılır. Osmanlı tarihinde görevden alındıktan sonra idam edilen üç şeyhülislâmdan biri olduğu için kaynaklarda "şehid" unvanıyla da geçer. Ayrıca kendisine Burnaz / Pürnaz Müftü veya Çelebi de denmiştir. İlk öğrenimini babasından gördü ve onun sayesinde "mevâlîzâde" kanunu gereği 1028 Saferinde (Ocak 1619) Hocazâde Esad Efendi'nin Beyazıt Medresesi muîdliğiyle mülâzımı oldu. Medrese tahsilinden sonra 40 akçelik medreseden mâzul iken 1030 Rebîülevvelinde (Şubat 1621) Şah Sultan Medresesi müderrisliğine getirildi. Mere Hüseyin Paşa'nın sadâretten azli onu da etkiledi ve müderrislikten alındı (Şâban 1031 / Haziran 1622). 1033 Cemâziyelevvelinde (Mart 1624) Ayşe Sultan Medresesi'ne, 1035 Ramazanında (Haziran 1626) teamüle aykırı olarak kısa bir arayla Sahn-ı Semân'ın iki ayrı medresesine tayin edildi. 1037 Şâbanında (Nisan 1628) Edirne Beyazıt Medresesi, 1038 Şevvalinde (Haziran 1629) Eyüp Medresesi, 1040 Ramazanında (Nisan 1631) kardeşi Ali Efendi'nin yerine Süleymaniye Medresesi'ne müderris oldu.

Mesud Efendi daha sonra kadılığa geçti. 1042 Rebîülevvelinde (Eylül 1632) Halep kadısı oldu, bir yıl sonra azledildi ve uzun süre mâzul kaldı. 1050'de (1640) kendisine verilen Galata kadılığını kabul etmedi. 1052 Cemâziyelevvelinde (Ağustos 1642) Bursa kadılığına getirildi; fakat iki ay sonra, Bursa'da kanuna aykırı olduğu iddiasıyla yeni inşa ettirilen bir kiliseyi hükümet merkezinin kararını beklemeden yıktırdığı için görevden alındı. Mesud Efendi'ye haksızlık yapıldığı kanaatinde olan Bursa halkı diğer üç kiliseyi daha tahrip etti. Bunun üzerine hükümet merkezinden müfettişler gönderilerek soruşturma açıldı ve yapılan hareketin uygunsuz olduğu tesbit edilip suçlular cezalandırıldı (Naîmâ, IV, 17-18). Görevden alınan Mesud Efendi'ye Gümülcine ve Yenice-i Karasu kazaları arpalık verildi. 1054 Zilhiccesinde (Şubat 1645) Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı.

Sekiz ay sonra kendisine teklif edilen Eyüp kadılığını kabul etmeyip arpalıkları ile yetindi. Ramazan 1061'de (Ağustos 1651) Anadolu kazaskeri oldu. Bu görevdeyken Dîvân-ı Hümâyun'da ve zaman zaman yapılan meşveret meclislerinde vezirlere karşı sözünü esirgemediğinden Vâlide Turhan Sultan'ın takdirini kazandı. Ancak yaptığı bazı uygulamalar ulemâ arasında tepkiye yol açtı. Anadolu kadıları kadılık imtihanına itiraz ederek Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye şikâyette bulundular ve Mesud Efendi'nin âdil bir imtihan için yeterli bilgisinin olmadığını ileri sürüp padişah huzurunda ve ulemâ önünde imtihan olmak istediklerini bildirdiler (a.g.e., V, 234). Muhtemelen bu hadiseler sırasında Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi ile araları açıldı ve birbirine rakip hale geldiler. Mesud Efendi'ye bir yıl kaldığı kazaskerlik görevinin ardından Tırnova ve Sahra arpalıkları verildi. Üç yıl sonra 1065 Ramazanında (Temmuz 1655) arpalığı Galata kadılığına çevrildi.

Kazaskerliği sırasında Mesud Efendi Vâlide Turhan Sultan'ın takdirini kazanmıştı. Hatta Turhan Sultan, Vezîriâzam Gürcü Mehmed Paşa'ya onu dinlemesini ve sözünden çıkmamasını tembih etmişti. Bu gücünü devlet işlerine karışarak, tayin ve azillere müdahale ederek kullanmaya başlayan Mesud Efendi bazı önde gelen devlet adamları ve ulemânın tepkisine yol açtı. Gürcü Mehmed Paşa'nın azledilip yerine Tarhuncu Ahmed Paşa'nın getirilmesinde önemli rol oynadı. Gizlice İstanbul'a davet edilen Tarhuncu Ahmed Paşa durum açıklığa kavuşuncaya kadar onun evinde kaldı. İpşir Mustafa ve Kara Murad paşaların sadâreti döneminde ise kendisine itibar edilmedi. Kaynaklara göre, Çınar Vak'ası sırasında bazı adamları tebdilikıyafet ederek züyuf akçe sebebiyle büyük huzursuzluk duyan sipahi ve yeniçeriler arasından taraftar toplamış, Şeyhülislâm Memekzâde Mustafa Efendi'nin rüşvetçi ve afyon düşkünü olduğundan böyle nazik bir dönemde meşihata lâyık bulunmadığı yolunda haber yayarak bu makama cesur ve hak sözü söyleyen Mesud Efendi'nin getirilmesi konusunda askeri inandırmıştı. Yeniçeri ve sipahilerin Mesud Efendi'nin şeyhülislâm olması için saraya baskı yapmaları sonucunda Memekzâde Mustafa Efendi tayininden on üç saat, Vezîriâzam Zurnazen Mustafa Paşa da dört saat sonra azledildi. Mesud Efendi, 9-10 Cemâziyelevvel 1066 gecesi (5-6 Mart 1656) "erbâb-ı cem'iyyet iltimasıyla" şeyhülislâmlığa getirildi.

Mesud Efendi'nin dört ay on iki gün süren meşihat günleri büyük

çalkantılar içerisinde geçti. Bu çalkantıların sebebi devlet işlerine müdahalesi, tayin ve azilleri kendi kontrolü altında tutma ihtirası yanında ortamın çok karışık olması idi. Yeni şeyhülislâm özellikle belli başlı tayinlerde belirleyici olmak istiyor (a.g.e., VI, 189), sadakatine, cesaret ve doğru sözlülüğüne değer veren Vâlide Turhan Sultan bir ölçüde bu isteğine riayet ediyordu. Nitekim Siyavuş Paşa'nın ölümü üzerine Mesud Efendi kendisine mutlak olarak itaat edeceğine inandığı Şam Valisi Boynueğri Mehmed Paşa'ya sadrazamlık verilmesini saraydaki meşveret meclisinde kabul ettirdi. Ancak şeyhülislâmın etkisi altına girmeye niyeti olmayan yeni sadrazam onu dışlayarak müstakil hareket etmeye başladı. Bunun üzerine Mesud Efendi Vâlide Turhan Sultan'dan onun azlini istedi. Vâlide Turhan Sultan, sadrazamın kısa süre içinde sebepsiz azlinin devletin istikrarı ile bağdaşmayacağını söyleyip bu isteği reddetti. Giderek daha da hırçınlaşması saray ve devlet ricâli nezdindeki itibarının sarsılmasına yol açtı. IV. Mehmed'i azledip Şehzade Süleyman'ı tahta çıkarmayı düşünerek gizli bazı toplantılar yaptığı söylentileri yayıldı. Sadrazam Mehmed Paşa'nın durumu padişaha ve vâlide sultana bildirmesi üzerine büyük tedirginlik yaşandı. Sinan Paşa Köşkü'nde meşveret olduğu söylenerek davet edilen Mesud Efendi, köşke geldiğinde padişah ve sadrazamı görmeye fırsat kalmadan 25 Ramazan 1066'da (17 Temmuz 1656) görevden alındı. Diyarbekir kadılığı verilip bostancıbaşıya teslim edildi ve kayıkla Mudanya üzerinden Bursa'ya yollandı (a.g.e., VI, 188-197).

Aleyhine yeni bir tertipten korkarak bir an önce Diyarbekir'e gitmek isteyen Mesud Efendi, Abaza isyanı sebebiyle yollar tehlikeli olduğundan bir miktar sekbanla

yola çıkmak istedi. Bu durum, Bursa Kadısı Rûhullah Efendi tarafından Mesud Efendi'nin devlete karşı kuvvet topladığı şeklinde İstanbul'a bildirildi. Bunun üzerine Mesud Efendi'nin hemen idamı için Bursa kadısına bir ferman gönderildi. Misafir olduğu Meâlîzâde'nin köşkünde akşam âni bir baskınla yakalanmak istenen Mesud Efendi karşı koyarak birkaç kişiyi kılıçla yaraladıysa da sonunda öldürüldü. Cesedi bir süre öylece bırakıldıktan sonra Bursa'da Pınarbaşı Mezarlığı'na gömüldü.

Başta kendisini sevmeyen ve hakkında ağır sözler kullanan Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi olmak üzere birçok kimse Mesud Efendi'nin iftiraya

uğradığını, devlete karşı bir tavrının olmadığını ifade eder. Karaçelebizâde ayrıca devletin en yüksek ilmiye rütbesine ulaşmış bir kişinin böyle feci bir şekilde öldürülmesinin yakışık almadığını vurgular. Daha sonra sadrazam olan Köprülü Mehmed Paşa bu iftiraya sebebiyet veren Bursa Kadısı Rûhullah Efendi'yi idam ettirmiştir. Kaynaklarda güçlü kuvvetli, kibirli, sert mizaçlı, ilimle alâkası olmayan, daha çok devlet işlerine karışan bir kişi olarak tanımlanan Mesud Efendi'nin fetvalarına ve herhangi bir eseri olduğuna dair bilgi bulunmamaktadır. Konağının Süleymaniye'de olduğu belirtilir.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şakāik, s. 522-523; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-ebrâr'ı (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 310, 315, 350-359, 364; Vecihî Hasan, Târih (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, s. 141; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi (haz. F. Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73, 80-81; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 193-195, 237-239; Naîmâ, Târih, IV, 17-18; V, 232, 234; VI, 150 vd., 188-197, 234-235; Silâhdar, Târih, I, 31 vd., 48-52; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 293-295, 300-302; III/2, s. 473-475; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 224-225; Danişmend, Kronoloji2, V, 126-127.

Mehmet İpşirli

MES‘ÛD b. HÜNEYDE

(مسعود بن هنيدة)

Mes‘ûd b. Hüneyde (Hübeyre) el-Eslemî (ö. 5/627’den sonra)

Sahâbî.

Ferve el-Eslemî’nin kölesi olması sebebiyle Gulâmü Ferve diye de tanınmaktadır. Hicret yolculuğunun Sevr mağarasından sonraki safhasında Resûl-i Ekrem ile Hz. Ebû Bekir Eslemoğulları’nın topraklarından geçerken Arc denilen mevkide Mes‘ûd ile karşılaşmışlardı. Hz. Ebû Bekir, onun o sırada Ebû Temîm Evs b. Hucr el-Eslemî’nin kölesi olduğunu öğrenince onu dostu olan efendisine göndererek kendilerine binek hayvanı, yiyecek ve gizli yolları iyi bilen bir kılavuz temin etmesini istemiş, Ebû Temîm de bir deve, hurma ve sütten oluşan yiyecekle birlikte kılavuz olarak Mes‘ûd’u göndermişti. Yolculuk sırasında Resûlullah ile Ebû Bekir arasındaki sohbetten etkilenen Mes‘ûd cemaat halinde namaz kılarken onlara katılmış ve böylece müslüman olmuştur. Kubâ’ya kadar onlarla beraber gitmiş, orada Hz. Peygamber’in arkasında beş vakit namaz kıldıktan sonra Resûlullah’ın tâlimatı üzerine Ebû Bekir tarafından kendisine bazı hediyeler verilerek geri gönderilmiştir. Eslem kabilesi arasında Büreyde b. Husayb’dan sonra ikinci müslüman olduğu belirtilen Mes‘ûd’un İslâm’ı seçtiğini öğrenen efendisi de biraz acele ettiğini söylemesine rağmen anlattıklarının tesiriyle hemen İslâm’a girmiş ve onu da âzat etmiştir. Mes‘ûd, Eslemoğulları’nın mevlâsı olarak bu kabile arasında yaşamaya devam etmiştir.

Mes‘ûd b. Hüneyde, Mekkeli müşrikler Uhud Gazvesi için Medine’ye doğru ilerlerken kendi topraklarından geçtikleri sırada ordu hakkında bilgi edindikten sonra yaya olarak Medine’ye gidip durumu Hz. Peygamber’e haber vermiş, bu arada Müslümanlığın yayılması için yaptığı çalışmaları anlatıp Resûlullah’ın hoşnutluğunu kazanmıştır.

Müreysî‘ Gazvesi’ne (5/627) giderken yolu Eslem kabilesine uğrayan Hz.

Peygamber Mes‘ûd’dan orduya katılmasını istemiş ve savaşın ardından elde edilen ganimetlerden kendisine on deve vererek ailesinin yanına göndermiştir. Bundan kısa bir süre sonra vefat ettiği tahmin edilen Mes‘ûd b. Hüneyde’nin Resûl-i Ekrem’den naklettiği ve kendisinden Büreyde b. Süfyân b. Ferve el-Eslemî’nin tek başına rivayet ettiği, imama uyan cemaatin saf düzeniyle ilgili bir hadis Nesâî’nin es-Sünen’inde yer almaktadır (“İmâme”, 18).

BİBLİYOGRAFYA

Nesâî, “İmâme”, 18; Vâkıdî, el-Meġāzî, I, 409; İbn Hişâm, es-Sîre2, II, 491-492; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, IV, 310, 311-312; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VII, 422-423; Taberânî, el-Muʿcemü’l-kebîr (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1405/1984, XX, 330-331; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, IV, 388-389; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVII, 480-481; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 413.

Mehmet Efendioğlu

MES‘ÛD b. MAHMÛD-ı GAZNEVÎ

(مسعود بن محمود غزنوي)

Ebû Saîd en-Nâsır-Lidînillâh Mes‘ûd b. Mahmûd b. Sebük Tegin-i Gaznevî (ö. 432/1041)

Gazneli Devleti hükümdarı (1030-1041).

388’de (998) Gazne’de doğdu. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî’nin büyük oğludur. 406’da (1015-16) veliaht ilân edildi. Ardından Herat valiliğine getirildi (408/1017). Gûr’un kuzeybatı bölgesini itaat altına alarak büyük başarı kazandı (411/1020). Sultan Mahmud, Büveyhîler’in Rey ve Cibâl bölgesindeki hâkimiyetine son verdiği zaman buranın yönetimini Mesud’a bıraktı (420/1029). Mesud ertesi yıl Kâkûyîler’in idaresindeki Hemedan ve İsfahan’ı Gazneli topraklarına kattı (421/1030).

Sultan Mahmud, ölümünden önce ülke topraklarını beş oğlundan Muhammed ile Mesud arasında taksim etti. Buna göre Rey, İsfahan ve Cibâl Mesud’a veriliyordu. Ancak Mesud bu taksimde kendisine haksızlık yapıldığına inandığı için babasına gücenmişti. Bundan haberdar olan Sultan Mahmud ölümünden kısa bir süre önce onu veliahtlıktan uzaklaştırarak bütün ülkesini Muhammed’e bıraktı.

Mahmûd-ı Gaznevî vefat edince yerine Muhammed tahta çıkarıldı. Bu sırada İsfahan’da bulunan Mesud durumu öğrenir öğrenmez önce Rey şehrine gitti ve tahtı ele geçirmek için hazırlıklara başladı. Amcası Yûsuf ve Gazneli devlet adamlarının desteğini sağladıktan sonra Nîşâbur’a giderek burada Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh’ın elçisiyle buluştu. Halifenin gönderdiği bir menşurla Mesud’un saltanatı tasdik ediliyor ve babasından kalan bütün ülkelerin sahibi olarak tanınıyor, ele geçirdiği ve bundan sonra ele geçireceği yerlerde de onun hâkimiyeti kabul ediliyordu. Nihayet Mesud Gazne’ye yürümeye karar verip Ramazan 421’de (Eylül 1030) Nîşâbur’dan ayrıldı. Öte yandan Muhammed sultan oluşundan dört ay sonra Mesud’un üzerine yürüdü. Ancak Tekinâbâd denilen yere gelindiğinde ordu

kumandanları ve devlet büyükleri bir araya gelip Muhammed'e Mesud'a tâbi olduklarını bildirdiler. Sultan Muhammed de bu oldu bittiyi kabul etmek zorunda kaldı ve tahtından uzaklaştırılarak hapsedildi (3 Şevval 421 / 4 Ekim 1030). Haberciler, 11 Ekim 1030 tarihinde Herat'ta bulunan Mesud'un huzuruna gelip kardeşinin tutuklandığını ve kendisinin sultan

ilân edildiğini bildirdiler. Abbâsî Halifesi Mesud'a "Nâsır-Lidînillâh, Hâfızu ibâdillâh, Zahîru halîfetillâh" unvanlarını tevcih etti.

Mesud sultan olduktan sonraki ilk icraatına hatalarla başladı. Hâcib Ali'yi ve kardeşini öldürerek mallarına el koyması ve kendi kardeşi Muhammed'in gözlerine mil çektirmesi Sultan Mahmud'un hizmetinde bulunmuş olan devlet adamlarını rahatsız etti. Bu arada Mesud karışıklıklardan yararlanarak Büveyhî hâkimiyetindeki Kirman'a hâkim oldu (422/1031).

Sultan Mesud, 422'de (1031) başşehir Gazne'ye ulaştığında halk tarafından büyük coşkuyla karşılandı. Hindistan orduları başkumandanlığına Ahmed Yinal Tegin'i getiren Mesud bu tarihten itibaren devletin topraklarını korumaya öncelik verdi. Nitekim Selçuklular'la beraber harekete geçen Karahanlı Ali Tegin ile uğraşma görevi Hârizmşah Altuntaş el-Hâcib'e verildi. Altuntaş Debûsiye'de Ali Tegin ile savaştı ve ağır şekilde yaralanmasına rağmen Ali Tegin ile bir antlaşma yapmaya muvaffak oldu (423/1032). Altuntaş'ın ölümü üzerine Mesud'un, Hârizm'in idaresine onun oğlu Hârun'u tayin etmekle beraber Hârizmşah unvanını kendi oğlu Saîd'e vermesi Hârun'un istiklâlini ilân etmesine sebep olduysa da onun bir suikast sonucu öldürülmesi Mesud'u rahatlattı (426/1035). Sultan Mesud Hindistan'a babası kadar sefer düzenleyemedi, ancak 424'te (1033) gerçekleştirdiği bir seferle Sarsûtî (Sarsâve) Kalesi'ni ele geçirdi.

Ahmed Yinal Tegin, Hindistan'da başarılı seferlerde bulunmakla beraber aleyhindeki faaliyetler yüzünden isyan etti. Hintli Tilek başkumandan tayin edilerek isyan bastırıldı ve Yinal Tegin yakalanarak Zilkade 425'te (Ekim 1034) öldürüldü. Aynı yıl içinde Gazneliler'in Kirman'daki hâkimiyetleri sona erdi ve burası tekrar Büveyhîler'in eline geçti.

Daha saltanatının başlarından itibaren Sultan Mesud, Gazneli

hâkimiyetindeki Horasan’a göç eden Selçuklular ile uğraşmak zorunda kaldı. Selçuklu reisleri, Mesud’a veya Horasan divanı başkanı Sûrî’ye gönderdikleri mektupta Nesâ ve Ferâve şehirlerinin kendilerine yurt olarak verilmesini istemişlerdi. Sultan Mesud bu mektuba çok kızdı ve onları Horasan’dan çıkarmak için hazırlıklara başladı, Hâcib Begtoğdı idaresindeki 17.000 kişilik bir orduyu Nesâ tarafına gönderdi. Savaşın ilk anlarında Gazneli ordusu Selçuklular’a karşı üstünlük sağladıysa da sonuçta Selçuklular Gazneli ordusunu Nesâ yöresinde Hisâr-ı Tâk’ta ağır bir yenilgiye uğrattılar (19 Şâban 426 / 29 Haziran 1035). Yapılan antlaşmayla Selçuklular meşrû bir kuvvet olarak tanınıyor, Dihistan, Nesâ ve Ferâve Selçuklular’a bırakılıyordu. Sultan Mesud, bu olaylar karşısında Selçuklular üzerine yürüyeceği yerde Hindistan’a sefer yapmayı tercih etti. Onun bu tavrı Selçuklular’ın daha da kuvvetlenmesine sebep oldu. Nitekim Selçuklular, Serahs civarındaki Talhâb denilen yerde Gazneliler’i tekrar yenilgiye uğrattılar (429/1038) ve bu galibiyetle geçici olarak Nîşâbur’a hâkim oldular. Daha sonra Gazne’den Belh’e gelen Sultan Mesud Ulyaâbâd’da Çağrı Bey ve emrindeki Türkmenler’i mağlûp etti (7 Receb 430 / 4 Nisan 1039). Ardından 50.000 kişilik bir orduyla Selçuklular üzerine yürüdü ve Selçuklular’ı Serahs çölündeki savaşta bozguna uğrattı (2 Şevval 430 / 27 Haziran 1039). Bu olayların ardından Gazneliler ile Selçuklular arasında geçici bir barış antlaşması imzalandı. Ancak Selçuklular’ın antlaşma şartlarına uymamaları yüzünden Mesud 431 (1040) yılında bizzat sefere çıktı ve tekrar Nîşâbur’a hâkim oldu (Rebîülâhir 431 / Ocak 1040). Selçuklular da Çağrı Bey’in teklifiyle Sultan Mesud’a doğru ilerlediler. İki ordu Dandanakan’da karşılaştı (8 Ramazan 431 / 23 Mayıs 1040). Sultan Mesud kahramanca savaştıysa da kumandanlarının kendisini terketmesi yüzünden mağlûp oldu ve 100 süvariyle savaş alanından ayrıldı. Dandanakan Savaşı’nın ardından Gazne’ye giren Mesud, muhtemelen yeni bir ordu hazırlamak maksadıyla Hindistan’a gitmek için şehirden ayrıldı. Ayrıca bütün hazineleriyle kardeşi Muhammed’i de yanına almıştı. Sultan Mesud, Sind nehrini geçtikten sonra hazineye göz koymuş olan Türk ve Hintli gulâmlar isyan etti. İsyancılar hazineyi yağmaladılar ve Muhammed’i ikinci defa sultan ilân ettiler (13 Rebîülâhir 432 / 21 Aralık 1040). Mesud daha sonra hanımı Sâre Hatun ile yakalanarak Giri Kalesi’nde hapsedildi ve orada öldürüldü (11 Cemâziyelevvel 432 / 17 Ocak 1041). Sultan Mesud güçlü ve cesur bir hükümdar olup bu özelliklerini savaşlardaki kahramanlıklarıyla ispat etmişti. Fakat devlet yönetiminde gerekli akıl ve

bilgiden yoksundu. Kendisine doğru yolun gösterilmesine rağmen yanlış fikirlerinde inatla ısrar etmesi onu ölüme götürmüştür.

Mimari ve tezyinî sanatların gelişmesine öncülük etmiş olan Sultan Mesud iyi bir hattattı. Hat sanatını İbnü'l-Bevvâb'dan öğrenmişti. Her gün mushaftan bir cüz yazarak mushafı tamamladığında onu ciltletir ve muhtaçlara hediye ederdi. Cömert bir hükümdardı. Aynı zamanda şair ve âlimlerin dostu olup onlara ilgi gösterir, maddî destek sağlardı. Mesud döneminde saraydaki danışmanlık görevinin yanı sıra ilmî araştırmalarını da sürdüren Bîrûnî 421'de (1030) tamamladığı el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî adlı eserini (I-III, Haydarâbâd - Dekken 1954-1956), Kadı Ebû Muhammed en-Nâsıhî de el-Mesʿûdî adlı fıkha dair muhtasar kitabını Sultan Mesud'a ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 91, 98, 100, 191-199, 201-202, 205, 252; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., tür.yer.; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 5, 8, 9-12, 136-137; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 3-6; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî (nşr. Abdülhay Habîbî), Kandehar 1328 hş., s. 270, 273-277, 292, 294-297, 390, 392, 405; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 65-66, 181-182; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 351, 355, 423-428; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 520; R. Gelpke, Sultān Mas'ūd I. von Gazna. Die drei ersten jahre seiner Herrschaft (421/1030-424/1033), Munich 1957; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, bk. İndeks; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186, Edinburgh 1977, s. 6-20; a.mlf., "Masʿūd b. Maḥmūd", EI² (İng.), VI, 780; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 50-55, 59-62; Nadine Satdari, Gazneli Sultan Mesud'un Biyografisi: 421-1030/432-1041 (doktora tezi, 1973), AÜ DTCF; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi I: Kuruluş Devri, Ankara 1979, bk. İndeks; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar

Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 366-378; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 38-39, 43-44, 49-78, 82-83, 92-94, 98-100; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 39; M. L. Dames, "Gazneliler", İA, IV, 745; M. Nazım, "Mes'ûd", a.e., VIII, 133-134; Abdülkerim Özaydın, "Altuntaş el-Hâcib", DİA, II, 546; Ali Sevim, "Dandanakan Savaşı", a.e., VIII, 456-457.

Erdoğan Merçil

MES‘ÛD b. MEVDÛD

(مسعود بن مودود)

Ebü’l-Feth (Ebü’l-Muzaffer) İzzüddîn Mes‘ûd b. Mevdûd b. İmâdiddîn Zengî b. Aksungur (ö. 589/1193)

Musul atabegi (1180-1193).

Hayatı hakkındaki ilk bilgiler ağabeyi II. Seyfeddin Gazi dönemine aittir. Babası Kutbüddin Mevdûd ölünce yerine II. Seyfeddin Gazi geçmiş, ülkenin idaresi de

nüfuzlu kumandanlardan Fahreddin Abdülmesîh’e bırakılmıştı. Fahreddin Abdülmesîh’in Musul halkına iyi davranmadığını kendisine yapılan şikâyetlerden öğrenen Nûreddin Mahmud Zengî Musul’a bir sefer düzenledi (566/1170). Bunun üzerine endişeye kapılan Fahreddin Abdülmesîh, Mes‘ûd b. Mevdûd’u Azerbaycan Atabegi İldeniz’e gönderip yardım istedi. Nûreddin Mahmud Zengî, İldeniz’in elçisine İldeniz’in Gürcüler’le mücadeledeki başarısızlığını hatırlatıp kendi işine bakmasını ve Zengî ailesinin iç işlerine karışmamasını, maksadının Musul’u istilâ etmek değil yeğenleri arasındaki ihtilâfları halletmek olduğunu bildirdi.

Mesud, Seyfeddin Gazi döneminde devlet idaresinde aktif olarak görev aldı. Nûreddin Mahmud’un ölümü üzerine (569/1174) Selâhaddîn-i Eyyûbî Suriye’yi hâkimiyeti altına almak amacıyla Mısır’dan yola çıktı. Seyfeddin Gazi bundan endişe ederek büyük bir ordu hazırladı ve kumandanlığına kardeşi Mesud’u getirdi. Halep’i kuşatmakta olan Selâhaddîn-i Eyyûbî, Mesud’un yola çıktığını duyunca oradan uzaklaştı (570/1175). Mesud, amcazadesi Halep hâkimi el-Melikü’s-Sâlih İsmâil b. Nûreddin’e yardım için Halep’e gitti. Halep askerlerinin de kendisine katılmasıyla büyük bir ordu oluştu. Selâhaddin, Mesud’un hareketini haber alarak yola çıktı ve iki ordu Kurûn-ı Hama denilen yerde karşı karşıya geldi. Elçilerin barış çabaları sonuç vermeyince savaş kaçınılmaz oldu. Sonuçta Mesud yenildi ve bazı kumandanları esir düştü (19 Ramazan 570 /13 Nisan 1175).

Selâhaddin, kendisine bağımsızlık yolunu açan önemli bir başarı olarak değerlendirilen bu savaşın ardından ikinci defa Halep'e geldi. Halep hâkimi el-Melikü's-Sâlih Maarretünnu'mân, Kefertâb ve Bârîn'e karşılık Halep'i Selâhaddin'e vermek zorunda kaldı.

Bu sırada hastalığı ağırlaşan Seyfeddin Gazi ülkeyi oğlu Muizzüddin Sencer Şah'a bırakmak istedi. Ancak Mesud buna razı olmadı. Başta Mücâhidüddin Kaymaz olmak üzere büyük emîrler de Seyfeddin Gazi'ye Mesud'un hem yaşça büyük hem de akıllı bir idareci olduğunu söyleyip ülkeyi ona bırakması ve oğullarına bazı şehirleri iktâ etmesinin daha uygun olacağını söylediler. Seyfeddin bu görüşü kabul edince Mesud atabeg ilân edildi (576/1180). Halk çok hiddetli ve atılgan olan Mesud'un atabeg olmasından korkuyordu. Ancak Mesud idarî sorumluluğu üstlenince halka çok iyi davranmaya başladı.

Mesud, Musul atabegi olduğunda Halep'te el-Melikü's-Sâlih İsmâil, Cezîre-i İbn Ömer'de (Cizre) yeğeni Muizzüddin Sencer Şah, Sincar'da küçük kardeşi II. İmâdüddin Zengî hüküm sürüyordu. Mesud, Fahreddin b. Dehhân'ı Selâhaddîn-i Eyyûbî'ye gönderip ağabeyi Seyfeddin Gazi zamanında olduğu gibi el-Cezîre'deki hâkimiyetinin tanınmasını istedi. Selâhaddin bu bölgenin Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh tarafından kendisine verildiğini, kendisinin de buraları kaydıhayat şartıyla Seyfeddin Gazi'ye tevdi ettiğini söyleyip Mesud'un isteğini reddetti.

Halep hâkimi el-Melikü's-Sâlih ülkenin idaresini amcazadesi Mesud'a vasiyet etmiş, kumandan ve askerlerden de onu destekleyeceklerine dair söz almıştı (Receb 577 / Kasım 1181). Mesud, el-Melikü's-Sâlih'in ölüm haberini alınca Selâhaddin'in Halep'i işgal etmesinden korkup süratle hareket ederek bu şehri teslim aldı (20 Şâban 577 / 29 Aralık 1181). el-Melikü's-Sâlih'in annesiyle evlendi, iki ay kadar Halep'te kaldı ve bazı idarî düzenlemeler yaptı. Halep valiliğine Şadbaht'ı, şehir reisliğine Târık b. Tarîra'yı, kadılığa İbnü'l-Adîm'in babasını ve amcasını, kale müstahfızlığına Şehâbeddin İshak'ı, şahneliğe de Muzafferüddin Kökböri'yi tayin etti (İbnü'l-Adîm, III, 47-48). Mesud'un Halep'e hâkim olmasına kızan Selâhaddin halifeye mektup yazarak Halep'in Zengîler'e bırakılmasının doğru olmadığını, onların Haçlılar ve Bâtınîler'le iş birliği yaptığını söyledi ve bu takdirde Kudüs'ün fethinin gecikeceğini bildirdi;

ardından da Halep meselesini halletmek üzere Mısır'dan yola çıktı (578/1182). Durumu öğrenen Mesud, Suriye ve Musul'u Selâhaddin'e karşı koruyamayacağını düşünüp Halep'ten ayrıldı. Ayrılırken de oğlu Muzafferüddin ile Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökböri'yi önemli miktarda askerle burada bıraktı. Mesud, Rakka'da Sincar hâkimi olan kardeşi II. İmâdüddin Zengî tarafından karşılandı. Burada Sincar'a karşılık Halep'in II. İmâdüddin Zengî'ye bırakılması kararlaştırıldı. İmâdüddin'in Halep'i teslim almak üzere görevlendirdiği Tumân el-Yârûkī 16 Muharrem 578'de (22 Mayıs 1182) İmâdüddin adına şehri teslim aldı.

Selâhaddin, el-Melikü's-Sâlih'in ölüm haberini alınca tekrar Suriye'ye döndü. Dımaşk'ta bulunduğu sırada (Safer 578 / Haziran 1182) Mesud'un Haçlılar'a elçi gönderip onları kendisine karşı kışkırttığını öğrendi. Hemen hazırlık yaparak Halep ve Musul'u savaş yoluyla almak için harekete geçti. Bunun üzerine Halep hâkimi II. İmâdüddin Zengî kardeşi Mesud'dan yardım istedi. Bir süre kale önlerinde konaklayan Selâhaddin 21 Cemâziyelevvel 578'de (22 Eylül 1182) Halep'ten ayrıldı. Bu sırada Harran hâkimi Muzafferüddin Kökböri, Bire hâkimi Şehâbeddin Mahmûd, Serûc hâkimi İbn Mâlik ve Hısnıkeyfâ hâkimi Nûreddin Muhammed b. Karaarslan, Selâhaddin'e tâbi olduklarını ilân edip onu el-Cezîre üzerine bir sefer yapmaya teşvik ettiler. Selâhaddin de Sincar dahil el-Cezîre'deki bazı yerleri ele geçirdi (578/1182) ve Musul'u bir süre kuşattı. Zor durumda kalan Mesud, Selâhaddin'i bölgeden uzaklaştırmak için Mardin hâkimi Kutbüddin İlgazi ve Ahlat hâkimi Zâhirüddin Sökmen ile ittifak yaptı. Ancak Selâhaddin'in harekete geçmesiyle müttefikler dağıldı. Selâhaddin, Âmid'i aldıktan sonra Halep'i ele geçirmeye karar verdi ve şehri kuşatmaya başladı (Muharrem 579 / Mayıs 1183). II. İmâdüddin Zengî bir süre mukavemet ettiyse de 18 Safer 579'da (12 Haziran 1183) Halep kapıları Selâhaddin'e açıldı. Mesud, bu sıkıntılı dönemde Azerbaycan Atabegi Muhammed b. İldeniz ile iş birliği yapmak istediyse de ciddi bir yardım alamadı. Selâhaddin halifeye mektup yazarak Musul'un kendisine bırakılması gerektiğini bildirdi.

Bu sırada Mesud, Musul Nâibi Mücâhidüddin Kaymaz'ı azledip hapse atınca Erbil hâkimi Yûsuf Yinal Tegin isyan etti. Böylece Musul siyasî birlikten mahrum kaldı. Erbil hâkiminden sonra Cizre, Şehrizor, Dakūkā, Hadîs ve Tikrît hâkimleri de Selâhaddin'e itaat arzettiklerini bildirip himaye

istediler. Sultan bu talebi kabul edince Mesud endişeye kapılarak Muhyiddin b. Şehrezûrî'yi Selâhaddin'e gönderip barış istedi. Ancak Selâhaddin Mesud'un isteğini reddedip tekrar el-Cezîre üzerine yürüdü (1 Muharrem 581 / 4 Nisan 1185). Müttefikleri arasında Sencer Şah da vardı. Mesud, Selâhaddin'in Musul'u almakta ısrarlı olduğunu görünce annesiyle hânedanın ileri gelen kadınlarını ve oğlu Nûreddin Arslanşah'ı sultanın huzuruna gönderip barış talebinde bulundu. Selâhaddin şehri rahatça alabileceğini düşünerek bu teklifi reddetti. Ancak Musul halkı ciddi bir mukavemet gösterdiğinden kuşatmayı kaldırmak zorunda

kaldı. Ardından Ahlat seferine çıkan Selâhaddin Ahlat'ı almaktan umut kesip tekrar Musul'a döndü. Bu sırada ağır bir hastalığa yakalanıp Harran'a çekildi (1 Şevval 581 / 26 Aralık 1185). İyi kalpli bir hükümdar olan Mesud, Selâhaddin'in hasta olduğunu duyunca Kadı Bahâeddin İbn Şeddâd ile Bahâeddin er-Rebîb'i barış talebiyle Harran'a gönderdi. İmâdüddin Zengî'nin aracılığıyla 9 Zilhicce 581'de (3 Mart 1186) antlaşma sağlandı. Buna göre Büyük Zap suyunun doğusundaki topraklar Selâhaddin'e bırakılacak, buna karşılık iki Zap suyu arasındaki toprakların bir kısmı Mesud'un olacaktı. Musul'da basılan sikkelerde Selâhaddin'in adına yer verilecek, Selçuklular adına okunan hutbe artık Selâhaddin adına okunacak, Mesud sultan istediği zaman askerî yardımda bulunacaktı. Nitekim III. Haçlı Seferi sırasında Mesud, Selâhaddin'i desteklediği gibi 587-588 (1191-1192) yıllarında Kudüs'ün surlarıyla kalesinin inşasında mahir taşçılar ve kireç ustaları gönderip yardım etti. Ayrıca Selâhaddin ile görüşerek Muizzüddin Sencer Şah'ın elindeki Sincar'ı almak istediyse de başarılı olamadı (587/1191).

Mesud, Selâhaddin'in ölüm haberini alınca (589/1193) ileri gelen devlet adamlarını çağırıp izlenecek politika konusunda fikirlerini sordu. Tarihçi İbnü'l-Esîr'in kardeşi Mecdüddin hemen el-Cezîre'ye sefer düzenlenmesini istedi. Mücâhidüddin Kaymaz bu fikre karşı çıkarak Sincar hâkimi İmâdüddin Zengî, el-Cezîre hâkimi Muizzüddin Sencer Şah, Erbil hâkimi Muzafferüddin Kökböri ile görüşülüp onların da kendi saflarına çekilmesini ve birlikte hareket edilmesini teklif etti. Mesud, Kaymaz'ın fikrini benimseyip bir süre Musul'da kaldı. Bu sırada Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil Harran'a yerleşti ve çeşitli şehirlerden asker getirtip burada büyük bir güç haline geldi.

Selâhaddin’in hâkimiyetindeki toprakları ele geçirmek için Musul’dan Nusaybin’e hareket eden Mesud yolda hastalandı. Nusaybin’de II. İmâdüddin Zengî ile buluşup onunla birlikte Tel Mavzen’e gitti. Buradan Urfa üzerine yürüyecekleri sırada el-Melikü’l-Âdil barış isteğinde bulundu; Urfa, Harran, Rakka ve iktâı olan diğer yerlerin kendisine bırakılmasını istedi. Fakat bu teklifi kabul edilmedi.

Mesud, Tel Mavzen’de iken hastalığı ağırlaştığı için Mücâhidüddin Kaymaz ve Mecdüddin İbnü’l-Esîr ile beraber Musul’a döndü. Askerlerin bir kısmını yanına alırken bir kısmını da kardeşi II. İmâdüddin’e bıraktı. el-Melikü’l-Âdil ile barış yapılmasını istedi. Düneysir’de bulundukları sırada Mecdüddin’i yanına çağırıp vasiyetini yazdırdı. Ardından Musul’a hareket etti. 27 veya 29 Şâban 589’da (28 veya 30 Ağustos 1193) burada vefat etti, Musul’da kendi yaptırdığı medresenin içindeki türbeye defnedildi. Vasiyeti uyarınca yerine oğlu Nûreddin Arslanşah geçti.

Zengîler hânedanının son büyük hükümdarlarından olan Mesud dedesi I. İmâdüddin Zengî’ye çok benzerdi. Dindar, hayır sever, güzel ahlâklı, cömert, şefkatli ve merhametli bir hükümdardı. Halkın derdiyle dertlenir, onların üzüntülerini paylaşır ve sıkıntılarını hafifletmek için çalışırdı. Devlete hizmet etmiş kişilere ayrı bir sevgi beslerdi. Hac farîzasını yerine getirdiği sırada Şeyh Ömer en-Nesâî’ye intisap etmişti. İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Mesud, Musul’da hükümet konağı karşısında yaptırdığı büyük bir medreseyi (el-Medresetü’l-Garbiyye) Şâfiî ve Hanefî fakihlerine tahsis etmişti.

BİBLİYOGRAFYA

İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu’l-ḳussî (nşr. M. Mahmûd Subh), [baskı yeri ve tarihi yok] (ed-Dârü’l-kavmiyye), s. 350, 637; a.mlf., el-Berku’ş-Şâmî (nşr. Ramazan Şeşen), İstanbul 1979, s. 16, 62; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, XI, 139, 363, 420, 421, 427, 429, 463, 473-475, 482, 489, 499, 504, 509, 511, 513, 516, 517; XII, 57-61, 98, 101, 335; a.mlf., et-Târîḫu’l-bâhir fi’d-

devleti’l-Atâbekiyye bi’l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 76, 152-153, 181, 185-189; Bahâeddin İbn Şeddâd, en-Nevâdirü’s-sulṭâniyye (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1964, tür.yer.; Sıbt İbnü’l-Cevzî, Mirʾâtü’z-zamân, I, 328, 364, 365, 367, 378, 384, 421, 423, 434, 435; II, 457-458; İbnü’l-Adîm, Zübdetü’l-ḥaleb, III, 47-48; ayrıca bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü’r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 167, 337, 378, 381, 383, 414; III, 60, 63, 75, 77-82, 114, 142, 198, 200, 201, 237; IV, 296, 412, 414, 415; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 203-209; ayrıca bk. İndeks; İbn Vâsıl, Müferricü’l-kürûb, III, 16-25, 151; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 47-51, 192, 219, 231, 261-262; a.mlf., “Eyyûbîler”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1987, VI, 316-320; Coşkun Alptekin, “Musul Atabegliği”, a.e., VII, 565-566; C. E. Bosworth, The New Islamic Dynasties, Edinburgh 1996, s. 190; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil’de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 56, 59, 62, 65-80, 92, 93, 98, 100; K. V. Zetterstéen, “Mes’ûd”, İA, VIII, 134-135; R. Stephen Humphreys, “Masʿūd b. Mawdūd b. Zangī”, EI^2 (İng.), VI, 780-782; D. S. Richards, “Ṣalāḥ al-Dīn”, a.e., VIII, 911 vd.

Abdülkerim Özaydın

MES‘ÛD b. MUHAMMED TAPAR

(مسعود بن محمّد تبر)

Ebü’l-Feth Gıyâsüddîn Mes‘ûd b. Muhammed Tapar b. Melikşâh (ö. 547/1152)

Irak Selçuklu hükümdarı (1134-1152).

3 Zilkade 502’de (4 Haziran 1109) doğdu. Sultan Muhammed Tapar’ın oğludur. Henüz üç yaşında iken Türk devlet geleneğine göre merkezi Musul olan el-Cezîre valiliğine gönderildi ve Mevdûd b. Altuntegin kendisine atabeg tayin edildi. Emîr Mevdûd’un 507 (1113) yılında Dımaşk’ta Bâtınîler tarafından öldürülmesi üzerine yerine getirilen Aksungur el-Porsukī başarılı olamadığından azledildi. Cüyûş Beg unvanlı Emîr Ayaba Mesud’un üçüncü atabegi oldu. Sultan Muhammed Tapar öldüğünde (511/1118) Mesud atabegiyle birlikte Musul’da bulunuyordu.

Muhammed Tapar’ın yerine geçen büyük oğlu Sultan Mahmud’un yönetime hemen hâkim olamaması üzerine Cüyûş Beg diğer bazı emîrlerin tahrikiyle Mesud’u ağabeyinin yerine geçirmek için harekete geçti. Ancak Sultan Mahmud’un kumandanı Mengü Pars karşısında başarı gösteremedi. Bununla birlikte el-Cezîre’ye ilâveten Azerbaycan’ın Mesud’a verilmesini sağladı. Fakat bu Cüyûş Beg’i pek tatmin etmedi. 514’te (1120) Mesud adına yeni bir isyan çıkaran Cüyûş Beg, Hemedan’ın batısındaki Esedâbâd Geçidi yakınında yapılan savaşta bozguna uğradı. Sultan Mahmud kardeşinin hayatını bağışladı ve yeni bir ayaklanma olmaması için onu yanında alıkoydu. 521 (1127) yılında Rey şehrinde bulunan amcası Büyük Selçuklu Sultanı Sencer’in huzuruna giden Mahmud’un yanında kardeşleri Tuğrul ile Mesud da vardı. Merv’e dönerken Tuğrul ile Mesud’u da beraberinde götüren Sultan Sencer, Mesud’u Cürcân valiliğine tayin etti. Mesud, Cürcân’ın merkezi Esterâbâd’da yaklaşık üç yıl oturdu.

Mesud, Sultan Mahmud 525 (1131) yılında ölünce tahtı ele geçirmek için yeniden harekete geçti. Şehrizor yöresi hâkimi Arslantaş oğlu Kıfçak’ın

yardımı ile topladığı 10.000 kişilik bir ordu ile sultanlığını Abbâsî halifesine tasdik ettirmek için Bağdat'a gitti. Bu sırada Sultan Sencer duruma hâkim olmak maksadıyla Merv'den Rey'e gelmişti. Bunun üzerine

Bağdat'ta ona karşı bir ittifak doğdu. Buna göre Mesud sultan, kardeşi Selçuk onun veliahdı olacak, Karaca da beylerbeyiliğe getirilecekti. Bütün gücüyle halifeliğe eski kuvvetini kazandırmaya çalışan Halife Müsterşid-Billâh da yapacağı maddî yardıma karşılık Irâk-ı Arab'a hâkim olacaktı. Sultan Sencer, Mesud'un halife ile anlaştığını duyunca Rey'den Hemedan'a geldi ve Azerbaycan'a gitmekte olan yeğeninin yolunu kesti; Kirmanşah'ın kuzeydoğusunda Dînever yakınında cereyan eden savaşta Mesud yenildi (8 Receb 526 / 25 Mayıs 1132). Sencer savaş meydanından uzaklaşan yeğenini yanına çağırarak ona şefkatle davrandı ve merkezi Gence olan Arrân valiliğine tayin etti. Irak Selçuklu sultanlığına diğer yeğeni Tuğrul'u getirdi. Mesud ve Mahmud'un oğlu Dâvud, Tuğrul'un hükümdarlığını tanımamakla birlikte üzerlerine gelen Tuğrul ile savaşma cesareti gösteremediler. İlk önce atabegi Aksungur el-Ahmedîlî ile Dâvud, ardından Mesud Bağdat'a giderek Tuğrul'a karşı halifeyle bir antlaşma yaptılar. Antlaşmaya göre halife sefere katılmayıp sadece asker gönderecekti. Mesud, Merâga hâkimi Aksungur el-Ahmedîlî ile birlikte Azerbaycan'a gitti; orada Tuğrul'un beylerine karşı bazı başarılar elde ettikten sonra Hemedan'a yürüyüp az bir askerle karşısına çıkan Sultan Tuğrul'u yenilgiye uğrattı (Şâban 527 / Haziran 1133). Mesud, Rey'e giden Sultan Tuğrul'u oradan da uzaklaştırdı ve onu Taberistan melikine sığınmak zorunda bıraktı. Ardından Hemedan'a döndü.

528 (1134) baharında isyan çıkaran yeğeni Melik Dâvud'u sığındığı Revândiz Kalesi'nde kuşattı. Fakat bu sırada Sultan Tuğrul da Taberistan'dan ayrılarak asker topladı ve Mesud'un emrindeki beylerden bazılarını kendi tarafına çekti. Mesud, Tuğrul'u Kazvin civarında karşıladı; ancak emîrlerinden bir kısmı kardeşinin tarafına geçince bozgun halinde geri çekildi (Ramazan 528 / Temmuz 1134) ve halifeden izin alarak Bağdat'a gitti. Mesud, Halife Müsterşid-Billâh ile anlaşıp Tuğrul'a karşı yeniden savaşmak istiyordu. Fakat halife, Sultan Tuğrul'a gücenerek kendi hizmetine giren bazı kumandanların daha sonra Tuğrul ile tekrar anlaşması ve bir kısmının Sultan Mesud'a sığınması üzerine bunların kendisine iadesini istedi. Mesud bu talebi geri çevirince halifeyle arası açıldı. Halife,

Mesud’a değerli hediyeler gönderip Bağdat’tan ayrılmasını birkaç defa rica ettiyse de Mesud dinlemedi. Müsterşid-Billâh onu şehirden zorla uzaklaştırmak için harekete geçmek üzere iken Sultan Tuğrul’un ölüm haberini alan Mesud (Muharrem 529 / Kasım 1134), Azerbaycan’da bulunan Dâvud’dan önce Hemedan’a varmak için hemen yola çıktı ve yeğeni gelmeden Hemedan’a ulaştı. Emîrler de ona itaat ettiler. Mesud, Hemedan’a gelişinin ertesi günü Irak Selçuklu tahtına oturdu (Muharrem 529 / Kasım 1134).

Yeni hükümdar, ilk iş olarak Dâvud’dan gelebilecek tehlikeyi önlemek için onu kızıyla evlendirip veliaht ilân etti. Azerbaycan’da bazı yerleri ve Ahlat-Bitlis bölgesini kendisine iktâ etti. Tuğrul’un atabegi Karasungur’un beylerbeyi olarak görevde kalması Mesud’un sadık emîri Bâzdâr Yarınkuş’un hoşuna gitmedi. Onun tesirinde kalan Mîrâhur Kızıl, Zencan hâkimi Sungur, Çavlı gibi emîrler de Sultan Mesud’un hizmetinden ayrıldılar. Sultan üzerlerine yürüyerek onları yenince hep birlikte Halife Müsterşid-Billâh’a gittiler ve onu Mesud’a saldırmaya teşvik ettiler. Müsterşid-Billâh, Sultan Mesud’a karşı sefer kararı aldı ve Mesud’un adının hutbelerde okunmasına son verildi.

Sultan Mesud ile savaşmak üzere Bağdat’tan ayrılan halifenin yanında başlıca devlet erkânından başka Bağdat’ın tanınmış âlim ve şairleri de vardı. Sayısı yolda ancak 7000’i bulan ordusunun bir kısmını Selçuklu emîrlerinin askerleri oluşturuyordu. Halife, ordusuyla kendisine katılmak için biraz beklemesini rica eden Azerbaycan Meliki Dâvud’un sözlerini dinlemediği gibi ordusunun mevcudunun 5000’e inmesine de önem vermedi. İki ordu Hemedan civarında karşı karşıya geldi (10 Ramazan 529 / 24 Haziran 1135). Halifenin safındaki Türkler sultanın tarafına geçti. Halifeyi, yanındaki devlet erkânını, âlim ve şairleri, askerlerinin geri kalan kısmını esir alan Sultan Mesud halifeye saygı ile davrandı, onu da yanına alıp yeğeni Dâvud’u te’dip için Azerbaycan’a gitti. Merâga şehri yakınında kurulan ordugâhta Halife Müsterşid-Billâh ile Selçuklu hükümdarı arasında halifenin tazminat ödemesi, asker beslememesi ve sarayından çıkmaması şartıyla antlaşma yapıldı. Fakat çok geçmeden halifenin çadırına hücum eden Bâtınîler Müsterşid-Billâh’ı öldürdüler. Bazı kaynaklarda halifenin Sultan Sencer’in emriyle öldürüldüğü, Mesud’un da bundan haberdar olduğu ileri sürülmektedir. Sultan Mesud, Müsterşid-Billâh’ın yerine

veliahdı olan oğlu Râşid-Billâh'ın hilâfete geçmesini kabul etmedi ve yalnız dinî işlerle meşgul olacak bir halife isteğini bildirdi. Müsterşid-Billâh'ın veziri Zeynebî, Müstazhir-Billâh'ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed'in gerekli vasıfları haiz olduğunu söyleyerek halifelik makamına geçirilmesini teklif etti.

Bu sırada Dâvud, Sultan Mesud'un önünden çekilerek askerleriyle Bağdat'a gelmişti. Daha sonra Bâzdâr Yarınkuş, İsfahan Valisi Alp Kuş el-Kebîr, Porsuk'un oğlu, Merâga hâkimi Aksungur el-Ahmedîlî'nin oğlu ve Hille Emîri Dübeys b. Sadaka Bağdat'a geldi. Melikşah'ın Aksungur adlı emîrinin oğlu olan Musul Halep hâkimi İmâdüddin Zengî de Mesud'un kuvvetlenmesinden en fazla telâşa kapılan emîrlerdendi. Güçlü bir sultanın ülkesini elinden almasından kaygılandığı için Dâvud'un hükümdar olmasını istiyor ve bu maksatla onu ve emîrlerini gizlice sultana karşı kışkırtıyordu. Öte yandan Râşid-Billâh da Mesud'un hükümdarlığını tanımamış, adını hutbelerden çıkartmış ve Dâvud adına hutbe okutmuştu. Bunları haber alan Mesud Bağdat'a giderek şehri kuşattı. Elli gün süren kuşatmanın sonlarına doğru şehirde karışıklıklar çıktı. Râşid-Billâh ile müttefikleri arasında anlaşmazlık baş gösterdi. Emîrler birer birer Bağdat'tan uzaklaştılar. Râşid-Billâh da tehlikenin yaklaştığını görünce hazinesini yanına alıp adamlarıyla birlikte müttefiki Atabeg İmâdüddin Zengî'nin arkasından Musul'a gitti. Ancak sultandan korkan atabeg ona yardım etmedi. Bunun üzerine Azerbaycan'a Dâvud'un yanına gitmek zorunda kaldı. Ertesi gün Bağdat'a giren (530/1136) Sultan Mesud korku içindeki halka iyi davrandı. Râşid-Billâh hal'edilerek Müstazhir-Billâh'ın oğlu Ebû Abdullah Muhammed, Muktefî-Liemrillâh lakabıyla halifelik makamına geçirildi. Sultan Mesud, Râşid ve Dâvud'u destekleyen âsi emîrleri bağışladı, hatta bazılarının dirliklerini arttırdı.

Sultan Mesud'un Bağdat'tan Hemedan'a dönüşünde Fars Valisi Parsaba'nın (Apa) isyan hazırlığı yaptığını öğrendi. Parsaba, hükümdarlığını tanımadığı Sultan Mesud'un kendisini cezalandırmadan önce onu tahttan uzaklaştırmak ve yerine Dâvud'u geçirmek için eski halife Râşid'in de dahil olduğu bir ittifak meydana getirdi. 532 yılı Şâban ayında

(NisanMayıs 1138) Hemedan yöresinde Gürşenbe'de yapılan savaşta Parsaba yenilip esir alındı ve öldürüldü. Bunu duyan Hûzistan Nâibi Emîr

Bozaba da Parsaba'nın intikamını almak için Sultan Mesud'un ordusuna baskın düzenledi ve çadırlarından çıkardığı on iki emîri öldürdü. Sultan Mesud, Atabeg Karasungur ve diğer beyler Azerbaycan'a çekilmek zorunda kaldılar. Bozaba, Dâvud, Râşid, Hârizmşah ve diğerleri Hemedan'da toplandılarsa da sonuç alamayıp dağıldılar. Fars'a bir an önce sahip olmayı arzu eden Bozaba hemen oraya gitti. İsfahan'ı almak isteyen Dâvud'a refakat eden Râşid ise şehrin yakınlarında Bâtınîler tarafından öldürüldü (26 Ramazan 532 / 7 Haziran 1138).

Mesud 532'de (1138) Kemâleddin Muhammed el-Hâzin'i vezir tayin etti. Dirayetli bir devlet adamı olan Kemâleddin kısa sürede işleri düzeltti, özellikle maliyeyi ıslah ederek gelirleri arttırdı. Ancak emîrleri küçümsemesi ve sultan üzerinde büyük nüfuzu bulunan Karasungur'un bertaraf edilmesi için çalışması kendi hayatına mal olduğu gibi sultanı da zor durumda bıraktı. Arrân'ın ve bazı Azerbaycan yörelerinin sahibi olan Karasungur, yanına Selçuk ve Dâvud'u da alıp 10.000 atlı ile Hemedan'a geldi, Kemâleddin'in kendisine teslim edilmesini istedi, aksi takdirde başka bir sultanın hizmetine gireceğini bildirdi. Sultan, emîrlerinden çoğunun Karasungur ile birlikte olduğunu görünce Kemâleddin'i feda etmek mecburiyetinde kaldı (Şevval 533 / Haziran 1139). Bu durum Karasungur'un cüretini arttırırken sultanın itibarını sarstı.

Sultan Mesud kış aylarını, o zamanlar İslâm âleminin ilim ve ticaret merkezi olmasının yanında en büyük eğlence merkezi olan Bağdat'ta geçirirdi. 538 (1143) sonbaharında Bağdat'a gelmesi ise Musul-Halep Emîri Atabeg İmâdüddin Zengî üzerine bir sefer düzenlemek amacına yöneliktir. Çünkü Mesud'un kuvvetli şahsiyetinden çekinen İmâdüddin Zengî sultana karşı olan muhalefet ve isyan hareketlerini bir şekilde desteklemişti. Zengî, Mesud'un harekete geçeceği sırada 100.000 altın vereceğini ve büyük oğlu Seyfeddin Gazi'nin hizmetinde bulunacağını bildirerek sultanın gönlünü aldı. Esasen sultan da Haçlılar'la başarılı mücadelelerde bulunan İmâdüddin Zengî'nin gücünü kırmak istemiyordu. Aynı yıl sultanın yeğeni Dâvud Tebriz'de Bâtınîler tarafından öldürüldü.

Sultanın Has Bey'e olan sevgisi yüzünden hayatını tehlikede gören Emîr Togayürek oğlu Hâcib Abdurrahman'ın teşebbüsüyle Rey Valisi Abbas, Fars ve Hûzistan Valisi Bozaba arasında bir ittifak kuruldu. Buna göre

sultandan emin olmak için aralarından biri askerleriyle birlikte onun yanında bulunacaktı. Ayrıca Bozaba'nın veziri de sultanın veziri olacaktı. Sultan Mesud bu şartları kabul etti, fakat onları ortadan kaldırmak için de bir plan hazırladı. Has Bey, Zengî Candar'ın yardımıyla Hâcib Abdurrahman'ı öldürdü. Bunu Bağdat'ta haber alan sultan da Rey Valisi Abbas'ı katlettirdi. Fars hâkimi Bozaba sultanın uyarılarını dinlemeyip harekete geçti. Sultan Mahmud'un oğullarından Muhammed'i veya Melikşah ile birlikte her ikisini İsfahan'da büyük sultan Alparslan'a ait tahta oturtup Hemedan'a doğru yola çıktı. Sultan Mesud yardıma gelmesi için Has Bey'e ardarda ulaklar gönderdi. İki ordu Hemedan yakınlarındaki Karategin çayırlığında karşılaştı. Yapılan savaşta sultan ordusunun sağ ve sol kolları bozguna uğradıysa da Bozaba'nın esir düşmesi üzerine ordusu yenildi ve kendisi de öldürüldü (542/1147). Böylece Sultan Mesud parlak bir zafer kazanmış, dirayet ve iktidarını ispat etmiş oldu. Bu olayın ardından devletin idaresini kendi yetiştirdiği Türkmen asıllı Has Bey'e vermesi ve bir iki emîri öldürtmesi yüzünden Alp Kuş Kûnehar, İldeniz, Kaymaz, Korkut, Torumtay ve diğer emîrler Melik Muhammed etrafında toplanıp yeni bir muhalefet grubu oluşturarak Bağdat'a gittiler, ancak halifeden yüz bulamadılar. Sultan Mesud, âsi emîrleri te'dip etmek için Bağdat'a gitmek üzere yola çıktığı sırada amcası Sencer'in Rey'e geldiğini haber alınca Bağdat yerine Rey'e geçti. Sencer yeğeninin gelişinden çok memnun kaldı, ona hil'at giydirdi. Mesud daha sonra Has Bey ve veziriyle birlikte Bağdat'a gitti. Burada âsi emîrler Mesud'un huzuruna çıkarak af dilediler, sultan da dirliklerini geri vermek suretiyle onları bağışladıktan sonra Hemedan'a döndü. Ardından Sâve ve Tebriz gibi şehirleri dolaştı, bu arada Merâga'yı kuşatarak iki günde teslim aldı. Sultan Mesud 546 (1151) yılında çok sevdiği Bağdat'a gidip bahar gelince yine Hemedan'a döndü. Fakat çok geçmeden hastalandı ve bir hafta sonra vefat etti (1 Receb 547 / 2 Ekim 1152). 21 veya 22 Cemâziyelâhir 547'de (23 veya 24 Eylül 1152) öldüğü de rivayet edilir. Cemâleddin İkbâl el-Hâdim'in yaptırdığı medresede gömüldü.

Dirayetli bir hükümdar olan Sultan Mesud, Doğu Anadolu beyliklerini (Saltuklular, Ahlatşahlar, Doğan Arslan oğulları, Artuklular), Zengîler'i ve Mezyedîler'i devlete yeniden bağladığı gibi bir tehlike kaynağı oluşturmaması için Abbâsî halifeliğiyle ilgili bazı tedbirler almış, bu çerçevede halifelerin hangi hizmet için olursa olsun Türk memlükü

kullanamayacaklarını hükme bağlamıştı. Çünkü o dönemlerde İslâm âleminde Türkler askerlik sanatında rakipsiz sayılıyordu. Sultan Mesud halka karşı şefkatli ve âdildi. Onun çok cömert olduğu ve kin tutmadığı kaydedilmektedir. Sultan Mesud mizahtan hoşlanıyor, eğlenmeyi seviyordu. Kışları Bağdat'a gitmesi Hemedan'ın dondurucu soğuğundan kurtulmanın yanında daha ziyade eğlenmek içindi. Hille Emîri Dübeys b. Sadaka'nın kızı Arab Hatun'dan (asıl adı Seferi Hatun) doğmuş olan oğlu Melikşah'ın âkıbeti meçhuldür. Kızlarından Fatma Hatun, Halife Muktefî ile, Gevher Hatun yeğeni Melik Muhammed ile evliydi. İbnü'l-Esîr, onun ölümüyle Selçuklu hânedanının ikbal ve saadet döneminin son bulduğunu, ondan sonra güven duyulan ve saygı gösterilen bir kimsenin çıkmadığını söyler (el-Kâmil, XI, 160).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), tür.yer.; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn, British Museum, Or., nr. 5803, vr. 165a-b, 166a-b; İbnü'l-İmrânî, el-İnbâʾ fî târîḫi'l-ḫulefâʾ (nşr. Kāsım es-Sâmerrâî), Leiden 1973, s. 217-222; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 217, 225; X, tür.yer.; Râvendî, Râḥatü'ṣ-ṣudûr, s. 221-249; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Kahire 1382/1963, tür.yer.; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), tür.yer.; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII/1, tür.yer.; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 250, 258, 260, 264; Aḫbârü'd-devleti's-Selcûḳıyye, bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, I, 106, 111, 112, 115, 119-121, 133, 136-137, 149-150, 160, 171, 287, 431; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 200-202; Ebü'l-Ferec, Târih, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, II/5, s. 112-135; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Strange), s. 464-468; Mîrhând, Ravżatü'ṣ-ṣafâ, Lucknov 1332, IV, 114-117; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1954, II, tür.yer.; Hüseyin Emîn, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 91, 93, 100, 101, 104-110, 184-185, 212, 421; C. L. Klausner, The Seljuk Vezirate: A Study of Civil

Administration 1055-1194, Cambridge 1973, bk. İndeks; Faruk Sümer, “Mes’ud”, İA, VIII, 134-141; C. E. Bosworth, “Masʿūd b. Muḥammad b. Malikshāh”, EI[2] (İng.), VI, 782.

Faruk Sümer

MES‘ÛD-i SA‘D-i SELMÂN

(مسعود سعد سلمان)

(ö. 515/1121)

İran asıllı Gazneli devri şairi.

Lahor’da dünyaya geldi. Çehâr Maķāle’de nakledilen şiirlerinden hareketle 438-440 (1046-1048) yılları arasında doğduğu tahmin edilmektedir. Aslen Hemedanlı bir aileye mensup olan babası Sa’d-i Selmân, Gazneli Devleti’nde müstevfî olarak altmış yıl görev yapmış ve Lahor’da büyük mevki sahibi olmuştu. Babasının bu durumu Mes‘ûd’un iyi bir öğrenim görmesini ve yine onun sayesinde sarayda göreve başlamasını sağlamış olmalıdır.

Sultan İbrâhim b. Mes‘ûd-i Gaznevî, 469’da (1076-77) oğlu Seyfüddevle Mahmûd’u Hint yönetimine tayin ettiğinde yakın dostu Mes‘ûd-i Sa‘d da onunla beraber gitti. Sultanın Hint şehirlerine yaptığı seferlere katılan Mes‘ûd bu münasebetle onu öven ve bu fetihleri anlatan kasideler yazdı. Bu arada zaman zaman Gazne’ye de giderek Sultan İbrâhim için methiyeler söyledi. Mes‘ûd’un Seyfüddevle’nin sarayında geçen hayatı divanında verdiği bilgilerle sınırlıdır. Buna göre bir ara kendisini çekemeyenlerin suçlamaları yüzünden Seyfüddevle’nin hışmına uğrayarak saraydan ayrılmışsa da muhtemelen tekrar affedilip eski itibarını yeniden kazanmıştır. 480 (1087) yılı dolaylarında Seyfüddevle, Selçuklular’la iş birliği yaptığı gerekçesiyle babası Sultan İbrâhim tarafından adamlarıyla birlikte hapse atılınca Mes‘ûd-i Sa‘d da aynı âkıbete uğradı. Dehek’te bir kaleye hapsedilen Mes‘ûd, sultanın yakın adamlarından Ali Has’la irtibatı sayesinde nisbeten iyi bir durumda iken kendisini çekemeyenlerin çabaları sonucunda daha ağır şartlarla karşılaştığı Sû Kalesi’ne sürüldü. Mes‘ûd şiirlerinde belirttiğine göre yedi yıl hapiste kaldı. Hapisten kurtulmak için birçok defa teşebbüste bulunmasına rağmen bir sonuç alamadığı gibi Sû Kalesi’nden siyasî mahkûmların ve özellikle şehzadelerin hapsedildiği Nây Kalesi’ne sevkedildi.

490 (1097) yılında hapisten çıkan Mes‘ûd, İbrâhim'in yerine geçen Alâüddevle II. Mesud zamanında (1099-1115) sarayda yeniden büyük itibar kazandı. Lahor'a bağlı Çalender vilâyeti yönetimine tayin edildi. Ancak çok geçmeden hâmisi Ebû Nasr Fârisî'nin hapsedilmesinden dolayı azledildi ve mallarına el konuldu. Uğradığı bu haksızlığın telâfi edilmesini beklerken kendisini çekemeyenlerin kışkırtması ile Merenc'de hapse atıldı. Sekiz yıl süren bu ikinci hapis hayatından, Gazne'de sarayın önde gelen adamlarından Sikketü'l-Mülûk Tâhir b. Ali b. Meşken'in yardımıyla kurtuldu (500/1106). Bundan sonra münzevi bir hayat yaşadı ve seksen yaşlarında vefat etti.

Fars edebiyatının önemli şairlerinden sayılan Mes‘ûd-i Sa‘d'ın şiirleri dikkat çekici üslûbu, beliğ ve etkileyici ifadeleriyle meşhurdur. Hapis hayatının ona kazandırmış olduğu hayal gücü bazan bir hususu birkaç terkiple anlatmasını ve şiirlerinin aynı zamanda hikmet ve öğüt içermesini sağlamıştır. Bunun yanında yeni tabir, terkip, teşbih ve tevşihatlar ortaya koyarak Fars edebiyatına zenginlik katmıştır. Dönemlerinde yaşadığı Gazneli sultanı Şîrzâd, Arslan Şah ve Behramşah'ı methedip onlardan ikram ve itibar görmüştür. Mes‘ûd-i Sa‘d şiirlerinde yaşadığı dönemin Gazneli şairlerini de övmüştür. Fakat hayatının önemli bir kısmını hapiste geçirdiği için bunun ıstırabı ve acısı, ailesine duyduğu özlem gibi konular şiirlerinde ağırlık kazanmaktadır. Yazdığı bu şiirlerle de “habsiyye” türünün doğmasına vesile olmuştur.

Mes‘ûd-i Sa‘d'ın Şâhnâme seçmelerinden (İḫtiyârât-ı Şâhnâme) başka Hintçe, Arapça ve Farsça olmak üzere üç divanı vardır. Ancak Hintçe divandan günümüze herhangi bir şiir ulaşmamıştır. Arapça divanından bazı şiirler özellikle Reşîdüddin Vatvât'ın Ḥadâʾiḳu's-siḥr'inde çeşitli sanatlara örnek olarak nakledilmiştir. Zamanımıza ulaşan tek divanındaki Farsça şiirler Senâî (ö. 525/1131) tarafından toplanmıştır. Senâî, Mes‘ûd'a ait olmayan bazı şiirleri ona nisbet etmişse de daha sonra Mes‘ûd-i Sa‘d'a ithafen yazdığı bir şiirle ondan özür dilemiştir. Yaklaşık 16.000 beyit ihtiva eden divanda çoğunluğu kaside olmak üzere mesnevi, mukātaât, tercîât, musammat, gazel ve rubâîler bulunmaktadır. İlk defa Tahran'da basılan Farsça divan (1296 hş./1917) daha sonra Reşîd Yâsemî tarafından neşredilmiştir (1318 hş./1939, 1330 hş./1951, 1339 hş., 1362 hş./1983).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûd-i Sa’d-i Selmân, Dîvân (nşr. Reşîd Yâsemî), Tahran 1362 hş./1983, neşredenin girişi; Nizâmî-i Arûzî, Çehâr Maḳāle: Erbaʿu maḳālât (trc. Muhammed b. Tâvît), Rabat 1403/1982, s. 116-120; Reşîdüddin Vatvât, Ḥadâʾiḳu’s-siḥr fî deḳāʾiḳi’ş-şiʿr (nşr. Abbas İkbâl), Tahran 1362 hş., s. 15, 25, 30, 33, 41, 50, 52, 111-112; Avfî, Lübâb, II, 411-412; Devletşah, Tezkire (trc. Necati Lugal), İstanbul 1977, I, 82-85; Browne, LHP, II, 324-326; Storey, Persian Literature, V/2, s. 412-416; Safâ, Edebiyyât, II, 483-501; Nefîsî, Târîẖ-i Naẓm u Nes̱r, I, 43-44; Rypka, HIL, s. 196; C. E. Bosworth, The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186, Edinburgh 1977, s. 65-66, 67, 68; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Bâ Kârvân-ı Ḥulle, Tahran 1374 hş., s. 117-126; Zehrâ-yı Hânlerî [Kiyâ], Ferhengi Edebiyyât-ı Fârsî, Tahran 1348 hş., s. 462-463; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Süẖan ü Süẖanverân, Tahran 1369 hş., s. 207-230; Ahmet Ali Han Sendilevî, Teẕkire-i Maẖzenü’l-ġarâʾib (nşr. Muhammed Bâkır), İslâmâbâd 1371 hş., IV, 836-839; Abdülhay Habîbî, “Meḥâbis-i Mesʿûd-i Saʿd-i Selmân”, Yağmâ, XI/12, Tahran 1347 hş., s. 678-686; Ahmed Ateş, “Mes’ûd”, İA, VIII, 141-144; J. W. Clinton, “Masʿūd-i Saʿd-i Salmān”, EI² (İng.), VI, 783; J. T. P. de Bruijn, “Ḥabsiyya”, EI² Suppl. (İng.), s. 333-334.

Rıza Kurtuluş

MES‘ÛDÎ, Ali b. Hüseyin

(علي بن الحسين المسعودي)

Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes‘ûdî el-Hüzelî (ö. 345/956)

Mürûcü’×-×eheb adlı eseriyle tanınan tarih ve coğrafya âlimi, seyyah.

Bağdat’ta dünyaya geldi. Eserlerindeki bazı ifadelerden hareketle 280 (893) yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir. Meşhur sahâbî Abdullah b. Mes‘ûd’un soyundan geldiği için Mes‘ûdî, Hüzeyl kabilesine mensubiyetinden dolayı Hüzelî nisbeleriyle tanınır. Hayatı hakkındaki bilgiler büyük ölçüde Mürûcü’ẕ-ẕeheb ve et-Tenbîh ve’l-işrâf adlı eserlerine dayanmaktadır. İbnü’n-Nedîm oldukça kısa yer ayırdığı Mes‘ûdî’yi Mağribî nisbesiyle kaydederse de (el-Fihrist, s. 171) bu doğru değildir.

Mes‘ûdî gençlik dönemini geçirdiği Bağdat’ta Vekî‘, Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Ebû Ali el-Cübbâî, Kāsım b. Muhammed el-Enbârî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Zeccâc, İbn Düreyd ve Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî gibi âlimlerin öğrencisi oldu. Bir ara Basra’ya giderek Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî’den istifade etti. Ca‘fer b. Muhammed b. Hamdân el-Mevsılî (ö. 323/935) ve Ebû Bekir es-Sûlî de onun özellikle faydalandığı âlimlerdendir. Tâceddin es-Sübkî, Şâfiî âlimi Ebü’l-Abbas İbn Süreyc’in vefatı sırasında (ö. 306/918) kendisini ziyarete gelenler arasında Mes‘ûdî’nin de bulunduğunu, onun Risâletü’l-beyân ʿan uṣûli’l-aḥkâm’ını dinleyip yazdığını kaydeder (Ṭabaḳāt, III, 456-457).

Mesûdî aldığı dersler ve okuduğu kitaplarla yetinmeyip bilgisini arttırmak için Mağrib ve Endülüs hariç dönemin İslâm coğrafyasında, hatta İslâm coğrafyası dışında uzun seyahatler yaptı. 300’de (912) henüz Bağdat’ta olduğu bilinen Mes‘ûdî, bu tarihten üç yıl sonra muhtemelen ilk olarak İstahr’a gitti ve aynı yıl Hindistan’a geçti. 304’te (916) Uman üzerinden Bağdat’a döndü, 306-316 (918-928) yıllarını Irak, Suriye ve Arabistan’da geçirdi. 320’de (932) Hazar ve İrmîniye bölgesini dolaştı. 330 (941) veya 331’de (942) Mısır’a gitti. Mürûcü’ẕ-ẕeheb adlı eserini 332 (943) yılında

Fustat’ta kaleme aldı. 334’te (946) Dımaşk’ı ve Antakya’yı ziyaret etti. İskenderiye ve Yukarı Mısır’ı da gezerek 336’da (947) tekrar Fustat’a döndü. Bu tarihten sonra seyahat ettiğine dair bilgi bulunmamaktadır. Son yıllarını Fustat’ta geçirdiği anlaşılan Mes‘ûdî, burada çalışmalarını gözden geçirmek ve et-Tenbîh gibi yeni eserler yazmakla meşgul oldu. Cemâziyelâhir 345’te (Eylül 956) vefat etti. Ölüm tarihi 346 (957) olarak da kaydedilmektedir (Yâkūt, XIII, 90; İbn Hacer, IV, 225).

Büyük ilim merakı, çok yönlü bir kişiliği olan Mes‘ûdî eserlerini telif ederken çeşitli kaynaklardan faydalanmıştır. Mürûcü’z̠-z̠eheb’de aralarında Aristo, Eflâtun ve Batlamyus’un Arapça çevirileriyle Pehlevîce’den tercüme edilen kitapların da bulunduğu 165’ten fazla kaynağı zikretmesi bunu açıkça göstermektedir. Ayrıca bazı hıristiyan müelliflerle görüşüp tartışmış, eserleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur (et-Tenbîh, s. 154-155). Mes‘ûdî eski müelliflerin verdiği bilgilerin mutlak doğru, aşılamaz ve eleştirilemez olmadığını, yeni bilgi ve tecrübelerle onları aşma imkânının her zaman bulunduğunu vurgulamıştır (a.g.e., s. 76). Özellikle İslâm coğrafyası dışına da ilgi duyması, farklı coğrafya, toplum ve kültürler hakkında bizzat kaynağından bilgi almak gerektiğini söylemesi (meselâ bk. a.g.e., s. 105), bu husustaki merakını ve ufkunun genişliğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Kara ve deniz yoluyla gerçekleştirdiği seyahatlerinde kendi gözlemlerinin yanı sıra âlimler, denizciler, tâcirler, seyyahlar, devlet memurları, farklı din ve mezhep mensupları ile görüşüp bilgi alan Mes‘ûdî, İslâm tarihçisi olmanın ötesinde aynı zamanda bir dünya tarihçisidir. İbn Haldûn, çok yönlü bir âlim olması dolayısıyla onun tarihçilerin pîri / imamı kabul edildiğini söyler (Mukaddime, I, 248). İbnü’l-İmâd da çok seyahat ettiğini vurgulayarak tarih alanında başkalarının yapamadığını gerçekleştirmeyi başardığını belirtir (Şez̠erât, II, 371). İbn Hurdâzbih, Ya‘kūbî, İbn Rüste ve İbnü’l-Fakīh gibi Irak okuluna mensup coğrafyacılardan biri olan Mes‘ûdî’nin coğrafya açısından en önemli sayılabilecek görüşü belirli bir bölgenin coğrafyasının o bölgedeki insan, hayvan ve bitki örtüsünü doğrudan etkilediğine dair kanaatidir. Eserlerinde Seylan, Tibet, Çin ve Madagaskar’dan bahsetmekle birlikte onun buralara gidip gitmediği tartışmalıdır. Çünkü buralara dair bilgileri genellikle Basra’da görüştüğü Ebû Zeyd es-Sîrâfî’den dinlediklerine ve Aḫbârü’ṣ-Ṣîn ve’l-Hind adlı esere dayalı olarak anlatmaktadır.

Mes‘ûdî birçok hususta yüzeysel kaldığı, konudan konuya geçtiği, bunun eserlerini sistematik olmaktan uzaklaştırdığı, çeşitli efsanelere yer verdiği, savaşlardaki asker sayıları için abartılı rakamlar zikrettiği söylenerek eleştirilmiştir. Meselâ bazı konuları açıklarken Mes‘ûdî’nin rivayetlerine dayandığı görülen İbn Haldûn, onun Sînâ çölünde Hz. Mûsa’nın etrafında İsrâiloğulları’ndan 600.000 kişilik bir ordu bulunduğuna, İskenderiye şehrini kuran Büyük İskender’e deniz hayvanlarının engel olduğuna (Mukaddime, I, 209), Roma’daki sığırcık kuşu heykeline ve Mağrib’de bütün binaları bakırdan olan Medînetünnühâs adlı şehir bulunduğuna dair rivayetlerini tenkit etmekte (a.g.e., I, 256) ve ehil olup olmadığına bakmaksızın muhatabından ne duyduysa naklettiğini söylemektedir. Bununla birlikte Mes‘ûdî’nin eleştirildiği bazı noktaların diğer Ortaçağ tarih ve coğrafya kitaplarında da görülebileceği unutulmamalıdır. Ayrıca onun bir gözlemci olarak gördüklerini ve duyduklarını aktarmakla yetindiği düşünülebilir.

Şiî müelliflerinin İmâmiyye Şîası’na mensup kabul ettikleri Mes‘ûdî’yi Zehebî, Tâceddin es-Sübkî ve İbn Tağrîberdî gibi Sünnî müellifleri Mu‘tezilî diye tanıtır. İbn Hacer el-Askalânî ise onun Şiî ve Mu‘tezilî olduğunu belirtir. Tâceddin es-Sübkî,

Mes‘ûdî’yi Şâfiî âlimleri arasında zikreder. Ancak İbnü’l-İmâd, Şâfiî fakihi Mes‘ûdî’nin başka bir şahıs olduğunu söyler. Mes‘ûdî IV. (X.) yüzyılda birçok örneğine rastlandığı gibi Şiî eğilimli Mu‘tezilî bir âlim kabul edilebilir.

Eserleri. Mes‘ûdî tarih ve coğrafya başta olmak üzere kozmoloji, astroloji, dinler ve mezhepler tarihi, fıkıh, kelâm, felsefe, ahlâk, siyaset alanında, ayrıca Ehl-i beyt, on iki imam ve imâmet konularında kitaplar kaleme almış, fakat Mürûcü’z̠-z̠eheb ve et-Tenbîh ve’l-işrâf dışında diğerleri bugüne ulaşmamıştır. Kaynaklarda az sayıda eserinin adı zikredilmektedir. Ancak Mürûcü’z̠-z̠eheb ve et-Tenbîh’te yaptığı atıflar sayesinde günümüze kadar gelmeyen çalışmaları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu iki eserdeki atıflardan hareketle diğer eserlerini de tesbit eden Tarîf Hâlidî (Tarif Khalidi) onun tarihe dair çalışmalarını genellikle 332 (943) yılından itibaren yaptığı, dolayısıyla diğer eserlerin 313-332 (925-943) yılları arasında yazıldığı kanaatindedir (Islamic Historiography, s. 164). 1.

Mürûcü'z̠-z̠eheb ve meʿâdinü'l-cevher (fî tüḥafi'l-eşrâf mine'l-mülûk ve ehli'd-dirâyât). 332'de (943) Fustat'ta kaleme alınan eser 336 (947) ve 345 (956) yıllarında iki defa gözden geçirilmiş, ancak günümüze daha geniş olduğu anlaşılan 345 yılına ait şekliyle (et-Tenbîh, s. 111) değil önceki haliyle ulaşmıştır. Mes'ûdî, eserin mukaddimesinde Aḫbârü'z-zamân ve el-Kitâbü'l-Evsaṭ'ta genişçe anlattığı konuları burada daha özlü olarak kaleme aldığını belirtmektedir. Kendisinden önceki bazı tarihçiler ve eserleri hakkında kısaca bilgi verip bunları değerlendiren müellif, Mürûcü'z̠-z̠eheb'de bilinmesi gereken hemen her ilimle ilgili bütün hususların yer aldığını söyler (I, 9-18). İki ana bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde ansiklopedik mahiyette çeşitli konulara yer verilmektedir. Hz. Âdem'den itibaren peygamberler tarihi, yeryüzünün belli başlı coğrafî bölgeleri, bazı denizler, adalar, nehirler, dağlar; çeşitli hayvan ve bitkiler; madenler; Hintliler, Çinliler, Yunanlılar, Roma ve Bizans ile Persler ve Sâsânîler, Türkler; İslâm öncesi Arabistan tarihi kitabın belli başlı konularını oluşturur. Mes'ûdî anlattığı toplumların örf ve âdetleri, inanç ve ibadetleri, efsaneleri, yiyecek ve giyecekleri, bayramları, oyunları, mâbedleri, takvimleri gibi kültür unsurlarına da yer vermiştir. İkinci bölümde Hz. Peygamber döneminden Abbâsî Halifesi Mutî'Lillâh'a kadar İslâm tarihi anlatılmış, İslâm dünyası dışına nâdiren atıfta bulunulmuştur. Eserin birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1283; Kahire 1302 [Makkarî'nin, Nefḥu'ṭ-ṭîb'i kenarında]; Kahire 1303 [İbnü'l-Esîr'in, el-Kâmil'i kenarında]; Kahire 1313; nşr. Abdurrahman Muhammed, I-II, Kahire 1346/1927; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1386/1948; Kahire 1377/1958; Kahire 1384/1964; nşr. Yûsuf Es'ad Dâğır, I-IV, Beyrut 1385/1965); Aloys Sprenger kitabın bir kısmını İngilizce'ye çevirmiş (Al-Masʿūdi's Historical Encyclopedia: Meadows of Gold and Mines and Gems, London 1841), Barbier de Meynard ilk üç cildini Pavet de Courteille ile birlikte olmak üzere tamamını Fransızca çevirisiyle beraber neşretmiştir (Les Prairies d'or, I-IX, Paris 1861-1877, 1913-1930). Charles Pellat bu çalışmayı gözden geçirip yeniden yayımlamıştır (I-V, Beyrut 1966-1974; Ar. indeks: I-II, Beyrut 1979; Fr. çeviri: I-III, Paris 1962-1971). Azîz el-Azme, Mürûcü'z̠-z̠eheb ve et-Tenbîh ve'l-işrâf'tan bazı bölümler seçerek neşretmiştir (el-Mesʿûdî, Riyad 2001). 2. et-Tenbîh ve'l-işrâf. Mes'ûdî'nin muhtemelen son eseri olup 344-345 (955-956) yıllarında telif edilmiştir. Kitapta astronomi ve meteorolojiye dair bazı konular anlatılıp yeryüzünün yedi bölgesine ve denizlere dair bilgiler verildikten sonra dünya

tarihinde iz bırakmış toplumlardan (Farslar, Keldânîler, Araplar, Yunanlılar ve Romalılar [Bizans dahil], Kuzey Afrikalılar, Türkler, Hintliler, Çinliler vb.) çeşitli yönleriyle bahsedilmiş, ardından Hz. Peygamber'den itibaren dönemin halifesi Mutî'-Lillâh'a kadar İslâm tarihi olaylarına ana hatlarıyla yer verilmiştir. Bu muhtevasıyla et-Tenbîh hem bir coğrafya kitabı hem de bir genel tarihtir. İlk defa 1894 yılında Michael Jan de Goeje tarafından "Bibliotheca Geographorum Arabicorum" serisinin VIII. cildi olarak Leiden'de neşredilmiş, bu neşir daha sonra tekrar basılmıştır (Beyrut 1965; Leiden 1967 → Frankfurt 1992). Abdullah es-Sâvî'nin de yayımladığı eserin (Kahire 1357/1938) Beyrut'ta bir başka baskısı yapılmıştır (1981). Kitabı Carra de Vaux Fransızca'ya (Le Livre de l'avertissement et de la revision, Paris 1896 → Frankfurt 1986), Mevlânâ Abdullah el-İmâdî Urduca'ya (Haydarâbâd 1345/1926) tercüme etmiştir. 3. Aḫbârü'z-zamân. Eserin tam adı Aḫbârü'z-zamân ve men ebâdehü'l-ḥids̱ân mine'l-ümemi'l-mâżıye ve'l-ecyâli'l-ḫâliye ve'l-memâliki'd-dâs̱ire'dir. Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb ve et-Tenbîh'te sık sık bu eserine atıfta bulunmakta ve bahsettiği konuları burada daha geniş şekilde ele aldığını belirtmektedir. Abdullah es-Sâvî'nin Aḫbârü'z-zamân adıyla Mes'ûdî'ye nisbet ederek yayımladığı (Kahire 1938), Hüseyin el-Âsî'nin tekrar bastırdığı (Beyrut 1416/1996), Kerîm Zamânî'nin de Farsça'ya tercüme ettiği (Tahran 1370) kitap Mes'ûdî'ye ait değildir. Bu eseri L'Abrégé des merveilles adıyla Fransızca'ya çeviren Carra de Vaux (Paris 1938) kitabın popüler bir çalışma olduğunu söyler (Dunlop, s. 110-114). 4. Râḥatü'l-ervâḥ. Aḫbârü'z-zamân'ın zeyli niteliğindedir. Bazı devletlerin hükümdarları hakkında Aḫbârü'z-zamân'da yer almayan bilgilerin Râḥatü'l-ervâḥ'ta verildiği anlaşılmaktadır. 5. el-Kitâbü'l-Evsaṭ. Mürûcü'ẕ-ẕeheb'den önce yazılan eserde Aḫbârü'z-zamân'daki bazı bilgiler kısaltılmış, bazı konularda yeni bilgiler eklenmiştir; dolayısıyla eser hem Aḫbârü'z-zamân'ın muhtasarı hem de zeyli mahiyetindedir. Brockelmann (İA, VIII, 145) ve Sezgin (GAS, I, 334), kitabın Oxford ve İstanbul'da nüshalarının bulunduğunu kaydederlerse de bu nüshaların Mes'ûdî'nin eserine ait olmadığı tesbit edilmiştir (Shboul, s. 89). 6. Fünûnü'l-maʿârif ve mâ cerâ fi'd-dühûri's-sevâlif. Yunan ve Bizans tarihinin yanı sıra Kuzey Afrika tarihinden, ayrıca Hz. Peygamber'in ve halifelerin hükümdarlara gönderdikleri elçilerden (et-Tenbîh, s. 261) bahsetmektedir. 7. Zeḫâʾirü'l-ʿulûm ve mâ kâne fî sâlifi'd-dühûr. et-Tenbîh'in daha geniş bir yazımı olduğu tahmin edilen eserin özellikle Bizans tarihi, Bizans'ta kiliseler ve diğer yapılar, imparatorlar,

Sâsânîler ve müslümanlarla yapılan savaşlar gibi konuları içerdiği anlaşılmaktadır. 8. Kitâbü'l-İstiẕkâr li-mâ cerâ fî sâlifi'l-aʿṣâr. et-Tenbîh'te birçok defa atıfta bulunulan eserin onunla aynı plana sahip olduğu söylenebilir. 9. Kitâbü Vaṣli'l-mecâlis bi-cevâmiʿi'l-aḫbâr ve muḫallâṭu'l-âs̱âr (muḫteliṭu'l-âdâb). Endülüs tarihi başta olmak üzere edebiyat ve kültür ağırlıklı rivayetlere yer veren bir eserdir. 10. el-Aḫbârü'l-Mesʿûdiyyât. Câhiliye devri ve Endülüs tarihine dair bilgiler içermektedir. 11. Kitâbü Maḳātili fürsâni'l-ʿAcem. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî'nin Kitâbü Maḳātili'l-fürsâni'l-ʿArab'ına karşılık olarak yazılmıştır (et-Tenbîh, s. 102). 12. Kitâbü Teḳallübi'd-düvel ve teġayyüri'l-ârâʾ. Kuzey Afrika tarihi, Ağlebîler ve Fâtımîler'e dair bir eserdir. 13. Kitâbü'l-Maḳālât fî uṣûli'd-diyânât. Mürûcü'ẕ-ẕeheb'de birçok defa

atıfta bulunulan eserde Şîa, Hâricîler ve Mu'tezile'den başka Mârûnî, Sâbiî, Mecûsî ve Hürremiyye inançlarından da söz edilmektedir. 14. Kitâbü'l-Ḳażâyâ ve't-tecârib. İklimlerin belirli bölgelerdeki insan, hayvan ve bitki örtüsüne etkileri, suların hayvanlar üzerindeki tesiri, maden ve minerallerin kaliteleri, hayvan ve bitki genetiği gibi konularda önemli bilgiler içeren kitap Mes'ûdî'nin kendi gözlem ve tecrübelerine yer verdiği dikkat çekici eserlerinden biridir. 15. Kitâbü Sırri'l-ḥayât. Genel olarak ruh ve nefisten bahsedilen eserde Hıristiyanlık'taki teslîs, Şîa ve Hürremiyye'deki gaybet düşüncesine de yer verilmektedir. Müellifin 313'te (925) Tikrît'te bir hıristiyanla yaptığı tartışmadan bahsetmesi eserin bu tarihten sonra yazıldığını göstermektedir. 16. Kitâbü'z-Zülef. Eserde ruh, nefis kozmoloji, hastalıklar, müzik ve hayvan gibi çeşitli konulara yer verilmektedir. 17. Risâletü'l-beyân fî esmâʾi'l-eʾimmeti'l-ḳaṭʿiyye mine'ş-Şîʿa. On iki imamın hayatı, nesepleri, vefatları ve türbeleri gibi hususlara geniş yer veren bir eser olduğu anlaşılmaktadır. 18. Ḥadâʾiḳu'l-eẕhân fî aḫbâri ehli (âli) beyti'n-nebî ve teferruḳıhim fi'l-büldân.

Mes'ûdî'nin diğer eserleri de şunlardır: Kitâbü'l-Mebâdiʾ ve't-terâkîb, Kitâbü'l-İntiṣâr, Naẓmü'l-cevâhir fî tedbîri'l-memâlik ve'l-ʿasâkir, Kitâbü Ṭıbbi'n-nüfûs, Naẓmü'l-edille fî uṣûli'l-mille, Kitâbü'ṣ-Ṣafve fi'l-imâme, Kitâbü'l-İstibṣâr fi'l-imâme, Kitâbü'd-Deʿâvi'ş-şenîʿa, Kitâbü'l-Vâcib fi'l-fürûżi'l-levâzim, Kitâbü'l-Mesâʾil ve'l-ʿilel fi'l-meẕâhib ve'l-milel, Kitâbü Ḫazâʾini'd-dîn ve sırri'l-ʿâlemîn, Naẓmü'l-aʿlâm fî uṣûli'l-aḥkâm, Kitâbü'l-İbâne ʿan uṣûli'd-diyâne, Kitâbü'n-Nühâ ve'l-kemâl, Kitâbü'r-

Ruʾûsi's-sebʿiyye, Kitâbü'l-İstircâʿ fi'l-kelâm, Meẓâhirü'l-aḫbâr ve ṭarâʾifü'l-âs̱âr fî aḫbâri âli'n-nebî, Kitâbü'z-Zâhî.

Bazı kaynaklarda Mes'ûdî'ye nisbet edilen Kitâbü't-Târîḫ fî aḫbâri'l-ümem mine'l-ʿArab ve'l-ʿAcem (İbnü'n-Nedîm, s. 171; Yâkūt, XIII, 94), Kitâbü Aḫbâri'l-Ḫavâric (a.g.e., a.y.), Kitâbü'r-Resâʾil (İbnü'n-Nedîm, s. 171; Yâkūt, XIII, 94), Fî Aḥvâli'l-imâme (Brockelmann, GAL, I, 145), Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik (İbn Ebû Usaybia, s. 90, 124) adlı eserlerin müellife nisbetinin yanlış olduğu veya yukarıda zikredilen çalışmaların farklı isimlerle kaydından ibaret bulunduğu düşünülmektedir. Öte yandan İs̱bâtü'l-vaṣıyye li'l-İmâm ʿAlî b. Ebî Ṭâlib adıyla Mes'ûdî'ye izâfe edilerek yayımlanan kitabın (Necef, ts.; Beyrut 1409/1988; Kum 1417/1996) ona aidiyeti tartışmalıdır (Tarif Khalidi, s. 163-164; EI² [İng.], VI, 787).

Mes'ûdî ve eserleri üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Tarif Khalidi'nin Islamic Historiography: The Histories of Masʿūdī'si (New York 1975), Ahmad M. H. Shboul'un al-Masʿūdī and His World: A Muslim Humanist and His Interest in Non-Muslims'i (London 1979), Hâdî Hüseyin Hamûd'un Menhecü'l-Mesʿûdî fî baḥs̱i'l-ʿaḳāʾid ve'l-fıraḳı'd-dîniyye'si (Bağdad 1984), Süleyman Abdullah el-Müdeyd es-Süveykit'in Menhecü'l-Mesʿûdî fî kitâbeti't-târîḫ'i (1407/1986) ve Abdülfettâh Muhammed Vüheybe'nin Coġrâfiyyetü'l-Mesʿûdî beyne'n-naẓariyye ve'l-vâḳıʿ adlı eseri (İskenderiye 1415/1995) bunlar arasında zikredilebilir. Mes'ûdî'nin vefatının 1000. yılı anısına Ocak 1958'de Aligarh İslâm Üniversitesi tarafından uluslararası bir sempozyum düzenlenmiş, burada sunulan on dokuz tebliğ yayımlanmıştır (al-Masʿūdī Millenary Commemoration Volume [ed. S. Maqbul Ahmad - A. Rahman], Aligarh Muslim University 1960). Fuat Sezgin, Mes'ûdî ve eserleri hakkında Avrupa'da yazılan bazı makaleleri Studies on Qudāma b. Ǧaʿfar (d. after 932) and al-Masʿūdī (d. 956) adlı kitapta toplamıştır (Frankfurt 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), I-IV, tür.yer.; a.mlf., et-Tenbîh, s. 76, 102, 105, 154-155, 261, ayrıca bk. tür.yer.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 171; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl (nşr. Muhammed Cevâd en-Nâînî), Beyrut 1408/1988, II, 76-77; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, XIII, 90-94; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 90, 124; Zehebî, el-ʿİber, II, 269; a.mlf., Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 569; Kütübî, Fevâtü’l-Vefeyât, III, 12-13; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), III, 456-457; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 209, 248, 255, 256, 341, 390, 510, 513, 522, 570-571, 573, 711; II, 836; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, IV, 224-225; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 315-316; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 26, 27, 493; II, 1658-1659; İbnü’l-İmâd, Şeẕerât, II, 371; Hânsârî, Ravżâtü’l-cennât, IV, 281-288; Brockelmann, GAL, I, 144-145; Suppl., I, 220-221; a.mlf., “Mes‘ûdî”, İA, VIII, 144-145; I. Krachkovsky, Târîḫu’l-edebi’l-coġrâfiyyi’l-ʿArabî (trc. Selâhaddin Osman Hâşim), Kahire 1963, I, 177-185; Sarton, Introduction, I, 637-639; Sezgin, GAS, I, 332-336; VI, 198-203; VII, 276-277; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 54, 108-109, 135-136; Ch. Pellat, “Mas‘ūdī at l’Imāmisme”, Le Shī‘isme imamite, colloque de Strasbourg (6-9 Mai 1968), Paris 1970, s. 69-90; a.mlf., “al-Masʿūdī”, EI² (İng.), VI, 784-789; D. M. Dunlop, Arab Civilization to A. D. 1500, London 1971, s. 99-114; Tarif Khalidi, Islamic Historiography: The histories of Masʿûdî, New York 1975, s. 163-164, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmad M. H. Shboul, al-Mas‘ūdī and his World: A Muslim Humanist and his Interest in Non-Muslims, London 1979, s. 89, ayrıca bk. tür.yer.; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1980, II, 45-54; Ali Hüsnî el-Harbûtlî, el-Mesʿûdî, Kahire 1980; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VIII, 220-226; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 110, 330; IV, 439; Hâdî Hüseyin Hamûd, Menhecü’l-Mesʿûdî fî baḥṡi’l-ʿaḳāʾid ve’l-fıraḳı’d-dîniyye, Bağdad 1984; Süleyman Abdullah el-Müdeyd es-Süveykit, Menhecü’l-Mesʿûdî fî kitâbeti’t-târîḫ, [baskı yeri yok] 1407/1986; M. Şemseddin [Günaltay], İslâm’da Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 63-76; Abdülfettâh M. Vüheybe, Coġrâfiyyetü’l-Mesʿûdî beyne’n-naẓariyye ve’l-vâḳıʿ, İskenderiye 1415/1995; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 60-61; a.mlf., İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 2001, s. 42-58; S. Maqbul Ahmad, “al-Mas‘ūdi’s Contributions to Medieval Arab Geography”, IC, XXVII (1953), s. 61-77; XXVIII (1954), s. 275-286; a.mlf., “Travels of Abu’l-

Hasan ʿAli b. al-Husayn al-Masʿūdī”, a.e., XXVIII (1954), s. 509-524; Cevâd Ali, “Mevâridü Târîẖi’l-Mesʿûdî”, Sumer, XX/1-2, Bağdad 1964, s. 1-48; M. S. Khan, “al-Mas‘ūdi and the Geography of India”, ZDMG, CXXXI (1981), s. 119-136; Akhtar Husain Siddiqi, “al-Mas‘ūdi’s Geographic Concepts”, International Journal of Islamic and Arabic Studies, VII/2, Bloomington 1990, s. 43-71.

Casim Avcı

MESULİYET

(bk. SORUMLULUK).

MESUT CEMİL TEL

(bk. TEL, Mesut Cemil).

MEŞÂİRÜ'ş-ŞUARÂ

(مشاعر الشعراء)

Âşık Çelebi'nin (ö. 979/1572) Türk edebiyatı tarihinde en ön sırada gelen şairler tezkiresi.

Türk edebiyatında ilk defa Ali Şîr Nevâî'nin (ö. 906/1501) Çağatay sahası için kaleme aldığı Mecâlisü'n-nefâis adlı tezkiresiyle ortaya çıkan bu tür Edirneli Sehî Bey'in (ö. 955/1548) Heşt Bihişt'iyle Anadolu'daki ilk örneğini vermiştir. Latîfî ve Ahdî'nin eserlerinden sonra Anadolu'da yazılan dördüncü şairler tezkiresi olan Meşâirü'ş-şuarâ ebced harflerinin sıralanışına göre düzenlenmiş olup 976'da (1568) tamamlanmıştır. Fatîn Efendi'nin

Hâtimetü'l-eş'âr'ına kadar (yazılışı 1853) kaleme alınan yirmi altı tezkireden hiçbiri verdiği bilgilerin zenginliği bakımından bu eser seviyesine ulaşamamıştır.

Âşık Çelebi, Latîfî'den bahsederken 950'den (1543-44) sonra İstanbul'da bulundukları sırada Sehî Tezkiresi'nin şöhret bulması üzerine benzer birer eser yazmaya karar verdiklerini, kendisinin alfabetik, arkadaşının kronolojik sıralamayı seçtiği halde telife başlayınca Latîfî'nin alfabetik tertibe yönelmesi üzerine şevkinin kırıldığını, bu sebeple uzun müddet çalışmalarına ara verdiğini belirtmektedir (vr. 107a). Nitekim Latîfî, tezkiresini 953'te (1546) bitirdiği halde Âşık Çelebi eserini ondan yirmi üç yıl sonra tamamlayabilmiştir. Ayrıca Latîfî, tezkiresinde Âşık Çelebi'den bahsederken bu konuya hiç temas etmemiş, sadece onun Ravzatü'ş-şühedâ tercümesinden söz etmiştir. Âşık Çelebi ise Latîfî'yi anlatırken eserini beğendiğini, fakat şairlerin çoğunu Kastamonulu olarak göstermesinden dolayı kitaba "Kastamonunâme ve Âlet-i Hengâme" adının verildiğini söylemektedir.

Tezkiresinin başına oldukça uzun bir mukaddime koyan Âşık Çelebi önce şiir ve şairden bahsetmiş, ardından Sultan Osman'dan başlayarak Orhan

Gazi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Süleyman Çelebi, Mehmed Çelebi, II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim gibi Osmanlı padişahlarına yer vermiştir. Bu sultanlar devrinde yaşayan şairlerle kaleme alınan eserler üzerinde de duran Âşık Çelebi, I. Murad zamanında Ahmed adlı bir şairin Süheyl ü Nevbahâr'ından, Yıldırım Bayezid döneminde Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inden, Emîr Süleyman devrinde Ahmedî ve Hamzavî mahlaslı iki kardeşten ve onların İskendernâme adlı eserinden söz etmiştir. Ayrıca Ahmed-i Dâî ve Şeyhoğlu'nun Ferahnâme'sinden (Hurşîd ü Ferahşad olmalı), Şeyhî ve Hüsrev ü Şîrîn'inden, Hümâmî ile onun Hurşîd ü Cemşîd'inden ve Yazıcızâdeler'den bahseder. II. Selim'i anlattıktan sonra kendinden söz eder. Burada tezkiresini nasıl hazırladığını açıklayan Âşık Çelebi, Devletşah tezkiresiyle Câmî'nin Bahâristân'ını, Nevâî'nin Mecâlisü'n-nefâis'iyle Hakîm Şah el-Kazvînî'nin bunu Farsça'ya tercüme ederken yaptığı zeyli, nihayet Sehî'nin Heşt Bihişt'ini görüp kendisinin de böyle bir eser yazmak istediğini ve Latîfî ile aralarında geçen olayı nakleder. Ardından kitabını yazarken dikkat ettiği hususları altı "hasîsa"da topladığını söyler. Bunlar sırasıyla insanın bir eseri kimseden bir şey almadan sadece kendi topladığı bilgilerle yazması ve bu tür eserlerdeki dilin kişinin kendine has olmasını gerekli sayması, daha önce yazılanların kimler için telif edildiği konusunda bilgi vererek kendisinin bu eseri II. Selim için yazdığını ifade etmesi, şairlerin yanı sıra mârifet sahibi kişilerden de bahsedeceğini belirtmesi, tezkiresini tamamladığı sırada Kütahya'da bulunan Şehzade Selim'e gidip sunmayı düşünürken o esnada II. Selim'in tahta çıkması üzerine eserin başına onun adını kaydettiğini söylemesi, Latîfî'nin tezkiresinden farklı olması için düzenlemede ebced tertibini tercih etmesidir.

Tezkirede tanıtılan şair sayısı farklı nüshalara göre 360 ile 424 arasında değişmektedir. Âşık Çelebi'nin önce Tevârîh-i Şuarâ adını verdiği, daha sonra Meşâirü'ş-şuarâ olarak adlandırdığı eser sadece bir şairler tezkiresi değil dönemin sosyal hayatını, eğlence yerlerini, zevklerini, nükte anlayışını ortaya koyması bakımından da önemli bir kaynak niteliğindedir. Tanıdığı şairler hakkında orijinal ve ayrıntılı bilgiler veren müellifin nesirde ortaya koyduğu üslûp da eserin değerini arttırmaktadır.

Âşık Çelebi devrin tanınmış şahsiyetlerinden Müeyyedzâde'nin torunu

olması, Muhyiddin Fenârî ile olan yakınlığı ve babasının arkadaşlarıyla münasebeti sebebiyle birçok hususta emsallerine göre farklı bilgiler edinmiştir. Bundan dolayı eserde İstanbul'un o devirdeki sosyal hayatıyla edebî muhitleri hakkında zengin bilgiler bulmak mümkündür. Müellifin sahiplerini yakından tanıdığı konaklar, bahçeler, hamamlar, buralarda yapılan, çoğuna kendisinin de katıldığı toplantılar, özellikle şiir meclisleri tezkirede yeri geldikçe anlatılmaktadır. İstanbul'da şair Zâtî'nin, Galata'da Rahîkî'nin dükkânları, bedestendeki sahaf dükkânları, bazı tekkeler, devlet büyüklerinin konakları şairlerin bir araya geldiği yerler olarak tasvir edilmektedir. Âşık Çelebi sadece Mahvî, Sun'î ve Şeydâ gibi genç şairlerle değil zamanın üstatlarıyla da tanışarak edebî bilgisini arttırdığı gibi onlar hakkında edindiği mâlûmatı da eserine aktarmıştır. Nitekim Zâtî ile olan dostluğu tezkiresinin geniş bilgi ve hâtıralarla zenginleşmesine imkân sağlamıştır. Âşık Çelebi'nin Taşlıcalı Yahyâ ve özellikle Hayâlî Bey'le münasebetleri ve dostluğu ölümüne kadar sürdüğünden onlar hakkında verdiği bilgiler de çok kıymetlidir. Ayrıca eserin hemen her sayfasında yer alan âyetler, hadisler ve kelâmıkibarlardan başlayarak atasözleri, deyimler, tasvirler, benzetmeler, hicivler, nükteler ve fıkralar ona ayrı bir değer katar. Müellifin hayatı üzerinde tesirleri olan kişiler yanında riyakârlık, iftira, kıskançlık ve düşmanlıklarıyla onun hayatında önemli rol oynayan bir kadı hakkında doldurduğu sayfalar eserin en canlı bölümlerini oluşturmaktadır. Kitap dili, üslûbu, benzetmeler, nükte ve hicivler bakımından diğer şuarâ tezkireleri arasında ayrı bir yere sahiptir. Bazan söz konusu ettiği kişilerin şiirlerinden çok onların özel hayatına eğilmesi müellifin devrin insan tiplerini de tanıtmak istediğini düşündürmektedir.

Âşık Çelebi ömrünü bu bölgede geçirdiği için tezkirede yer alan şair ve müelliflerin büyük çoğunluğunu Rumeli vilâyetlerinden yetişenler oluşturmaktadır.

Anadolu'da yetişenlerin adları ise pek azdır. Âşık Çelebi'nin özelliklerini vurgulayarak haklarında daha geniş bilgiler verdiği şairler Ferdî (vr. 188a-192a), Feridun Ağa (vr. 192b-195a), Fevrî Efendi (vr. 203a-212a), Gazâlî (vr. 291a-298b), Hayâlî Bey (vr. 270b-277a), Kadri Efendi (vr. 223a-226b), Lâmiî (vr. 108b-111a), Meâlî (vr. 111b-117a), Nihâlî (vr. 141b-145a) ve Rızâyî (vr. 234a-237a) gibi isimlerdir.

Meşâirü'ş-şuarâ'nın önemli nüshaları şunlardır: 1. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (Yeniler, nr. 129). Müellif hattıyla olup 971 (1563-64) yılında kaleme alınan müsveddedir. Eser 976'da (1568) tamamlandığına göre bu nüsha tam değildir, fakat müellif hattıyla oluşu önemini arttırmaktadır. Hâfız-ı Şîrâzî ile başlayan nüshada eserin adı Tezkiretü'ş-şuarâ ve meşâirü'z-zurefâ şeklinde kayıtlı olmakla beraber Tevârîh-i Şuarâ olarak da geçer (vr. 35a). 2. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki nüsha (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1157, 205 varak). Müellif hattıyla 975'te (1567) tamamlanan ve müsvedde ile temiz arasında bir özellik taşıyan bu yazmada 423 şair tanıtılmaktadır. British Library'deki nüsha (Or., nr. 6434) bu veya bundan gelen başka bir nüshadan kopya edilmiş gibi görünmektedir. 3. British Library nüshası (Or., nr. 6434). 977'de (1569-70) istinsah edilen yazmada 424 şair bulunmaktadır. Mehmed b. Murad adlı bir kişinin istinsah ettiği bu kopya, faksimilesiyle birlikte Âşık Çelebi'nin hayatına ve eserlerine dair bir önsöz, nüsha farklarını veren notlar ve indeksle G. M. Meredith-Owens tarafından yayımlanmıştır (Meşā'irü'ş-şuarā or Teẕkere of 'Āşık Çelebi, London 1971). 4. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Âşir Efendi, nr. 268, 390 varak). 978'de (1570-71) istinsah edilen bu yazmada 417 şair yer almaktadır. 5. Millet Kütüphanesi'ndeki nüsha (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 772). Şairlerin hayatı kısmında pek çok eksikliğe rastlanmakla birlikte Âşık Çelebi'nin kendi minyatürü dahil olmak üzere minyatürlü olması bakımından önemli sayılmaktadır. İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu'nda Âşık Çelebi tezkiresinin yedi nüshası belirtilmekteyse de (s. 579-581) Meredith-Owens yaptığı neşirde eserin yirmi yedi nüshasını tesbit ettiğini bildirmektedir (s. XX-XXIII). Filiz Kılıç ise hazırladığı doktora tezinde eserin otuz nüshasını belirlemiş, bunlardan beşini esas alarak tezkirenin tenkitli metnini ortaya koymuştur (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Meşâirü'ş-şuarâ: İnceleme-Tenkitli Metin (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü; TCYK, s. 579-581; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 382; Tennur Koçgündüz, Âşık Çelebi'nin

Şuarâ Tezkiresindeki Problemleri ve Üslûp Özellikleri Üzerinde Bir Çalışma (mezuniyet tezi, 1963), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. T. 621; Ali Süreyya Beyzâdeoğlu, Âşık Çelebi Tezkiresini Tedkik (mezuniyet tezi, 1968), İÜ Türkiyat Araştırma Merkezi, nr. T. 815; Harun Tolasa, Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi Tezkirelerine Göre 16. Yüzyılda Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi I, İzmir 1983; Halûk İpekten, Divan Edebiyatında Edebî Muhitler, İstanbul 1996, tür.yer.; Orhan Şaik Gökyay, "Âşık Çelebi Tezkiresi", TD, sy. 30 (1976), s. 39-48; P. K. Kappert, "G. M. Meredith-Owens (ed.), Meşāirü'ş-şuarā or Tezkere of Āşık Çelebi", Bibliotheca Orientalis, XXXII, Leiden 1975, s. 401-403; Günay Kut, "Âşık Çelebi'nin Meşāirü'ş-Şuarā'da Söylediği Tarihler", WZKM, LXXVI (1986), s. 209-214; M. Fuad Köprülü, "Âşık Çelebi", İA, I, 698-701.

Orhan Şaik Gökyay

MEŞAKKAT

(المشقة)

Genelde dinî ve hukukî hükümlerin tabii uzantısı olan zorlukları, özelde yükümlülüğün kaldırılmasına veya hafifletilmesine sebep olan sıkıntıyı ifade eden bir fıkıh terimi.

Sözlükte "yarmak, iki parçaya ayırmak" anlamındaki şakk masdarından türeyen meşakkat "zorluk, güçlük, darlık ve sıkıntı" demektir. Meşakkat yerine Arapça'da ayrıca harac, külfet, kürh, suûbet, usr ve cehd gibi yakın anlamlı kelimeler de kullanılmaktadır. Meşakkat, bir şey insana zorla yaptırılmak suretiyle hariçten gelirse kerh, insanın hoşlanmadığı halde bir şey yapmış olması sebebiyle kendi nefsinden gelirse kürh adını alır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "krh" md.). Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde meşakkatle aynı anlamda ve aynı kökten gelen şıkk (kendini paralamak) kelimesi geçmektedir (en-Nahl 16/7). Hadislerde ise çeşitli isim ve fiil kalıplarında ve sözlük mânalarında kullanılmıştır (Wensinck, el-Muʿcem, "şḳḳ" md.). Terim olarak meşakkat dinî ve hukukî hükümlerin içerdiği, bunların tabii uzantısı olan zorlukları da kapsamakla birlikte özelde yükümlülüklerin kaldırılmasına veya hafifletilmesine sebep olan ve normal şartlarda tahammül sınırını aşan sıkıntıyı ifade eder. Fıkıh literatüründe genellikle harac ve zaruret kelimelerinin meşakkat içeren durumları belirtmek üzere kullanıldığı, dolayısıyla meşakkatin bu terimlere göre daha kapsamlı olduğu görülür. Meşakkatle ruhsat arasında bir sebebiyet ilişkisi vardır, yani meşakkat bazı hallerde bir ruhsat sebebi oluşturur (bk. RUHSAT).

Dinin koyduğu hükümlerin insanlara meşakkat vermeyi hedeflemediğini belirten birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. "Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez" (el-Bakara 2/185); "O, dinde size zorluk verecek bir hüküm koymamıştır" (el-Hac 22/78; ayrıca bk. el-Mâide 5/6) meâlindeki âyetlerden ve Hz. Peygamber'in, "Din kolaylıktır" (Buhârî, "Îmân", 29); "Ben kolaylaştırılmış Hanîflik'le gönderildim" (Müsned, V, 266; VI, 116, 233) meâlindeki hadislerinden, yine onun iki şey arasında muhayyer

bırakıldığında günah olmadıkça kolay olanı tercih ettiği şeklindeki rivayetlerden (Buhârî, “Menâḳıb”, 23; Müslim, “Feżâʾil”, 77), bunların yanı sıra Kur’an’da ve Sünnet’te yer alan pek çok ruhsat hükmünden, özellikle geçmiş ümmetler için geçerli olan bazı zor hükümlerin bu ümmetten kaldırıldığını bildiren âyetlerden (el-Bakara 2/286; el-A‘râf 7/157) bu husus açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan dinen tavsiye edilmekle beraber kesin bir şekilde yapılması istenmeyen fiiller hakkında Hz. Peygamber’in yaptığı bazı açıklamalarda bunların kesin birer vecîbe kılınmamasının insanlara meşakkat vereceği gerekçesine dayandığı belirtilmiştir (örnekler için bk. Buhârî, “Temennî”, 9; Müslim, “Ṭahâret”, 42, “Mesâcid”, 219, 225). Yine Resûl-i Ekrem’in namaz kıldırma ve vaaz verme sürelerini ayarlarken cemaatin, askerî harekâta dair görevlendirme yaparken askerin durumunu dikkate aldığına dair rivayetlerdeki ifadeler (Buhârî, “Îmân”, 26, “ʿİlim”, 12, “Eẕân”, 65, 163; Müslim, “Münâfiḳīn”, 82-83), onun başkalarını ilgilendiren olaylarda takdir yetkisini kullanırken meşakkat kriterine önem verdiğini göstermektedir. Hz. Peygamber’i örnek alan sahâbîler de onun kolaylaştırıp güçlük çıkarmama tavrını sürdürmüşlerdir (Buhârî, “ʿAmel fî’ṣ-ṣalât”, 11). Âlimler arasında İslâm dininde insanları sıkıntıya sokma hedefi taşıyan hükümlerin mevcut olmadığı yönünde icmâ oluşmuştur. Fakat meşakkatin kaldırılması (ref‘u’l-harac) ilkesi şer‘î hükümlerin bazı sıkıntılar içermediği anlamına gelmemektedir. Aksine bütün dinî-hukukî yükümlülüklerin bir tür meşakkat ihtiva etmesi kaçınılmazdır. Nitekim

“yükümlü kılma” mânasındaki “teklif” kelimesi de “meşakkat” demek olan “külfet” kökünden türetilmiştir. Ancak şer‘î hükümlerin içerdiği meşakkat doğrudan hedef olmayıp hükmün konuş amacına hizmet eden vasıta konumundadır. İslâm âlimlerinin tesbitine göre dindeki bütün hükümlerin nihaî amacı kulların yararını, yani dünya ve âhiret saadetini temin etmektir (bk. MASLAHAT).

İslâm âlimleri, sorumluluk için kudretin şart olduğunu kabul etmekle birlikte teorik olarak insanın güç yetiremeyeceği fiillerden sorumlu tutulup tutulamayacağı (teklîf-i mâ lâ yutâk) hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu tartışma kelâm ilminde ta‘dîl ve tecvîr, fıkıh usulünde ise emir konuları içinde ele alınıp incelenmiştir. Meşakkat kelimesi -Arapça’da konduğu asıl mânaya bakılmaksızın-kökündeki “yorma” anlamı mutlak biçimde alındığında güç yetirilenlerin yanı sıra güç yetirilemeyen

durumları da kapsar. Güç yetirilemeyecek bir şeyle yükümlü tutmanın böyle adlandırılması, insanın havada uçmaya ve kötürümün ayağa kalkmaya çalışması örneklerinde olduğu gibi kişinin kendini boş yere sıkıntıya atması açısındandır. Şâtıbî, şer‘î hükümlerin içerdiği meşakkatlerin çeşitlerini incelerken önce bu hususu hatırlatır ve güç yetirilemeyen şeylerle sorumlu tutmanın şer‘î anlamda yükümlülük kapsamında düşünülemeyeceğine dikkat çeker. Meşakkatin bu mânası bir tarafa bırakılacak olursa şer‘î hükümlerde söz konusu olabilecek mükellefin güç yetirebileceği gerçek meşakkatleri üç kategoride ele almak mümkündür: 1. Bir amelde mûtat ölçünün dışına taşmanın verdiği rahatsızlık anlamındaki meşakkat. Bu da iki kısımdır. a) Doğrudan yükümlülük kapsamındaki fiillere has olan meşakkat. Bunlarda mûtat dışındaki durum bir defa bile gerçekleşse böyle bir meşakkat bulunur. Fıkıh terminolojisinde ruhsat olarak bilinen kolaylaştırma hükümleri bu tür durumlar için konmuştur. Meselâ hastalık ve yolculuk halinde oruç tutan kişi böyle bir meşakkatle karşı karşıyadır. b) Doğrudan belli fiillere has olmayıp yapılan işin bütününden ve devamlı olmasından kaynaklanan meşakkat. Bu tür meşakkat, sadece kişinin tahammülünün üstünde nâfile ibadetler yüklenmesi durumunda söz konusu olur ve bu kısımdakilerin devamlı olarak yapılmasıyla birinci kısımda sadece bir defa yapılmakla meydana gelen mûtat dışı güçlük ortaya çıkar. Onun için Hz. Peygamber bu kısma giren amellerin usanç ve bıkkınlık oluşturmayacak düzeyde tutulmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, “Îmân”, 32, “Riḳāḳ”, 18; Müslim, “Müsâfirîn”, 215, 221). 2. Mûtat dışına çıkmakla ilgisi olmaksızın doğrudan teklifin verdiği meşakkat. Şöyle ki, yükümlülük öncesinde normal şartlarda dünya hayatının gereklerinden sayılmayan bir işle mükellef olmanın kişide meydana getirdiği mânevî baskı da bir tür meşakkattir. Zira kişi mükellefiyet altına girmekle kendini sınırlamış olur ve dünya hayatının zorunluluklarına ilâveten başka amelleri yerine getirmekten sorumlu hale gelir. 3. Bir önceki kısma bağlı olarak, yani yükümlü kılınmanın somut sonuçları tarzında ortaya çıkan meşakkat. Bunda da mûtat dışı bir sıkıntı söz konusu değildir; ancak teklif, yükümlü tutulan şahsı nefsinin arzuları dışına çıkaran bir olgu olduğundan arzulara aykırı davranmanın kişiye sıkıntı vermesi inkâr edilemez (Şâtıbî, II, 107-108, 119-121).

İzzeddin İbn Abdüsselâm, meşakkatlerin yükümlülüğü ortadan kaldırma veya hafifletmedeki etkisini açıklamak üzere zorluğun mükellefiyete konu

olan fiilin tabiatından kaynaklanıp kaynaklanmamasına göre bir ayırım yapar. Başlangıçta konuyu ibadetler alanını esas alarak işlemekle beraber daha sonra bunun muamelât alanı için de geçerli olduğunu belirtir. Buna göre soğuk havada abdest alma, sıcak günlerde oruç tutma, hac için yolculuk yapma gibi çoğunlukla o fiilin tabii bir parçasını oluşturan zorluğun ibadet sorumluluğunu düşürmekte etkisi yoktur. Çünkü bu tür ibadetler meşakkatleriyle beraber meşrû kılınmıştır. İbadetlerden çoğunlukla ayrılabilen meşakkatler ise ağır, hafif ve orta ağırlıktaki meşakkat şeklinde üç dereceye ayrılır; fakat bunlara yakınlık ve uzaklığa göre değişen sınırsız derecelerden söz edilebilir. Cana ve can bütünlüğüne zarar vermesinden endişe edilen durumlarda olduğu gibi ağır meşakkatler hükümlerde hafifletmeye sebep olur; basit bir parmak acısı ve hafif baş ağrısı gibi meşakkatlerin ise hükümlere etkisi yoktur. Orta düzeydeki meşakkatlerde bu ikisine yakınlığa göre hüküm verilir. Birinci durumda kişinin dünyevî ve uhrevî ihtiyaçlarını yerine getirmesini sağlayan temel gereklerin korunması ibadetin kaçırılmasından evlâdır, zira aksi takdirde bunların emsali de yapılamaz hale gelecektir. İkinci durumda ibadetin önemi ve meşakkatin mükellefi zorlayacak düzeyde olmaması sebebiyle sıkıntıya katlanıp ibadeti yerine getirmek daha üstündür. Üçüncü durumda ise ilk kısma yakın olan meşakkat hafifletmeyi gerektirirken ikinci kısma yakın olan bunu gerektirmez. Somut olaylarda bunları belirlerken âlimler farklı görüşler ortaya koymuştur. Bazan iki dereceden hangisine daha yakın olduğuna karar verilemeyecek kadar orta çizgide bulunan durumlarla karşılaşır ve bunları etkileyen dış etkenler de dikkate alınarak bir karar verilir. Bu üçlü taksim ibadetler dışındaki fıkıh konularında da geçerlidir. Meselâ satım sözleşmesindeki belirsizlikler sakınılmasının güç olup olmaması açısından üç kısma ayrılır. Garar terimiyle ifade edilen bu durumdan sakınılması güçse müsamaha ile karşılanır (akdin sıhhatini etkilemez), sakınılması kolaysa göz ardı edilemez (akdi geçersiz kılar); ikisi arasında bir derecede olanın akdin sıhhatini ne ölçüde etkileyeceği bunlardan hangisine yakın olduğu değerlendirilerek belirlenir (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, II, 7-9). Fakihlerin bir şeyin meşakkatli olup olmadığını belirlemede genellikle örfe başvurduklarına işaret eden İbn Abdüsselâm ve Karâfî gibi âlimler, yaklaşık bir sınır belirlemenin şeriatın muteber saydığı bir şeyi geçersiz hale getirmekten daha iyi olduğunu, bunun için de şeriatın tanımlamadığı şeylerin yine şeriatın kaidelerinden hareketle yaklaşık olarak tanımlanması gerektiğini söylerler. Onlara göre nas, icmâ veya istidlâle

dayanarak her ibadet için meşakkatin muteber olduğu bir alt sınır belirlenir; sonra da o ibadeti yaparken karşılaşılabilecek dengi veya daha ağır meşakkatler hükümde dikkate alınır, daha alt mertebedekiler ise dikkate alınmaz. Meselâ bir hadiste hac sırasında bitlenmenin verdiği rahatsızlık sebebiyle tıraş olunabileceği ifade edilmiştir (Buhârî, “Muḥṣar”, 6, 7; Müslim, “Ḥac”, 80, 83, 85). Şu halde buna denk olan yahut daha çok rahatsızlık veren her hastalığın tıraşı mubah kılacağına, daha hafif olanın ise mubah kılmayacağına hükmetmek uygun olur (a.g.e., II, 12-13; eẕ-Ẕaḫîre, I, 341). Ancak haccın kendisi bu kadar meşakkatle terkedilemez; bunun için can ya da malın tehlikede olması, azık ve taşıt bulamama gibi tahammül edilemez bir meşakkatin varlığı gerekir.

Meşakkatin giderilmesi ilkesi nasların yorumlanmasında etkili olsa da hakkında açık nas bulunan konularda sırf bu ilkeye dayanılarak hüküm verilemez. Yine istıslah yöntemiyle ictihad ederken, yani nas bulunmayan konularda genel prensiplere göre hüküm verirken bu ilke

muteber bir ölçüt olmakla beraber meşakkatin kıyasta illet olarak kabul edilip edilemeyeceği hususunda geniş tartışmalar yapılmıştır. Usul âlimlerinin genel eğilimi buna olumsuz cevap verme yönündedir. Zira bir vasfın illet olarak belirlenebilmesi için açık biçimde bilinebilmesi ve kural altına alınabilmesi (zâhir ve munzabıt olması) gerekir. Meşakkat kişilere, zamana ve duruma göre değişiklik gösterir; aynı fiil bir şahsa meşakkat verirken bir başka şahsa vermeyebilir. Meselâ namazın kısaltılması ve orucun ertelenebilmesi hükmünün asıl amacı meşakkati gidermek olsa da bu kapalı bir vasıftır; halbuki sefer meşakkatin zâhir sebebidir (illet). Dolayısıyla meşakkat bulunmasa bile bunun zâhir sebebi olan seferîlik hali varsa mükellefin ruhsattan yararlanabileceğine, buna karşılık daha ağır meşakkat çekse bile sefer halinde olmayanın bu ruhsattan yararlanamayacağına hükmedilmiştir (Debûsî, s. 101; ayrıca bk. HİKMET; İLLET).

Bazı meselelerde fakihlerin birtakım soyut ifadelerle değerlendirmeler yaptığı görülürse de (meselâ bk. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, s. 444-446; Zerkeşî, III, 171) hükümlerin kolaylaştırılmasında etkili olacak meşakkati belirleyen genel, sabit ve takdire kapalı bir ölçü verilmesinin mümkün olmaması bir yana böyle bir yol izlemenin anılan ilkeyi

amacından uzaklaştırmış olacağı açıktır. Zira bu takdirde konunun tabiatındaki izâfîlik ve her meseleye has özellikler göz ardı edilmiş olur. Meselâ ramazan orucuyla mükellef olan kişinin bunu erteleyebilmesi ve su varken teyemmüm edebilmek için ne tür bir meşakkatin bulunması gerekeceği hususunu aynı kurala bağlamak mümkün değildir (a.g.e., III, 172-173). Bununla birlikte meşakkatin hükümleri etkilediği kabul edilen hemen bütün örneklerde dinin yüklediği sorumluluklara ek bir külfet getirme özelliğinin dikkate alındığı söylenebilir.

Meşakkat doğurduğu için hükümlerin hafifletilmesine sebep olan haller yolculuk, hastalık, zorlama (ikrah), unutma, bilmeme, zorluk ve umûmü'l-belvâ, ehliyetsizlik ve ehliyet noksanlığı olmak üzere yedi ana başlık altında toplanmıştır. Meşakkatin ilgili hükme tesiri ise ibadetlerle ilgili sorumluluğu hafifletmek, tamamen düşürmek veya yerine daha kolay bir sorumluluk ikame etmek; ibadetin zamanını öne almak, geciktirmek veya düzenini değiştirmek ya da yasağı kaldırmak gibi muhtelif şekillerde gerçekleşir. Nitekim yolculuk halinde namazın rek'at sayısı azaltılmış, hayız ve loğusalık hallerinde kadınların namaz sorumluluğu tamamen kaldırılmış, abdest ve gusül yerine teyemmüm ve oruç yerine fidye ikame edilmiş, Arafat'ta öğle ile ikindi namazının öğle vaktinde birlikte kılınmasına izin verilmek suretiyle ikindi namazının vakti öne alınmış, Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazının yatsı vaktinde birlikte kılınmasına izin verilerek akşam namazının vakti tehir edilmiş, korku halinde namazın kılınış biçimi değiştirilmiş, boğazına bir şey kaçtığı için boğulma tehlikesi geçiren kişinin şarap içmesinin haramlığı kaldırılmıştır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 6-7; İbn Nüceym, s. 92).

Meşakkat dinin hedefi ve bir ibadet tarzı olmadığından kişinin daha fazla sevap kazanmak için kendisini dinen istenmemiş bir meşakkate atması câiz görülmemiştir. Hz. Peygamber hacca yaya gitmeyi adayan yaşlı bir kimseye, kendisine eziyet etmesine Allah'ın ihtiyacı olmadığını söyleyerek hayvana binmesini emretmiştir (Buhârî, "Ṣayd", 27). Ancak meşakkat sebebiyle kendisine kolaylık tanınan bir kimsenin zorlanarak o ibadeti yapması halinde eğer ölüm yahut büyük bir zarar görme korkusu bulunmuyorsa yaptığı ibadet sahih olur. Meselâ hasta bir kimse cuma namazına gitme meşakkatine katlansa kendisinden farz sâkıt olur; fakat zikredilen tehlikeler söz konusu iken oruç tutacak olsa orucunu bozması

gerekir, tutarsa günahkâr olur, hatta Gazzâlî'ye göre orucunun geçerli olmaması muhtemeldir (Zerkeşî, III, 173). Meşakkatin duruma göre ağırlaştığı amellerde kişinin daha hafif olanı araştırması gerekir; bu mümkün olmayıp meşakkati ağır olan durumda ibadeti yapmak zorunda kalırsa yaptığı amelin sevabı karşılaştığı meşakkate göre artar. Meselâ evi camiye uzak olan kişinin camide kıldığı namazın sevabı evi yakın olan kimsenin camide kıldığı namazın sevabından daha büyüktür. Resûl-i Ekrem'in Hz. Âişe'ye, özrü sebebiyle yapamadığı umreyi daha sonra yaptığında alacağı sevabın çektiği meşakkat nisbetinde olacağını söylemesi (Buhârî, "ʿUmre", 8; Müslim, "Ḥac", 126) bu anlamdadır. İbn Abdüsselâm, bu durumda kişinin meşakkatten dolayı değil meşakkate Allah için katlandığından dolayı sevap kazanacağını, tahammülün sevabının meşakkatin şiddetine ve hafifliğine göre değişeceğini, aralarında sevap bakımından farklılık bulunmakla birlikte esas ibadetlere (makāsıd) sevap yazıldığı gibi onların vesilelerine de sevap yazılacağını belirtir. Aynı âlim bir ibadetin daha hafif olduğu halde zaman, mekân ve dindeki yerine göre daha faziletli olabileceğini, nitekim Kadir gecesinde yahut Mescidi Harâm'da kılınan iki rek'at nâfile namazın diğer zamanlarda ve yerlerde kılınan daha çok rek'atlı nâfileden, iki rek'at farz namazın daha çok rek'atlı nâfileden, 1 dirhemlik zekâtın daha fazla verilen sadakadan üstün olduğunu söyleyerek amelin sevabının meşakkate göre olmasının genel geçer bir kural olmadığını ileri sürmüştür (Ḳavâʿidü'l-aḥkâm, I, 29-32). Ancak Bedreddin el-Aynî, sözü edilen durumlardaki sevabın çokluğunun kendilerinden değil onlarda bulunan vasıflardan kaynaklandığını ifade ederek kuralın genel geçer olmasına bir engel bulunmadığını belirtir (ʿUmdetü'l-ḳārî, X, 124; krş. Kādî Abdülcebbâr, XI, 102-103).

Fıkıh kitaplarında ilgili hükümlerin gerekçelerinin izahı sadedinde meşakkati giderme kuralına sık sık atıfta bulunulduğu gibi kavâid kitaplarında müstakil bölümler halinde konuyla ilgili kurallara yer verilmiştir. Mecelle'nin de kanunlaştırdığı, "Meşakkat teysîri celbeder"; "Bir iş dıyk oldukta müttesiʿ olur"; "Zaruretler memnu olan şeyleri mubah kılar" (md. 17-18, 22) gibi kaideler bunların başında gelir. Hanefîler'den Cessâs, bütün tartışmalı meselelerde darlığa götüren şeylerin giderilmesi ve genişlik gerektiren şeyin öncelikli olarak göz önünde tutulması kuralını zikreder (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, V, 90). "Bir şey daraldığı zaman genişler" kaidesini İmam Şâfiî'nin (Tâceddin es-Sübkî, I, 48) ve aynı anlama gelen,

“Haddini aşan şey zıddına döner” kaidesini de Gazzâlî’nin zikrettiği ifade edilmiştir (Süyûtî, s. 172; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 273; krş. Gazzâlî, II, 96). Klasik dönemde meşakkat kavramını en geniş biçimde İzzeddin İbn Abdüsselâm, Şehâbeddin el-Karâfî, Şâtıbî gibi müellifler ele alıp incelemişlerdir; modern dönemde ise konuyla ilgili müstakil çalışmalar kaleme alınmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥrc”, “şḳḳ”, “krh” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “şḳḳ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “şḳḳ” md.; Müsned, V, 266; VI, 116, 233; Buhârî, “Îmân”, 26, 29, 32, “ʿİlim”, 12, “Eẕân”, 65, 163, “ʿAmel fi’ṣ-ṣalât”, 11, “Teheccüd”, 36, “Temennî”, 9, “ʿUmre”, 8, “Muḥṣar”, 6, 7, “Ṣayd”, 27, “Menâḳıb”, 23, “Riḳāḳ”, 18; Müslim, “Ṭahâret”, 42, “Mesâcid”, 219, 225, “Müsâfirîn”, 215, 221, 244, “Ḥac”, 80, 83, 85, 126, “Feżâʾil”, 77, “Münâfiḳīn”, 82-83; Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 220,

277; II, 308; III, 246; IV, 369; V, 90; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XI, 102-105, 134-135, 139, 141, 293, 387-390, 505, 528; XII, 445; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 81-83, 101; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), s. 444-446, 478, 502, 512; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1352/1933, I, 200-201; II, 96; Ebü’l-Vefâ İbn Akīl, el-Vâżıḥ fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. G. Makdisî), Beyrut 1417/1996, I, 141-142; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 29-34; II, 3, 5-14; Karâfî, el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), I, 118-120, 127; II, 129; a.mlf., eẕ-Ẕaḫîre (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 340-344; Tûfî, Şerḥu Muḫtaṣari’r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1407/1987, I, 176; III, 512-514; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 434; IV, 332-333; Tâceddin es-Sübkî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1411/1991, I, 48-49; Şâtıbî, el-Muvafaḳāt, I, 213, 265, 301-302, 314-337, 340-341, 356; II, 107-

168; III, 299; Zerkeşî, el-Menṡûr fi'l-ḳavâˁid (nşr. Teysîr Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, III, 169-174, 397-398; Bedreddin el-Aynî, ˁUmdetü'l-ḳārî, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), X, 124; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâˀir (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 160-172; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâˀir (nşr. M. Mutî' el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 84-93; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Ġamzü ˁuyûni'l-beṣâˀir, Beyrut 1405/1985, I, 245 vd.; Mecelle, md. 17-18, 22; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 70-72, 76-82; Sâlih b. Abdullah İbn Hamîd, Refˁu'l-ḥarac fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye, Mekke 1403; Mustafa Baktır, İslâm Hukukunda Zaruret Hali, Ankara, ts., s. 75-87, 209-218; Adnân M. Cum'a, Refˁu'l-ḥarac fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1413/1993; Refîk el-Acem, Mevsûˁatü muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh ˁinde'l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1427-1428; Abdurrahman İbrâhim el-Kîlânî, Ḳavâˁidü'l-maḳāṣıd ˁinde'l-İmâm eş-Şâṭıbî, Amman 2000, s. 273-358; M. Revvâs Kal'acî, el-Mevsûˁatü'l-fıḳhiyyetü'l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1798-1801; Ferec Ali el-Fakīh Hüseyin, Meẓâhirü't-teysîr ve refˁu'l-ḥarac fi'ş-şerîˁati'l-İslâmiyye, Dımaşk 1423/2003.

Şükrü Özen

MEŞʻALE

(مشعله)

Sanat ve edebiyat dergisi.

On beş günde bir çıkan ve 1 Temmuz - 15 Ekim 1928 tarihleri arasında toplam sekiz sayı yayımlanan derginin sahibi ve mesul müdürü Yusuf Ziya'dır (Ortaç). Dergi esas itibariyle, 1928'de neşrettikleri ortak kitaba ve meydana getirdikleri edebî gruba Yedi Meşʻale adını vermiş olan Sabri Esat (Siyavuşgil), Yaşar Nabi (Nayır), Muammer Lutfi (Bahşı), Vasfi Mahir (Kocatürk), Ziya Osman (Saba), Cevdet Kudret (Solok) ve Kenan Hulûsi'nin (Koray) edebî faaliyetlerini devam ettirmek niyetiyle çıkarılmıştır. Söz konusu ortak kitabın hem Türkiye'de hem Türkiye dışında ilgi görmesinden cesaret alan bu genç edebiyatçılar bir yayın organına kavuşmak isteyince Yusuf Ziya bunlar için Meşʻale'yi çıkarmaya başlar. Fakat alfabe değişikliği süreli yayınların basımını ve okunmasını güçleştirince dergi 8. sayıdan sonra neşredilmez. Bununla birlikte Yusuf Ziya derginin kapanmasına sebep olan alfabe değişikliğini alkışlamıştır (nr. 4, s. 16). Meşʻale'nin son iki sayısının ilk sayfaları ile 6-8. sayılarının kapakları Latin harfleriyledir.

Yedi Meşʻaleciler'den Kenan Hulûsi hikâyeci, diğerleri şair ve dolayısıyla bu hareket de büyük ölçüde şiir hareketi olduğu için dergi şiir ağırlıklıdır. Meşʻale'deki elli dört manzum parçanın çoğu Yedi Meşʻale'nin Muammer Lutfi dışındaki beş şairine aittir. Ayrıca Necip Fazıl (Kısakürek), Ahmet Kutsi (Tecer), Ömer Bedreddin (Uşaklı), İlhami Bekir (Tez), Sâlih Zeki (Aktay), Galip Naşit, Nazif Selâhaddin gibi devrin bazı şairleri de Meşʻale'de şiirler yayımlamıştır. Hikâyede ise Kenan Hulûsi yanında zaman zaman Sabahattin Ali de görünmektedir. Derginin diğer önemli bir faaliyeti her sayıda bir edebiyatçının tanıtıldığı biyografi ve tenkit yazılarıdır. Reşat Nuri'nin (Güntekin) Damga adlı romanı hakkındaki Fransızca'dan intihal olduğu iddiası Peyami Safa, Köprülüzâde Mehmed Fuad, Ercüment Ekrem (Talu), Mahmud Yesâri ve Aka Gündüz'ün yazılarıyla gündemde tutulmuştur.

Ahmed Hâşim derginin ilk sayısında Yedi Meş‘aleciler’i tanıtırken, “Şair kaleminden çok ressam fırçasıyla çalışan bu gençlerde his ve muhayyileden ziyade gözün rü’yet kabiliyeti yeni bir hususiyet teşkil ediyor” demektedir ki dergide yayımlanan şiirlerde de parnasyenlerin resme has gözlem ve hassasiyetleri dikkati çekmektedir. Yusuf Ziya da Meş‘ale’nin halis bir sanat mecmuası olacağını, onun sayfalarında edebiyatın ukalâlarından, mûsikinin dedikodularından, resmin iddialarından ziyade mahsullerinin bulunacağını söylemiş ve daha çok yeni imzalara açık tutulacağını vurgulamıştır (nr. 1, s. 16). Gerçekten Meş‘ale bu programa uygun bir yayın yapmıştır.

Dergide çıkan yegâne tefrika Kenan Hulûsi’nin Ceylan Sesi adlı romanıdır (nr. 3-8), fakat roman bitmeden dergi kapanmıştır. Resim sanatına karşı da ilgi duyulan dergide Sanâyi-i Nefîse Mektebi müdürü ressam Nâmık İsmail ile (Yeğenoğlu) yapılan bir mülâkat yayımlanmıştır. Yukarıda adı geçenler dışında Meş‘ale’de görülen diğer imzalar şunlardır: A. Gaffar, Bedreddin (Tuncel), Mehmed Rauf, Suad Derviş (Baraner), İlhami Bey, Faruk Nafiz (Çamlıbel), Kâmuran Şerif.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Tuncer, Yedi Meşaleciler, İzmir 1994, s. 10-12; Gülcan Yücel, Yedi Meşale Hareketi ve Yedi Meşaleciler (mezuniyet tezi, 1995), Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, s. 19-28; Yaşar Nabi Nayır, “Yarım Yüzyıllık Bir Olayı Anış”, Varlık, sy. 847, İstanbul 1978, s. 2; Cevdet Kudret Solok, “50. Yıldönümünde Yedi Meşale Üzerine Anılar”, a.e., sy. 847 (1978), s. 3-6; Behçet Necatigil, “Yedi Meşalecileri Anarken”, a.e., sy. 847 (1978), s. 7; Giacome A. Caretto, “Meşale’nin İtalya’da Yankıları”, a.e., sy. 847 (1978), s. 8-10; Hikmet Dizdaroğlu, “50. Yılında Yedi Meşale: Kısa Süren Bu Etkinlik Dikkatleri Yazınımızın Aksayan Noktalarına Çekti”, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 271, İstanbul 1978, s. 10-11, 21; Olcay Önertoy, “Cumhuriyet Döneminin İlk

Edebî Topluluğu: Yedi Meşaleciler", TDe., XI/1 (1993), s. 37-49; Tanju Oral, "Meşale", TDEA, VI, 293.

Nazım H. Polat

MEŞ‘AR-i HARÂM

(المشعر الحرام)

Hac menâsikinin ifa edildiği yerlerden biri.

Sözlükte “bilmek, hissetmek” anlamındaki şuûr kökünden ism-i mekân olan meş‘ar (çoğulu meşâir) kelimesi, aynı kökten türeyen ve Allah’a kulluğun açık alâmet ve işaretleri olan “şeâirin, ibadetlerin eda edildiği yer” mânasına gelir. Meş‘ar, yine “bilmek” mânasındaki ilm kökünden türemiş ma‘lem (çoğulu meâlim) ile eş anlamlı olup her ikisi aynı zamanda “bir şeyin kendisiyle bilindiği işaret” karşılığında da kullanılır. Meş‘ar-i Haram terkibindeki harâm kelimesi, buranın Harem bölgesi içinde bulunduğunu veya hürmet gösterilmesi gereken bir yer olduğunu belirtir. Meş‘ar-i Harâm tabiri, İslâmî literatürde hac menâsikinden bir kısmının yerine getirildiği yer olarak Arafat ile Mina arasındaki bölgeyi ifade etmektedir. “Arafat’tan kalabalıklar halinde dalga dalga indiğinizde Meş‘ar-i Haram’da Allah’ı anın” meâlindeki âyette (el-Bakara 2/198) geçen yerin neresi olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Hac sırasında Resûlullah ile birlikte bulunan Abdullah b. Ömer’den gelen iki rivayetten birinde onun Meş‘ar-i Harâm’ı Arafat ile Mina arasında bulunan Müzdelife’nin tamamı, diğerinde ise Müzdelife sınırları içinde yer alan Kuzah tepesi olarak nitelediği birçok kaynakta nakledilmektedir (meselâ bk. Fâkihî, IV, 320). Ancak Hz. Peygamber’in Müzdelife’de geceleyip sabah namazını kıldıktan sonra devesine binerek Meş‘ar-i Harâm’a kadar geldiği (Ebû Dâvûd ve İbn Mâce rivayetlerine göre üzerine tırmandığı), kıbleye yönelip dua ettiği (Müslim, “Ḥac”, 147; İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57) şeklindeki rivayet Meş‘ar-i Harâm’ın Müzdelife’nin tamamı değil bir bölümü olduğu yolundaki görüşü desteklemektedir. Meş‘ar-i Harâm tabiriyle Müzdelife’nin kastedilmesinin cüzün kül için kullanılması kabilinden olduğu kaydedilmekte (Buhûtî, II, 497), Muhibbüddin et-Taberî de Abdullah b. Ömer’in Meş‘ar-i Haram’ın Müzdelife’nin tamamı olduğu şeklindeki sözünün mecaz olarak değerlendirilebileceğini belirterek âyetteki “Meş‘ar-i Harâm’ın yanında” ifadesinin Müzdelife’nin tamamına işaret etmediğini söylemektedir (el-Ḳırâ, s. 419).

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu Meş‘ar-i Harâm'ın Kuzah tepesi olduğu görüşünü benimsemiş, tefsir, hadis ve siyer âlimlerinin büyük kısmı ise Meş‘ar-i Harâm ile Müzdelife'nin tamamımın kastedildiğini ifade etmiştir. Müzdelife vakfesinin Müzdelife sınırları içinde yapılması câiz olmakla birlikte Hz. Peygamber'in fiilinden dolayı Kuzah tepesi üzerinde, mümkün olmadığı takdirde civarında vakfeye durulması daha faziletli kabul edilmiştir (ayrıca bk. KUZAH; MÜZDELİFE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şʿar" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "şʿar" md.; Kāmus Tercümesi, II, 436; Müslim, "Ḥac", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 84; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57, 64; Tirmizî, "Ḥac", 54; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), II, 190-191; Fâkihî, Aḫbâru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986, IV, 319-323; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (Kamhâvî), I, 121; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 178; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 133-134; Kurtubî, el-Câmiʿ, II, 421, 428; Nevevî, Şerḥu Müslim, VIII, 181, 189; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, s. 418-420; Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 491, 506-507; Süyûtî, ed-Dürrü'l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, I, 539-540; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, II, 497; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), II, 508; T. Fahd, "S̲h̲iʿār", EI² (İng.), IX, 424; "Müzdelife", Mv.F, XXXVII, 94, 99.

Salim Öğüt

MEŞÂRİKA

(bk. MEŞRİKĪLER).

MEŞÂRİKU’l-ENVÂRİ’n-NEBEVİYYE

(مشارق الأنوار النبويّة)

Radıyyüddin es-Sâgānî’nin (ö. 650/1252), derlediği bazı sahih hadisleri nahiv konularına göre düzenlediği eseri.

Tam adı Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye min (ʿalâ) ṣıḥâḥi’l-aḫbâri’l-Muṣṭafaviyye’dir. Müellif, daha önce Miṣbâḥu’d-dücâ min ṣıḥâḥi ḥadîs̱i’l-Muṣṭafâ ve eş-Şemsü’l-münîre mine’ṣ-ṣıḥâḥi’l-meʾs̱ûre adıyla kaleme aldığı eserlerinin yoğun ilgi görmesi üzerine bunlara daha başka sahih hadisleri de ilâve ederek Meşâriḳu’l-envâr’ı meydana getirmiştir. Eserine ayrıca Ṣaḥîḥayn hadisleriyle Kudâî’nin Müsnedü’ş-Şihâb’ından ve Uklîşî’nin en-Necm min kelâmi Seyyidi’l-ʿArab ve’l-ʿAcem’inden derlediği bazı sahih hadisleri eklemiştir. Hadislerin çoğunluğu Ṣaḥîḥayn’dan alındığı için eser Meşâriḳu’l-envâr fi’l-cemʿi beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn olarak da anılır. Meşâriḳ’ın şârihlerinden Afîfüddin el-Kâzerûnî’nin verdiği sayıya göre eser 2246, Eşref b. Abdülmaksûd’un el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn adıyla yaptığı neşirde ise 2267 hadis ihtiva etmektedir.

Tanınmış bir dil âlimi olan Sâgānî’nin eserini bazı gramer terimlerine göre düzenleme fikrini Uklîşî’nin en-Necm’inden aldığı anlaşılmaktadır. Eserin böyle bir düzenlemeyle kaleme alınması, Arapça öğreniminin ilk basamaklarından itibaren öğrencilerin hadislerle karşılaşmasına, hadisleri nahivde örnek (şâhid) olarak kullanmasına vesile olmuş, kitap daha çok Arap olmayan toplumların ilgisini çekmiş ve sünnetin topluma yön verici fonksiyonuna büyük katkı sağlamıştır.

Meşâriḳu’l-envâr’ın birinci babında “من”, ikinci babında “انّ”, üçüncü babında “لا”, dördüncü babında “إذا، إذْ”, beşinci babında “ما، يا”, altıncı babında “ليس، نعم، بأس، بينما، لعن، إن، خير، لو، لولا، كل، قد، لقد”,

yedinci babında “لم، أيّما، أيّكم، أي، ألا، إيّاكم، أنا، لك، لم، أمّا ”, sekizinci babında “الفعل الماضي، هل، فعل الأمر ”, dokuzuncu babında “والله، س، سوف، الفعل المضارع”, onuncu babında “لام الإبتداء” ile başlayan hadisler, on birinci babında kudsî hadisler, on ikinci babında dua cümleleriyle başlayan hadisler yer almıştır.

Sâgānî her hadisin sahâbî râvisini zikrettikten sonra kaynağını harflerle göstermiş, Ṣaḥîḥayn’da ittifakla rivayet edilen hadisler için “ق”, sadece Buhârî’nin rivayet ettiği hadisler için “خ”, yalnız Müslim’in rivayet ettiği hadisler için “م” kısaltmasını kullanmıştır. Müellifin bir hadisin muhtelif kısımlarını eserinin değişik yerlerinde vermesi, hadisleri Ṣaḥîḥ-i Buḫârî veya Ṣaḥîḥ-i Müslim’deki lafızları yerine nahiv tertibine en uygun ibareyle alması hadislerin bulunmasını güçleştirmektedir. Onun, Buhârî’nin bab başlıklarında zikrettiği muallak rivayetleri müsned hadismiş gibi kaydettiği de olmuştur. Zaman zaman Ṣaḥîḥayn rivayetiyle Kudâî ve Uklîşî’nin metinlerini mukayese etmiş, yer yer nâsih-mensuhu göstermiş ve garîb lafızları açıklamıştır. Sâgānî’nin Ṣaḥîḥayn’da veya bunlardan birinde olduğunu söylediği, ancak bazı nüshalarda yer almayan hadisler veya râviler hakkında ileri sürülen tenkitlere İbn Melek gibi şârihler cevap vermiştir. Hadisler farklı kaynaklardan derlendiği için bir kısmının kaynağı gösterilirken hata edilmiş, müttefekun aleyh olduğu söylenen hadisin öyle olmadığı, Buhârî’ye nisbet edilen hadisin Müslim’e, Müslim’e nisbet edilen hadisin Buhârî’ye ait olduğu görülmüş, bazan da hadis onu rivayet etmeyen sahâbîye nisbet edilmiştir (Radıyyüddin es-Sâgānî, neşredenin girişi, s. 27-31).

Meşâriḳu’l-envâr yazıldığı devirden itibaren büyük ilgi görmüş, çok sayıda istinsah edilmiş ve erken dönemlerde neşirleri yapılmıştır. İlk olarak Leipzig’de yayımlanmış (1791, 1896), Bombay’da (1292), Leknev’de (1301, 1316) ve İstanbul’da (1309, 1311, 1315, 1328) çeşitli baskıları yapılmıştır. Eser, el-Cemʿ beyne’ṣ-Ṣaḥîḥayn el-Buḫârî ve Müslim (Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye ʿalâ ṣıḥâḥi’l-aḫbâri’l-Muṣṭafaviyye) adıyla ve kaynakları gösterilerek Eşref b. Abdülmaksûd tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1409/1989).

Kitap üzerine birçok şerh yazılmış olup en tanınmışları şunlardır: 1. İbn Melek, Mebâriḳu’l-ezhâr fî şerḥi Meşâriḳı’l-envâr. Eserde Meşâriḳ’taki müşkil ve garîb kelimeler açıklanmış, râvilere dair bilgiler verilmiş ve

hadislerden fıkhî hükümler çıkarılmıştır. Bu çalışmaya dair çeşitli hâşiyeler yazılmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1688-1689). Osmanlı müderrislerinden Bergamalı İbrâhim eseri, Meṣâbîḥu's-sünne'yi esas alıp Envârü'l-bevârıḳ fî tertîbi Şerḥi'l-Meşârıḳ adıyla fıkıh konularına göre yeniden tertip etmiş ve oradan bazı hadisleri çalışmasına ilâve etmiştir. Mebâriḳu'l-ezhâr İstanbul'da (1287, 1303, 1306, 1309, 1311, 1314, 1315, 1328, 1329), Bombay'da (1292/1875), Leknev'de (1301, 1316) ve Eşref b. Abdülmaksûd Abdürrahim tarafından Beyrut'ta (I-III, 1995) yayımlanmıştır. Eşref b. Abdülmaksûd neşrine esas aldığı önceki baskının hatalarını düzeltmiş, hadisleri kaynaklarını gösterip numaralamış ve metinle şerhi birbirinden ayırmıştır. 2. Afîfüddin Saîd b. Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî, Meṭâliʿu'l-envâri'l-Muṣṭafaviyye fî şerḥi Meşâriḳı'l-envâr. Muhtelif nüshaları bulunmaktadır (TSMK, III. Ahmed, nr. 451, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 1009; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 215). 3. Bâbertî, Tuḥfetü'l-ebrâr fî şerḥi Meşâriḳı'l-envâr. Özellikle Süleymaniye Kütüphanesi'nde pek çok nüshası mevcuttur. 4. Hayreddin Hızır Atûfî, Keşfü'l-Meşârıḳ. İstanbul'da çeşitli nüshaları bulunan eserin müellif hattıyla olan nüshası Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlıdır. Ayrıca Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin el-Erzincânî'nin Ḥadâʾiḳu'l-ezhâr fî şerḥi Meşâriḳı'l-envâr'ı yanında Fîrûzâbâdî, Kemalpaşazâde, Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed, Dursunzâde Abdülbâkī, İbnü's-Sâiğ ez-Zümürrüdî, Alâeddin Yahyâ b. Abdüllatîf et-Tâvûsî el-Kazvînî (biri geniş, diğeri muhtasar iki şerh) gibi pek çok âlim Meşâriḳu'l-envâr'a şerh yazmıştır.

Meşâriḳu'l-envâr'ı Muhammed b. Muhammed el-Esedî el-Kudsî Deḳāʾiḳu'l-âs̱âr fî muḫtaṣari Meşâriḳı'l-envâr adıyla ihtisar etmiştir. Eserin Tertîbü eḥâdîs̱i'l-Meşârıḳ adlı düzenlemesinin (TSMK, Koğuşlar, nr. 1648), kimin tarafından yapıldığı belli olmamakla birlikte bazı kaynaklarda onu bizzat müellifin tertip ettiği kaydedilmektedir (Ahmed Fârûk, V/2 [1970], s. 19-20). Meşâriḳu'l-envâr'ın Türkçe tercümeleri de vardır. III. Ahmed'in emriyle Osmanzâde Ahmed Tâib'in tercüme ettiği ve Muharrem 1122'de (Mart 1710) tamamladığı esere Ahmedü'l-âsâr adı verilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 1568; Süleymaniye Ktp., İbrâhim Efendi, nr. 177; Lâleli, nr. 418). Daha başka çevirileri de bulunan eseri Enver Baytan Meşâriku'l-envâr ve Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-II, İstanbul 1971). Mehmed Zihni Efendi, el-Câmiʿu'ṣ-ṣağīr ve Meşâriḳu'l-envâr'dan seçtiği sahih hadisleri Türkçe'ye tercüme ederek alfabetik olarak sıralamış ve bu çalışmasına el-

Hakāik mimmâ fi'l-Câmii's-sagīr ve'l-Meşâriḳ adını vermiştir. Eserin râviler ve sahâbî biyografilerini ihtiva eden ilk kısmının yarısı yayımlanmıştır (İstanbul 1310, 1329). Hadislerin tercüme edildiği kısmın Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü'nde (nr. 293, 294, 295) bulunduğu kaydedilmekle beraber bu nüshalar yerinde bulunamamıştır. Meşâriḳu'l-envâr'ın Hint alt kıtasında Urduca'ya çevirileri yapılmıştır (Madad Ali Qadri, V [1966], s. 73-74). Kādî İyâz'ın Ṣaḥîḥayn ve el-Muvaṭṭaʾdaki hadislerle ilgili Meşâriḳu'l-envâr ʿalâ ṣıḥâḥi'l-âs̱âr'ının (DİA, XXIV, 116) bu eserle karıştırıldığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Radıyyüddin es-Sâgānî, el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1409/1989, neşredenin girişi, s. 21-31; İbn Melek, Mebâriḳu'l-ezhâr (nşr. Eşref b. Abdülmaksûd), Beyrut 1415/1995, neşredenin girişi, I, 3-10; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1688-1689; Mübârekfûrî, Muḳaddimetü Tuḥfeti'l-aḥveẕî (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), s. 274-277; Mehmed Zihni, el-Hakāik, İstanbul 1310, I, 7; Brockelmann, GAL, I, 360-361; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 115-116; Ahmet Turan Arslan, Son Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi: Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri, İstanbul 1999, s. 135-138; Zübeyd Ahmed, "Kütübü'l-ḥadîş" (trc. Abdülhamîd en-Nuʻmânî), S̱eḳāfetü'l-Hind, IV/1, Haydarâbâd 1953, s. 57-58; Madad Ali Qadri, "Life and Works of al-Imam al-Saghani al-Lahori", Sind University Research Journal, V, Hyderabad 1966, s. 67-80; Ahmed Fâruk, "el-İmâmü'ṣ-Ṣâġānî", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, V/2, İslâmâbâd 1970, s. 5-29; Abdülkadir Karahan, "Osmanzâde Tâib", İA, IX, 455; Metin Yurdagür, "Bergamalı İbrâhim", DİA, V, 496; Mustafa Baktır, "İbn Melek", a.e., XX, 175; M. Yaşar Kandemir, "Kādî İyâz", a.e., XXIV, 116.

İbrahim Hatiboğlu

MEŞHED

(المشهد)

Dinî bir özelliğe sahip veya topluma mal olmuş kimselerin şehid olduğu yahut defnedildiği yer.

Sözlükte “bir hadiseye şahit olmak, bir yerde hazır bulunmak; bildiğini söyleyip tanıklık yapmak” gibi mânalara gelen şehâdet kökünden türeyen meşhed kelimesi masdar, ayrıca mekân ve zaman ismi olarak kullanılır (Lisânü’l-ʿArab, “şhd” md.). Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette

“büyük hesap gününün görülmesi” anlamında geçmektedir (Meryem 19/37). Hadislerde daha çok şehâdet yeri ve zamanı olması itibariyle “savaş” mânasında yer alır (Wensinck, el-Muʿcem, “meşhed” md.). Meşhedin zamanla insanların toplandığı yahut hazır bulunduğu mahal için de kullanıldığı görülür. Buna göre dinî bir özelliğe sahip veya topluma mal olmuş kimselerin şehid olduğu yahut defnedildiği yerlerdeki mezar ve türbelerde insanların dua amacıyla toplanması neticesinde bu mahaller meşhed olarak anılmış olmalıdır. İlk dönemlerde pek rastlanmayan meşhed tabiri daha sonra bilhassa Şiî dünyasında “şehitlik” mânasında kullanılmıştır. Türkçe’de şehitlik kelimesi birden fazla kişinin defnedildiği yeri belirtirken meşhed genellikle tek kişinin defin yahut şehâdet mekânını ifade etmektedir. Nitekim imamlarla bunların yakınlarının büyük bir kısmının şehid olarak öldürüldüğü inancını taşıyan Şiîler’in telakkisini yansıtan bu literatürde Hz. Ali’nin Necef’teki türbesi Meşhed-i Ali, Hüseyin b. Ali’nin Kerbelâ’daki mezarı Meşhed-i Hüseyin, onun Şam’da başının gömüldüğü yer Meşhed-i re’sü’l-Hüseyin (el-Meşhedü’l-mukaddes), Hz. Ali’nin kızı Ümmü Külsûm’ün kabri Meşhed-i Ümmü Külsûm olarak anılmaktadır. Sekizinci imam Ali er-Rızâ’nın 203 (818) yılında Tûs yakınlarındaki Senebâz’da öldürülmesinin ardından defnedildiği türbe de meşhed adıyla anılmış, bu isim bir süre sonra orada teşekkül eden şehrin adı olmuştur (ayrıca bk. ATEBÂT).

Medine’de bulunan Cennetü’l-bakīʿ için Meşhed-i Bakīü’l-Garkad, Uhud

şehidlerinin gömüldüğü yer için Meşhed-i Uhud denilmektedir. Burada meşhed kelimesi birden çok şehidin gömüldüğü mekânı ifade eder. İslâm'dan önceki peygamberlerin ve sâlih kişilerin kabirlerinin de meşhed ismiyle anıldığı görülür. Halep'te Hz. İbrâhim'e ait olduğuna inanılan mezar Meşhed-i Halîl, hıristiyanlarca adı Saint George diye bilinen, İslâm kaynaklarında Hz. Îsâ'ya inanan sâlih müminlerden kabul edilen Circîs'in Musul'daki mezarı da Meşhed-i Circîs diye anılır (İbn Battûta, I, 274; II, 83).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "şhd" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "şhd" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "meşhed" md.; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 274; II, 83; C. E. Bosworth, "Mas̱ẖhad", EI² (İng.), VI, 713; Günay Tümer, "Circîs", DİA, VIII, 26; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 18528.

Mustafa Öz

MEŞHED

(مشهد)

İran’da Horasan eyaletinin merkezi olan şehir.

Keşefrûd (Âbımeşhed) vadisinde deniz seviyesinden 970 m. yükseklikte kurulmuştur. İslâm öncesine ait 25 km. uzaklıktaki eski Tûs’un yerini almış ve kaynaklarda onunla karıştırılmıştır. Aslında Tûs aynı ismi taşıyan şehrin de içinde yer aldığı bölgenin adıdır. Bu durum, sonraki İslâm coğrafyacıları arasında Tûs bölgesinde Tâberân ve Nûkān adlı iki şehrin bulunduğu düşüncesinin yerleşmesine yol açmıştır. Komşu olduğu düşünülen bu yerler daha sonra Tûs’un iki mahallesi olarak değerlendirilmiş (Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, s. 275), aynı telakki Avrupalı müelliflerin eserlerinde de tekrarlanmıştır. Tâberân ve Nûkān’ı iki ayrı şehir gibi gösteren eski Arap coğrafyacılarına göre Tâberân Tûs’un yerinde bulunduğu şehirdir. Kendi içindeki Senâbâz (Senâbâd) köyü ile karıştırılan Nûkān ise Hârûnürreşîd ve İmâmiyye’nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ’nın türbelerinden yaklaşık 1,5-2 km. mesafede ve bugünkü Meşhed’in kuzeydoğusunda yer almaktaydı.

Horasan bölgesine sefer düzenleyen Hârûnürreşîd, Senâbâz köyündeki kalede hastalanarak vefat etmiş ve kale yakınındaki bahçeye defnedilmiştir. Kaynakların bir kısmında Hârûnürreşîd’in ölüm yerinin Tûs, bazısında Senâbâz diye gösterilmesi Senâbâz’ın Tûs’a 1 mil kadar uzaklıkta bulunması sebebiyle olmalıdır. Halife Me’mûn, dokuz yıl sonra veliahdı İmam Ali er-Rızâ ile Merv’den dönerken Senâbâz’a uğrayıp birkaç gün kalmış, İmam Ali er-Rızâ âniden hastalanıp ölünce Me’mûn onu babasının mezarının yanına defnettirmiştir. O sırada küçük bir köy olan Senâbâz, bu olayın ardından bütün Şiîler için önemli bir ziyaretgâh haline gelerek büyük gelişme kaydetmiş ve zamanla “Meşhed” (şehâdet yeri, mübarek mezar, mübarek türbe) diye anılmaya başlanmıştır. Şehrin ismini Meşhed olarak zikreden ilk müellif, IV. (X.) yüzyıl İslâm coğrafyacılarından Muhammed b. Ahmed el-Makdisî’dir. Makdisî şehrin, içinde evler ve çarşısı olan bir kalesi bulunduğunu, Amîdüddevle Fâik tarafından türbe üzerine yaptırılan

caminin Horasan bölgesinin en güzel camisi kabul edildiğini söyler.

İmam Ali er-Rızâ'nın türbesi Gazneli Mahmud'un babası Sebük Tegin döneminde tahribata uğradı (384/994). Türbeyi yeniden yaptıran Gazneli Mahmud, Tûs halkının burayı ziyarete gelen Şiîler'e eziyet vermemesi için önlemler aldı (İbnü'l-Esîr, IX, 401). Gazneli Mahmud'un oğlu Sultan Mesud döneminde Horasan Valisi Ebü'l-Fazl Sûrî 429'da (1037-38) türbeyi korumak amacıyla şehirde tahkimat yaptırdı. İmam Ali er-Rızâ'nın türbesini Şiîler'in yanı sıra Sünnî devlet adamları da ziyaret etmiştir.

510 yılının âşûrâ günü (25 Mayıs 1116) Meşhed'de Sünnîler'le Şiîler arasında çıkan, birçok kişinin ölmesine sebebiyet veren çatışmalar sırasında İmam Ali er-Rızâ'nın türbesi tahrip edildi. Bu hadiselerden sonra Meşhed'de cuma günleri hutbe okunamaz oldu. Şehri muhtemel saldırılardan korumak için 515'te (1121) etrafına müstahkem bir sur yapıldı. 548 (1153) yılında Oğuzlar Tûs'a girip her tarafı tahrip ettikleri halde Meşhed'e dokunmadılar. 556'da da (1161) Tûs ve Meşhed'i yağmalayarak birçok kişiyi öldüren Oğuzlar, İmam Ali er-Rızâ'nın türbesine yine zarar vermediler. Meşhed 617 (1220) ve 696 (1296) yıllarında Moğollar tarafından yağmalandı. İlhanlılar devrinde sikkeler üzerinde görülen Nûkān adının yerini 730'lardan (1330) itibaren Meşhed almış, şehir daha sonraları Meşhed-i Ali b. Mûsâ er-Rızâ, Meşhed-i Rızâ, el-Meşhedü'r-Rezavî, Meşhed-i Tûs, Meşhed-i Mukaddes olarak da anılmıştır.

733'te (1333) Meşhed'i ziyaret eden İbn Battûta buranın meyveleri ve suları bol büyük bir şehir olup Tâhir unvanlı Muhammed Şah tarafından yönetildiğini, İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin yanında bir medrese ve mescid bulunduğunu kaydeder (er-Riḥle, I, 55). VIII. (XIV.) yüzyılın sonlarında şehre hâkim olan bir Moğol asilzadesi bağımsız devlet kurmak amacıyla ayaklanınca Timur'un oğullarından Mîrân Şah babasının emriyle Tûs üzerine yürüyerek birkaç aylık kuşatmanın ardından burayı ele geçirdi (791/1389). Yağmalanıp harabeye çevrilen Tûs'tan kaçabilenler İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin çevresine yerleştiler. Tûs bu tarihten sonra bir daha inşa edilmedi ve Meşhed bölgenin merkezi haline geldi. Don Ruy Gonzales de Clavijo, 1404'te birkaç gün kaldığı Meşhed'i büyük bir şehir ve ziyaretgâh olarak tanıtır (Lockhart, II/2-3 [1345 hş.], s. 135). Timurlular'dan Şâhruh ve hanımı Gevher Şad, Meşhed'in ve İmam Ali er-

Rızâ'nın türbesi için önemli hizmetlerde bulundular. Şâhruh'un devlet idaresinde büyük nüfuza sahip olan hanımı şehirdeki

imar faaliyetleriyle yakından ilgilendi, Meşhed'de Mimar Kıvâmüddin'e yaptırdığı camiden başka (821/1418) bir dârülhuffâz ve dârüssiyâde inşa ettirdi. Bu sırada Şâhruh, İmam Ali er-Rızâ'nın türbesine 3000 miskallik altın kandil hediye etti, ayrıca bir medrese ve Meşhed'in doğusunda bir bahçe ve konak yaptırdı. Gevher Şad'ın hizmetindeki kadınlardan Perîzâd da Meşhed'de medrese (Medrese-i Perîzâd) inşa ettirdi; bu binanın karşısında Şâhruh döneminin beylerinden Gıyâseddin Yûsuf Hâce Bahadır 843'te (1439) Dûder adıyla bilinen bir medrese yaptırdı. Meşhed'de Timurlular dönemine ait diğer bazı mimari eserler de şunlardır: Künbed-i Hiştî, Medrese-i Bâlâser, Mescidi Şâh ve Eski Saray.

Timurlu Hükümdarı Uluğ Bey 852'de (1448) Meşhed'e hâkim oldu. Çağatay edebiyatının ünlü şairi ve devlet adamı Ali Şîr Nevâî tahsil hayatını 1456-1464 yılları arasında Meşhed'de İmam Ali er-Rızâ Medresesi'nde sürdürdü. Arkadaşı Hüseyin Baykara döneminde meşhur eyvanı (Eyvân-ı Ali Şîr Nevâî) inşa ettirdi. Günümüzde Meşhed'de ana caddeden geçen ve daha önceleri Tûs'a su veren 2,5 m. genişliğinde ve 1,5 m. derinliğindeki kanal da Ali Şîr Nevâî tarafından yaptırılmıştır. 74 kilometrelik bu su yolu Çeşme-i Gilâs'tan beslenmektedir. Bu kanalın inşası Meşhed'in gelişmesine büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Timurlular'ın Horasan hâkimi Ebü'l-Kāsım Bâbür 861'de (1456-57) Meşhed'e gelip ertesi yıl burada vefat etmiş, Şâhruh'un oğlu İbrâhim Mirza da Meşhed'de ölmüştür.

Safevîler'in İran'a hâkim olmasının ardından Meşhed'de büyük bir imar faaliyeti başladı. Şehir, İmâmiyye'yi devletin resmî mezhebi haline getiren Şah İsmâil, oğlu I. Tahmasb ile Şah I. Abbas zamanında özel ilgiye mazhar oldu. X. (XVI.) yüzyılda Sünnî Özbekler'in saldırılarından hasar gören Meşhed'i 913'te (1507) Şeybânî Han ele geçirdi; yirmi bir yıl sonra I. Tahmasb tarafından kurtarılmasının ardından daha güçlü surlar ve kalelerle tahkim edildi. Tahmasb eski sarayın kuzeyinde altın kaplı muhteşem bir minare yaptırdı. Özbekler, 951 (1544) yılında Meşhed'i tekrar ele geçirip birçok kişiyi öldürdüler. 997'de (1589) Şeybânîler'den Abdülmü'min dört aylık muhasaradan sonra Özbekler'in elindeki şehre girdi. Bu sırada kutsal mekânlar dahil her yer yağma edildi. Şah I. Abbas Meşhed'i ancak dokuz

yıl sonra geri alabildi. Meşhed 1084'te (1673) vuku bulan depremde zarar gördü. Şah II. Tahmasb devrinde Afganlı Abdâlî kabilesi Meşhed'i bir süre işgal altında tuttuysa da İranlılar 1139'da (1726) şehri tekrar ele geçirdiler. 1153'te (1740) Nâdir Şah ile birlikte Meşhed'e gelen Hindistanlı seyyah Abdülkerîm şehrin Tûs'un harabeleri üzerinde ihtişamla yükseldiğini belirtir. Meşhed Nâdir Şah döneminde (1736-1747) altın çağını yaşadı. Şehri imparatorluğun merkezi yapan Nâdir Şah, I. Tahmasb'ın inşa ettirdiği minarenin yeniden tezyini yanında Eyvân-ı Ali Şîr Nevâî'yi de onarttı. Türbeye çok kıymetli armağanlar ve 400 yazma eser bağışladı. Burada kendisi için bir türbe yaptıran Nâdir Şah'ın ölümünün ardından İran'ın başşehri olmaktan çıkan Meşhed, taht mücadeleleri yüzünden meydana gelen kargaşa ortamında Afgan Şahı Ahmed Dürrânî'nin eline geçti (1163/1750 veya 1167/1754). Bu devrede Ahmed Şah Dürrânî ve halefi Timur Şah, Horasan'ı kendilerine tâbi bir devlet haline getirerek başına Afşarlı Şâhruh'u geçirdiler. Timur Şah'ın ölümünden sonra Kaçar hânedanından Ağa Muhammed Han, Şâhruh'u idam ettirip Horasan'la İran'ı birleştirmeye çalıştı. Onun bu düşüncesi ancak Feth Ali Şah tarafından 1218 (1803) yılında gerçekleştirilebildi. Feth Ali Şah Meşhed'de büyük hizmetlerde bulundu. Onun döneminde inşasına başlanan Yeni Saray 1855'te Nâsırüddin Şah zamanında tamamlandı. Feth Ali Şah ve Nâsırüddin Şah devrinde yeni medreseler kuruldu, şehir tekrar itibar kazandı ve nüfusu 50.000'e ulaştı. XIX. yüzyıl ortalarında Meşhed Valisi Hasan Han Sâlâr'ın iki yıl süren isyanı 1849 yılında kıtlık yüzünden halkın valiye karşı ayaklanması ile sona erdi. 1911'de Heratlı Yûsuf adlı bir kişi Meşhed'de kendisini hükümdar ilân edip karışıklıklara yol açınca Rus kuvvetleri 1912'de şehri top ateşine tutarak 100 kişinin ölümüne sebep oldular. Bir müddet sonra Heratlı Yûsuf yakalanarak idam edildi ve şehir tekrar İran hâkimiyetine geçti. Meşhed bu tarihten itibaren İran'ın Horasan eyaletinin merkezi durumundadır.

Eski İran şehirlerinin birçoğu gibi Meşhed de heybetli bir surla çevrilmiştir. Surların altı kapısı vardır. Şehrin güneybatı kesiminde dikdörtgen şeklindeki iç kalenin köşelerinde dört kule, ayrıca daha küçük burçlar bulunur. 1876'da tamamlanan ve geniş bahçeleri olan bir saray iç kaleye ilâve edilmiştir. Şehir altı büyük, on küçük mahalleye ayrılmıştır. Meşhed'i ikiye bölen, kervanların geçtiği, taşıma ve gezinme yeri olan, her sınıftan insanın ve özellikle ziyaretçilerin bulunduğu ana cadde, saat kulesi ve

makkārehâne Şah I. Abbas tarafından yaptırılmıştır. Safevîler devrine ait mimari eserler arasında Medrese-i Mirza Ca‘fer (1061/1651), Musallâ (1676-1677) ve Hâce Rebî‘ Türbesi (1031/1622) sayılabilir.

Ana cadde iki kısma ayrılır. İmam Ali er-Rızâ'nın türbesinin bulunduğu kutsal bölgeye Harem-i şerif, Harem-i Mukaddes ve Harem-i Rezavî denildiği gibi "best" (sığınılacak yer, sığınak) veya sadece

"imam" da denilmektedir. Zaman içinde bir külliye halini alan Harem bünyesinde (bk. ÂSİTÂN-ı KUDS), çok sayıda yazma eser ihtiva eden Kitâbhâne-i Merkezî-i Âsitân-ı Kuds-i Rezavî adlı kütüphane başta olmak üzere İslâmî ilimler konusunda önemli araştırma merkezleri kurulmuştur.

Meşhed günümüzde geniş caddeleri, büyük camileri, kütüphaneleri ve mimari eserleriyle ticaret, kültür, sanayi ve turizm alanlarında İran'ın Tahran'dan sonra gelen ikinci büyük şehridir. Çok sayıda eğitim ve öğretim kurumu, eskiden beri varlığını sürdüren Hacı Hüseyin, Molla Muhammed Bâkır, Molla Tâcî, Mirza Ca‘fer, Bâlâser, Perîzâd Hanım, Dûder, Süleyman Han, Hayrât Han, Abdal Han ve Abbas Kulı Han gibi medreselerle edebiyat, ilâhiyat, ziraat, tıp ve diğer modern ilimlerin okutulduğu fakülteleri ihtiva eden üniversitelerin bulunduğu şehir, yılın her mevsiminde İmam Ali er-Rızâ'nın türbesini ziyarete gelen çok sayıda yerli ve yabancı ziyaretçinin uğrak yeri durumundadır. Şehirdeki Şah Rızâ Hastahanesi 1936'da hizmete açılmıştır. Nüfusu hızla artan şehirde 1986 yılında 1.463.500 kişi yaşarken bu sayı 2000 yılının başlarına ait tahminlere göre 2 milyonu geçmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 25, 35, 51, 300, 319, 333, 352; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, II, 434; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 401; X, 211, 522-523; XI, 181, 272; XII, 393; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), III, 294; IV, 55-56; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 275, 392, 411; Ebü'l-Fidâ, Taḳvîmü'l-büldân (trc.

Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349 hş., s. 522-523; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 204-205, 307; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Rabat 1417/1997, I, 52-55; M. Hasan Han İʿtimâdüssaltana, Maṭlaʿu'ş-şems, Tahran 1362, I-II, 179-275, 290-671; M. Mehdî el-Alevî, Târîḫu Ṭûs ve'l-Meşhedi'r-Rıżavî, Bağdad 1927; L. Lockhart, Persian Cities, London 1960, s. 32-41; a.mlf., "Meşhed" (trc. Abbas Saîdî), Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı Meşhed, II/2-3, Meşhed 1345 hş., s. 126-139; Fihristi Binâhâ-yı Târîḫî ve Emâkîn-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 66-75; G. le Strange, The Lands of Eastern Caliphate, London 1966, s. 388-391, 431; D. N. Wilber, Iran: Past and Present, New Jersey-Princeton 1976, s. 201-202; M. Takī Han Hekîm, Genc-i Dâniş (nşr. M. Ali Sûtî - Cemşîd-i Keyânfer), Tahran 1366 hş., bk. İndeks; B. O'Kane, Timurid Architecture in Khurasan, Costa Mesa 1987, bk. İndeks; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, Serzemîn u Merdüm-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 818-826; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 66, 77, 86, 89, 94, 95, 119, 122; Takī Bîniş, "Külliyyât-ı Coġrâfîyâ-yı Târîḫî-yi Meşhed", Nâme-i Âsitân-ı Ḳuds, IX/3, Meşhed 1351 hş., s. 66-86; Ramazan Ali Şâkirî, "Menâbiʿ ve Meʾâḫiẕ-i Târîḫ-i Meşhed u Ṭûs", Mişkât, sy. 4, Meşhed 1363 hş., s. 225-237; M. Streck, "Meşhed", İA, VIII, 145-159; a.mlf., "Mas̲h̲had", EI² (İng.), VI, 713-716; V. Minorsky, "Ṭūs", a.e., X, 740-744; C. E. Bosworth, "Ṭūs", a.e., X, 744-745; M. Ali Şehristânî, "Meşhed", Dâʾiretü'l-maʿârifi'l-İslâmiyyeti'ş-Şîʿiyye (nşr. Hasan el-Emîn), Beyrut 1401/1981, III, 386-391; A. Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", DİA, II, 436-437.

Mustafa Öz

MEŞHED-i ALİ

(مشهد علي)

Irak'ın Necef şehrinde Hz. Ali'nin mezarı etrafında gelişen külliye.

Meşhed-i İmâm Ali, Ravzatü'l-Haydariyye ve Ravzatü'l-mukaddese olarak da anılır. 40 (661) yılında şehid edilen Hz. Ali'nin aslında nereye defnedildiği kesin olarak bilinmemektedir. Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarının zarar vereceği endişesiyle gizlenen mezar Abbâsîler zamanında, şehid edildiği Kûfe Mescidi ile Kûfe'yi Fırat nehri taşkınlarından koruyan setlerin altında aranmış, nihayet Necef'te olduğu kanaatine varılmıştır. Mezarın üzerine ilk defa Abbâsî hânedanından Dâvûd b. Ali'nin (ö. 133/750) bir sanduka koydurduğu bilinmektedir. Kaynaklarda Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un 155'te (772) bir türbe yaptırdığı zikredilirse de Hamdullah el-Müstevfî ilk türbenin 175 (791) yılında Hârûnürreşîd tarafından inşa ettirildiğini söyler (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 32). Hz. Ali evlâdından olup Kûfe'de isyan eden ve 250'de (864) öldürülen Yahyâ b. Ömer et-Tâlibî'nin oğlu Celîl Ömer b. Yahyâ ceddinin türbesinin yanına bir imaret yaptırmış, Dâî-i Sagīr diye anılan Taberistan Aleviyye Hükümdarı Muhammed b. Zeyd de bazı ilavelerle külliyeyi genişletmiştir. İbn Havkal, Meşhed-i Ali'den bahsederken bu imaretin Ebü'l-Heycâ Abdullah b. Hamdân'ın eseri olduğunu, kabrin üstüne büyük bir türbe yaptırıldığını ve etrafının yüksek duvarlarla çevrilip dört kapıyla içine girildiğini kaydeder (Sûretü'l-arż, s. 240).

Hamdullah el-Müstevfî'ye göre Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle'nin 366 (977) yılında genişlettiği imaret 443'te (1051) yanmış, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın 479'daki (1086) ziyaretinden önce tamir edilmiştir. İlhanlılar'ın Bağdat valisi Emîr Alâeddin'in 665 (1267) yılında bir ribât ilâve ettirdiği külliyenin İbn Battûta'nın 727'deki (1327) seyahati sırasında iyi durumda olduğu anlaşılmaktadır. İbn Battûta duvarları çini, yerleri ipek halı, tavanı altın ve gümüşten kandillerle süslenmiş misk kokulu türbede Hz. Ali'den başka Hz. Âdem ile Nûh'un da mezarlarının bulunduğunu söyler (er-Riḥle, s. 176-177). Türbenin o dönemde Irak'ta yaygın olan

yüksek mukarnaslı türbeler şeklinde olduğu sanılır. 755'te (1354) yanan külliye Celâyirli hükümdarı veya valisi tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Türbe, cami, medrese, ribât ve zâviyeden oluşan, ancak kesin tarihi bilinmeyen bu külliyeye

ait bazı mimari parçalar günümüze kadar gelmiştir.

Kısa süreli bazı dönemler dışında 1516'dan 1914 yılına kadar Osmanlı idaresinde kalan Necef ve Kerbelâ'nın Şiîler'in merkezi haline gelmesi sebebiyle külliyede yapılan değişikliklerin çoğunun Safevîler tarafından gerçekleştirildiği görülür. 1588'den sonra Şah I. Abbas, Şah Safî ve II. Abbas dönemlerinde şekillenen külliyeye 1067-1070'te (1657-1660) Haseki Mehmed Paşa iki minare ilâve ettirmiş, Nâdir Şah 1156'da (1743) türbe cephesini ve kubbeyi altınla kaplatmıştır. Yapı ve süslemeler 1796'da Kaçar Hükümdarı Ağa Muhammed Şah, 1864'te Sultan Abdülaziz, 1887 ve 1898 yıllarında II. Abdülhamid, 1967'de Irak hükümetince tamir ettirilmiştir.

Külliyeyi çevreleyen bugünkü surların dışında kalan yapılar eski tarihlidir. Kuzeydoğu köşesindeki imaretin bir bölümüyle mescidin batı cephesi yıkılarak yerleri avlu teşkilâtına dahil edilmiştir. Revaklı avlulu, üç kubbeli harimi bulunan dikdörtgen planlı mescidin banisinin adı ve inşa tarihi bilinmemektedir. Mescidi Hadrâ ismiyle anılan yapı batıdan bir kapıyla meşhedin avlusuna bağlanmıştır. Batı surlarına bitişik olan ve İlhanlı döneminde yapılan Mescidü'r-re's, Osmanlılar zamanında Sünnîler'in namaz kılmasına tahsis edilmiştir. Kare planlı, mihrap önü kubbeli caminin minaî tekniğiyle yapılmış çinili mihrabı Berlin Müzesi'ndedir. Birçok tamirle yenilenen camiden revaklı bir galeriyle doğrudan türbeye geçilmektedir. Bitişiğindeki Bektaşî Tekkesi iki bölümden meydana gelir. Aslında dört eyvanlı avlulu bir medrese olan birinci kısım küçük ölçüde planlanmış, sûfîlerin kaldığı ikinci kısım iki katlı hücreler şeklinde değerlendirilmiştir. Tekke Osmanlı döneminde batıya doğru genişletilmiştir. Külliyenin kuzeyinde kalan İmran Mescidi ise külliye ile birlikte Safevîler tarafından yaptırılmıştır ve eyvan şeklinde tek mekândan oluşan bir harime sahiptir.

Meşhedin etrafı I. Abbas tarafından kareye yakın planda 17 m. yüksekliğinde surlarla çevrilmiştir. İçeriye beş kapıyla girilmektedir.

Bâbü'l-kebîr adını taşıyan doğu taçkapısı cepheden dışa taşan mimari yapısı, mukarnas dolgulu kavsarası ve çinili süslemeleriyle en gösterişli olanıdır. Surların iç kısmında önleri sivri kemerli eyvan biçiminde iki katlı ve iki bölümlü odalar sıralanmıştır. Sayıları zeminde elli dört, birinci katta yetmiş sekiz olan eyvanlarla odaların genişliği 3,5-4 metredir. Alttakiler genellikle Şiî ileri gelenlerinin defnedildiği mezarlık, üsttekiler müderris, talebe ve sûfî hücresi olarak kullanılmıştır. Bu yapılarla türbe arasında 8000 m²'lik bir avlu mevcuttur. Bu alanla eyvanlardaki mezarlar II. Abdülhamid zamanında kaldırılarak zemini mermer döşemeli avlu haline getirilmiştir.

Külliyenin esasını teşkil eden türbenin etrafı dört yandan revak şeklinde galerilerle çevrilmiştir. Üstleri ortalarında aydınlık feneri bulunan dörder kubbeyle örtülüdür. Doğu cephesi âbidevî taçkapı ve çifte minare ile canlandırılan bu bölüme her yandan birer kapıyla girilmektedir. Sekizgen kaideli silindirik minareler 35 m. yüksekliktedir. Kare planlı türbe, mukarnaslı tromplara yaslanan yüksek kasnaklı miğfer biçiminde bir kubbeyle örtülmüş, dış galeriden altı kapıyla geçilen türbenin batıdaki kapıları pencereye dönüştürülmüştür. Kubbe kasnağında da on iki pencere yer alır. Türbenin ortasındaki ahşap sanduka gümüşten yapılmış bir maksûre ile koruma altına alınmıştır. Uzun kenarlarda beşer, kısa kenarlarda dörder kemerli gümüş şebekelerden oluşan ve bitki motifleriyle süslenen maksûre en üstte altından bir dizi kandille sona ermektedir.

Sur dışında kalan yapılar da dahil olmak üzere külliyenin bütün elemanlarının zemin ve alt duvarları mermerle kaplanmış, diğer kısımlar kalem işi ve çinilerle süslenmiştir. Sır altı tekniğindeki çinilerde değişik türden zengin bitki kompozisyonları yer alır. Taçkapılar, türbe ve mescidlerin iç mekânlarıyla revak cephelerinde çini üzerine yazılmış Kur'an âyetleriyle Hz. Ali'yi öven şiirler mevcuttur. Türbenin taçkapısı, minareler ve kubbe altınla kaplıdır.

Meşhed-i Ali, Bağdat-Kâzımiye ve Kerbelâ'daki meşhedlerle birlikte türbe çekirdekli külliyeler grubuna girer. Bu yapılarda mimari ve süslemede ağırlık türbe üzerinde toplandığından diğer yapılar ikinci planda kalmıştır. XI. yüzyıldan sonra her dönemde büyük ilgi ve itibar gören Meşhed-i Ali, Ehl-i Şîa'nın ikinci hac merkezi oluşu yanında Ehl-i sünnet için de önemli

bir ziyaret yeridir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Sûretü’l-arż, s. 240; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, s. 271-272; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, III, 396; VIII, 704-705; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 31-32; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 176-177; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu ʿIrâḳ beyne’l-iḫtilâleyn, Bağdad 1935, II, 263; Ya‘kūb Serkîs, Mebâḥis̱ü ʿIrâḳıyye, Bağdad 1955, II, 58-69; Suâd Mâhir Muhammed, Meşhedü’l-İmâm ʿAlî fi’n-Necef, Kahire 1388/1969, s. 117-190; Ca‘fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, Mâżi’n-Necef ve ḥâżıruhâ, Beyrut 1406/1986, I, 39-94; O. Grabar, “The Earliest Islamic Commemorative Structures Notes and Documents”, Ars Orientalis, VI, Michigan 1966, s. 19; E. Honigmann - Besim Darkot, “Necef”, İA, IX, 157-159.

Abdüsselâm Uluçam

MEŞHED ULUCAMİİ

İran'ın Meşhed şehrinde XV. yüzyıla ait cami.

Timurlular devri mimari anlayışını yansıtan en önemli yapılardan biri olup teşkilâtı ve tezyinatıyla müstesna bir eserdir. Mescidi Gevher Şâd ve Câmi-i Meşhed adıyla anılan cami on iki imamın sekizincisi Ali er-Rızâ'nın meşhedi ile irtibat halinde bulunması ve ona bağlı olarak yapılması sebebiyle büyük ruhanî değere sahiptir. İran'ın en önemli ziyaretgâhlarından olan bu kutsal mahalde yer alması sebebiyle büyük alâka görmüş, türbe ve cami etrafında zamanla geniş bir külliye teşekkül etmiştir. Caminin Receb 829 (Mayıs 1426) tarihli bir vakfiyesi vardır (O'Kane, s. 126-127).

Timur Gürkan'ın küçük oğlu Şâhruh döneminin mimari eserleri arasında mühim bir yer işgal eden yapı, Timurlular'ın hâkimiyeti altında bulunan bazı şehirlerde çok sayıda mimari eser ve cami inşa ettiren Şâhruh'un hanımı Gevher Şad tarafından yaptırılmıştır. Caminin inşasına 808 (1405-1406) yılında başlanmıştır. Gevher Şad'ın ismi, unvanları ve kendisi hakkındaki methiyelerle birlikte Şâhruh'un unvanları ve methiyelerinin yer aldığı, kıble eyvanı üzerinde bulunan büyük kitâbede binanın tamamlanma tarihi 821 (1418) olarak gösterilmiştir. Büyük kitâbenin altında yer alan başka bir kitâbeden binanın mimarının Kıvâmüddin b. Zeynüddin Şîrâzî olduğu anlaşılmaktadır. Yapı XVII ve XIX. yüzyıllarda, 1920'lerde ve 1960'larda çeşitli tamiratlar görmüştür.

Ali er-Rızâ Meşhedi'nin güneyinde kıble istikametinde uzanan cami, 95 × 84 m. ölçülerindeki bir avlunun etrafında tesis edilmiş dört eyvanlı bir plana sahiptir. Geniş dikdörtgen merkezî avlu yapının bütün iç ve dış teşkilâtına hâkim bir durum arzetmektedir. Bu avluya göre kıble ve İmam Ali er-Rızâ'nın meşhedine açılan ve Eyvân-ı Siyâde adıyla bilinen kuzeydoğu eyvanı arasında kurulan bir hat doğrultusunda teşekkül etmiş ana istikamet planı üzerinde teşkilâtlandırılan caminin en önemli kısımları, bu kat üzerinde yer

alan ve Eyvân-ı Maksûre adıyla bilinen kıble eyvanı ve Dârü's-Siyâde'dir. Kuzeybatıdaki Eyvân-ı Âb ve güneydoğudaki Eyvân-ı Hacı Hasan bu plan çerçevesinde ikinci derecede ehemmiyeti haizdir. Caminin avlu etrafında teşekkül eden ana planı içinde daha az öneme sahip olan ve eyvanlar arasında yer alan kısımlarda da Timurlu mimarisi için alışılmış olan çok direkli mekânlar görülmektedir.

İki katlı revakların çevrelediği avluya açılan yan eyvanların üzerleri tonoz örtülü olup bunlar çok derin değildir. Kuzeydoğudaki Eyvân-ı Siyâde de derin olmayan bir tonozla örtülüdür. Derinliği yan eyvanlardan daha az olan bu eyvan, Dârü's-Siyâde adını alan bir kapı vasıtasıyla türbeye uzanan mimari teşkilâta bağlanmaktadır. Gevher Şad devrinde yapılmış olması muhtemel olan bu kısım dışarıda bulunan avluya da açılan uzun bir bölme şeklinde olup dış avlu ve camiyle türbe arasında irtibatı temin etmektedir. Bu bölmenin teşkilâtı içinde yer alan ve üzeri yanlardakiler küçük, ortadaki daha büyük üç kubbeyle örtülü odanın kuzeydoğusundaki gümüş kafesli bir açıklıktan türbenin içi görülmektedir.

Caminin en göz alıcı ve ihtişamlı bölümü olan Eyvân-ı Maksûre derin bir eyvan olup karışık bir mimari örtü teşkilâtına sahiptir. Avluya açılan ön kısmın tonozla örtülü bölümünü takip eden eni daha dar bölüm, üstü kubbeyle örtülü kare bir mekâna açılmaktadır. Kubbe kemerli pandantifler üzerinde yükselmektedir. Kubbeli kısmın ötesinde mihrabın bulunduğu kısım, önündeki bölümden daha dar olup mukarnaslı bir yarım kubbeyle örtülmüştür. Caminin mihrabı çok yüksek olarak ele alınmıştır.

Bina, Timurlular devri eserlerinin temel özelliği olan sırlı tuğla ve çinilerle muhteşem bir biçimde süslenmiştir. Özellikle avlu içinde dikkatle kullanılan bu süslemenin bıraktığı tesir büyüktür. Tezyinî malzemenin kullanılışı belirli bir plan çerçevesinde Eyvân-ı Maksûre'nin ehemmiyetini gösterecek biçimde tezahür etmiştir. Mimari elemanların kullanılışı da bu noktada önem arzederek Eyvân-ı Maksûre'nin avluya bakan cephesi itinayla tanzim edilmiştir. 41 m. yüksekliğe ulaşan eyvanın avluya bakan cephesinin yanlarına yerleştirilmiş birer minareyle birlikte teşkil ettiği görüntü bütün alâkayı bu istikamete çekecek güçte olup üzerinde bulunan kör kemerler, zengin çini tezyinat ve kitâbelerle ihtişam daha da arttırılmıştır. Bütün ilgiyi Eyvân-ı Maksûre'nin içine çekecek biçimde tanzim edilen bu cephe düzeni

vasıtasıyla büyük kubbenin avludan görünmesine engel olunmuş ve ana istikamet mihraba doğru tebârüz etmiştir. Diğer eyvanlardan yüksek ve daha zengin bir tezyinata sahip bulunan ihtişamlı cephesiyle binanın bütün iç teşkilâtına hâkim olan bu ana eyvanın tesis edilmesi esnasında faydalanılan, kenarlarına minareler yerleştirilmiş çift minareli eyvan teşekkülü İran'daki camiler için yeni bir durumdur ve bu şekliyle burada ilk defa kullanılmıştır. Timurlu mimarisi için oldukça alışılmış bir hususiyet gösteren bu çifte minareli eyvan cephesi teşekkülü, Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir sahada tesbit edilen çifte minareli cümle kapısı yapma geleneğinin değişik bir tezahürü olarak meydana gelmiştir.

Yapıda en yoğun süsleme Eyvân-ı Maksûre ve onu takiben Eyvân-ı Siyâde üzerinde bulunmaktadır. Bunun dışında kalan bölümlerde de sırlı tuğla ve çini ile yapılmış süsleme göz doldurmaktadır. Binanın bazı bölümlerinde değişik çini teknikleri kullanılarak farklı tesirler sağlanmıştır. Mozaik çini tekniğiyle birlikte pişmiş tuğla zemine raptedilen çini levhalar da kullanılmış ve değişik şekillerdeki tezyinî elemanlarla takviye edilen bu levhalar farklı biçimlerde kullanılarak daha tesirli bir hale getirilmiştir. Fîrûze, lâcivert ve beyaz renklerin hâkimiyeti altında bulunan bu çiniler üzerinde ağır bir arabesk süsleme mevcut olup geometrik modeller ve hat örneklerinin teşkil ettiği bir tezyinî anlayış kendini göstermektedir. Kûfî karakterdeki yazıların hâkim olduğu kitâbe şeritlerinden biri avlunun etrafını dolanırken cami kitâbesi ve mimar imzasını da ihtiva eden yazı bölümleri Eyvân-ı Maksûre'nin avluya bakan ağır tezyinatlı cephesini kuşatmaktadır. Eyvân-ı Maksûre'nin içinde bulunan yüksek mihrabın çini levhalarla yapılmış tezyinatı özellikle dikkat çekerken bu kısmın diğer bölümlerinde kubbenin geçirmiş olduğu tamirat ve tâdilâtlar sebebiyle ilk tezyinatı hakkında fikir sahibi olmak güçtür. Kuzeydoğu ve kuzeybatı kısımları İmam Ali er-Rızâ Meşhedi'ne dahil külliye içinde kalan caminin sadece güneydoğu cephesi dışarıdan görülebilmekte ve bu cephe bugün yeni tamiratların eseri olan mozayik çinilerle kaplı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

M. Hasan Han, Mirʾâtü'l-büldân (nşr. Abdülhüseyin Nevâî - Mir Hâşim Muhaddis), Tahran 1368 hş., IV, 2038-2039; Fihristi Binâhâ-yı Târîḫî ve Emâkin-i Bâstânî-yi Îrân, Tahran 1345 hş., s. 69-70; Nosratallah Meshkati, A List of the Historical Sites and Ancient Monuments of Iran (trc. H. A. S. Pessyan), Tahran 1974, s. 91-92; R. Byron, "Timurid Architecture", A Survey of Persian Art (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, III, 1124-1125, 1139-1141, 1167; Architecture of the Islamic World (ed. G. Michell), London 1984, s. 255-256; J. D. Hoag, Islam, Stuttgart 1986, s. 141-142; B. O'Kane, Timurid Architecture in Khurasan, Costa Mesa 1987, s. 119-129; L. Golombek - D. N. Wilber, The Timurid Architecture of Iran and Turan, Princeton 1988, s. 328-331, ayrıca bk. tür.yer.

A. Engin Beksaç

MEŞHUR

(المشهور)

Bir sahâbî veya tevâtür sayısının altındaki birkaç sahâbî tarafından rivayet edilip daha sonra özellikle tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygın kabul gören haber.

Sözlükte "birini, bir şeyi tanıtmak, ortaya çıkarmak, yaymak" anlamındaki şehr kökünden türeyen meşhûr "insanlar arasında tanınan, bilinen" demektir. Kur'an'da ve hadislerde "ay" mânasına gelen şehr kelimesiyle şöhretin olumsuzluklarına işaret eden bazı ifadeler dışında (Müsned, II, 92, 304, 442; Dârimî, "Muḳaddime", 45; İbn Mâce, "Libâs", 34; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) bu kökten türemiş bir ismin kullanılışına rastlanmaz. Meşhur kelimesi, sözlük anlamı doğrultusunda birçok alanda ve konuda yaygınlık kazanmış bilgiyi veya rivayeti, özellikle bir mezhep kurucusundan aktarılan yahut mezhep içindeki farklı ictihadî görüşlerden en yaygın olanı belirtmekte kullanılsa da daha çok "meşhur sünnet, meşhur hadis, meşhur haber" şeklinde Hz. Peygamber'in sünnetinin sonraki nesillere intikal biçimlerinden birini nitelemek üzere terimleşmiştir. Bir haberin rivayet durumunu belirten meşhur kavramı klasik literatürde "ma'rûf, müstefîz, mahfûz", hatta "mütevâtir" kavramlarıyla anlam yakınlığına ve bazı kullanımlarda mâna birliğine sahip görünmektedir.

1. Hanefîler'in Terminolojisinde Meşhur Haber. Resûl-i Ekrem'den nakledilen bir sözü veya uygulamayı nitelemek üzere meşhur tabirinin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusunda farklı görüşler vardır. Bunun köklerini sahâbe devrine kadar götürenler bulunmakla birlikte (bir değerlendirme için bk. Yargı, s. 48-59) tam terim anlamına en erken tebeu't-tâbiîn devrinden itibaren kavuşmuş olmalıdır. Meşhurun tanımında üçüncü tabakaya atıfta bulunulması kavramın tarihinin daha erken bir döneme götürülmesine imkân vermez. Meşhur haberin tanımı konusunda genelde usulcülerle hadisçiler arasında, özelde Hanefîler'le diğer ekoller, hatta çok defa aynı ekole mensup usulcüler arasında bakış açısı farklılığından kaynaklanan değişik yaklaşımlar vardır.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin eserlerinde mütevâtir tabirine rastlanmazken (Taş, s. 94; Ebû Hanîfe'nin bir eserindeki kullanım için bk. Yargı, s. 33, 60) bazı haberleri nitelemek üzere meşhur, mâruf, mahfuz gibi kelimelerin sıkça kullanıldığı görülür. Ebû Yûsuf'un bu bağlamdaki bazı ifadelerinde, meşhur haberin ümmet tarafından benimsenmesi yanında ilim ehli ve özellikle fukaha arasında bilinip tanınmasına özel bir vurgu yaptığı görülür (er-Red, s. 31, 43). Gerek Hanefî imamlarının eserlerinde mütevâtir yerine meşhur ve mâruf kelimelerinin kullanılması, gerekse sonraki Hanefî usulcülerinin, özellikle de Cessâs ve Debûsî'nin haberin kısımları hakkındaki görüşleri ilk imamların dilindeki mâruf sünnet, meşhur sünnet tabirlerinin sonraki terim anlamlarıyla mütevâtir ve meşhuru içine alacak şekilde kullanıldığını söylemeye imkân verir. Nitekim Cessâs'ın meşhurun bir kısmını mütevâtirin ve Debûsî'nin mütevâtiri meşhurun kapsamında gören, Şemsüleimme es-Serahsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve diğerlerinin ise meşhuru bağımsız bir kısım olarak konumlandıran bölümlemeleri, bir yönüyle epistemolojik değer ve rivayet şekli ekseninde olmuşsa da bir yönüyle ilk imamların dilindeki meşhur ve mâruf gibi nisbî bir kapalılık taşıyan kavramların yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hanefî haber teorisi, her ne kadar III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde ölen Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine ve onun özellikle er-Red ʿalâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfiʿî fi'l-aḫbâr adlı kitabına dayansa da Hanefî usulcüleri arasında haberlerin taksim ve tanımı konusunda genelde iki farklı yol izlenmiştir.

Cessâs tarafından sistemleştirilen birinci yaklaşıma göre haber mütevâtir ve âhâd şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhur haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun benimsediğinin aksine âhâd haberin değil mütevâtir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almaktadır. Öte yandan sonraki dönemlerde kabul edilen üçlü taksimdeki meşhur çerçevesine giren bazı haberler Cessâs'ın bölümlemesinde âhâd kapsamına girmektedir. Meselâ mest üzerine mesh, fazlalık ribâsının haramlığı ve recm konusundaki haberler Cessâs'ın tasnifindeki mütevâtirin kısımlarından biri olan meşhur çerçevesinde, vârise vasiyet yapılamayacağı, ninenin payının altıda bir olduğu gibi icmâ ile desteklenen haberler ise icmâ sebebiyle bunların sahihliği kesinlik ifade etse de âhâd haber kapsamında yer almaktadır. Cessâs'ın icmâ ile desteklenen haberleri âhâd kapsamında gören bu yaklaşımıyla kelâmcı usulcülerin, doğruluğu bilinen haberler içerisinde

mütevâtirden ayrı olarak icmâ ile desteklenen haberi ayrıca zikretme yaklaşımı arasında bazı benzerlikler vardır. Nitekim Şâfiî usulcüsü Sem‘ânî, ümmetin yaygın olarak benimsediği haber-i vâhidin sahihliğine kesin gözüyle bakılacağını ifade etmiş ve Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsîler'den cizye alınması, Ebû Hüreyre'nin bir kadını halası ve teyzesi üzerine nikâhlamanın haramlığı ve Hamel b. Mâlik'in cenin konusundaki haberlerini bu tür haber-i vâhidlere örnek olarak göstermiştir (Abdülazîz el-Buhârî, II, 688). Burada haberin sahihliğinin kesinliğini ve haberin sağladığı bilginin kesinlik düzeyini belirten ifadeler arasında fark bulunduğuna dikkat edilmelidir.

Cessâs'ın meşhuru mütevâtir kapsamında gören bu yaklaşımı isimlendirmede bazı farklılıklar olsa da özü itibariyle Debûsî tarafından izlenmiştir. "Sahih haberin kısımları" başlığı altında meşhur ve garîb olmak üzere iki tür haberden bahseden Debûsî meşhuru mütevâtir ve müştehir, garîbi de meşhur olmamakla birlikte istinkâr sınırına varmadığı için kabul gören makbul haber ve müstenker haber kısımlarına ayırır. Debûsî kendisinin ihdas ettiği müştehir tabirini, "birinci tabaka olarak nitelenen sahâbe döneminde haber-i vâhid iken ikinci ve üçüncü tabakalar itibariyle tevâtür tanımına uygun hale gelen haber" şeklinde tanımlamaktadır (Taḳvîmü'l-edille, s. 207). Daha sonraki literatürde meşhur için verilen tanımlar öz itibariyle bunun tekrarı mahiyetindedir. Meselâ Pezdevî ve Serahsî'nin "aslı bakımından âhâd, fer‘i itibariyle mütevâtir" şeklindeki meşhur haber tarifleri büyük ölçüde aynı içeriğe sahiptir (Sem‘ânî ve İbnü's-Salâh da mütevâtiri meşhur kapsamında incelemiştir. bk. Ḳavâṭıʿu'l-edille, I, 396; ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 267).

Cessâs ve Debûsî'nin taksiminden farklı olan Serahsî ve Pezdevî'ye ait mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki üçlü bölümlemenin sonraki Hanefî usulcülerinin çoğunluğu tarafından benimsendiği görülmektedir. Bu taksimde meşhur haber, mütevâtir haberin ve haber-i vâhidin dışında onlardan farklı üçüncü bir kategoridir. Serahsî'nin meşhur haberin "fî hayyizi't-tevâtür" diye isimlendirildiğinden bahsetmesi onun mütevâtire daha yakın durduğu kanaatine sahip olduğunu ima eder (el-Uṣûl, I, 291).

Hanefî usulcüleri arasındaki bu ayrılığın büyük ölçüde ilk imamların, yani

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in sünneti nitelemede kullandıkları tabirlerin anlamlarını tesbit konusundaki yaklaşım farklılığından kaynaklandığı söylenebilir. Cessâs ve Debûsî muhtemelen, ilk Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamda kullanılan mâruf sünnet ve meşhur sünnet tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhur haberi içine alacak şekilde kullanıldığını düşünmüştür. Üçlü bölümlemenin gerisinde ise anlatım kolaylığı sağlaması yanında her bir kısımda yer alan haberlerin epistemolojik değerleri arasındaki farkı daha açık biçimde gösterme ve sistematik tutarlılığı sürdürme ihtiyacının varlığı düşünülebilir. Her iki yaklaşıma göre fıkıhtaki kullanımı itibariyle meşhurun mütevâtir seviyesinde olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Nitekim meşhur haberin mütevâtir derecesinde sayıldığını Pezdevî "bimenzileti'l-mütevâtir", Serahsî "fî hayyizi't-tevâtür" ifadesiyle belirtir. İkili bölümleme daha ziyade sened bakımından, üçlü taksim ise mâna açısındandır (bu ima için bk. İbnü'l-Hümâm, III, 36).

Şöhretin Gerekçesi ve Değeri. Başlangıcı itibariyle âhâd olmasına rağmen meşhur haberin neredeyse mütevâtir seviyesine yükseltilmesi temelde sahâbenin yalan töhmetinden ve şâibesinden uzak bulunmasıyla irtibatlı olsa da gerek sahâbe döneminde gerekse ikinci ve üçüncü nesilde bu haberin yaygın şekilde kabul edilmiş ve gereğince amel edilmiş olması başlangıçtaki zaafı bertaraf edici bir mahiyette ele alınmakta, dolayısıyla meşhurla ilgili izahlarda haberin bu özelliği öne çıkarılmaktadır. Pezdevî bu durumu "şehâdetü's-selef" tabiriyle anlatır (Kenzü'l-vüşûl, II, 687).

Şöhretin kriteri olan yaygın kabul özü itibariyle aynı olmakla beraber haberin fakihler tarafından delil sayılması, gereğince amel edilmesi ve üzerinde icmâ gerçekleşmesi gibi durumları içine alacak bir genişlikte kullanılmakta ve usulcülerin anlatımlarında zaman zaman bunlardan birinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Usul eserlerinde yer alan bazı ifadelerde özellikle bir haberin icmâ konusu olmasıyla yaygın kabulün diğer iki boyutu arasında ince bir fark gözetildiği sezilmektedir. Haberin yaygın kabul görmüş sayılması için ümmetin tamamının onunla amel etmesinin şart olmaması ve bazısının amel edip bazısının te'vil yapması durumunun da yaygın kabul kapsamında değerlendirilmesi sözü edilen bu ince farkın sonucudur. Daha açık bir ifadeyle bir haberin delil olarak kullanılması ile

gereği üzerinde icmâ edilmiş olması aynı şey değildir.

Bir haberin yaygın kabulüyle yaygın nakli arasında fark bulunup bulunmadığı sorusu da anlamlıdır. Bazı Hanefî usulcülerinin, haberin ikinci ve üçüncü nesil tarafından yaygın biçimde rivayet edilmesinden ayrı olarak onun fakihler / âlimler tarafından yaygın şekilde kabul edilip onunla amel edilmesini vurgulamış olmaları, bir haberin yaygın biçimde rivayet edilmesiyle ulemânın yaygın şekilde onu kabul etmiş olması arasında ince bir fark gözettikleri ve yaygın kabulü daha özel anlamda kullandıkları izlenimini vermektedir. Meşhur haberin bazı usulcüler tarafından "ulemânın yaygın kabulüne mazhar olmuş haber" şeklinde tanımlanması (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 292; Lâmişî, s. 147; Abdülazîz el-Buhârî, II, 688), yaygın nakille ulemânın yaygın kabulü arasında fark gözetilerek tanımda ikincisine öncelik verilmesinin sonucu olmalıdır. İbnü's-Salâh'ın meşhur haberi sadece ehl-i hadîs arasında meşhur olan ve hem ehl-i hadîs hem başkaları arasında meşhur olan şeklinde ikiye ayırması ve meşhurun gayri sahih bir türünün bulunduğundan bahsetmesi (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 266) açıkça yaygın nakille yaygın kabul arasındaki farka işaret etmektedir (Ebû Yûsuf'un yaygın nakille yaygın tanınma arasında fark ima eden bir ifadesi için bk. er-Red, s. 31, krş. s. 38, 40, 49).

Haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabul görmesi ilk tabakadaki âhâd haber özelliğinden kaynaklanan zaafı kaldırmakta veya en aza indirmektedir. Molla Hüsrev'in ifadesiyle meşhur haber, ilk nesilde haber-i vâhid olduğu için görünüşte muttasıl olmama şüphesi taşısa bile ulemânın ikinci ve üçüncü nesillerde o haberi alıp kullanmış olması onun özü itibariyle Hz. Peygamber'e ulaşmama şüphesini kaldırmaktadır. Bu yaklaşımda genelde ümmete, özelde fakihlere atfedilen güven ve değer habere yansıtılmış olmaktadır. Hanefî usulcülerinin, ikinci ve üçüncü nesil ulemâsının bir haberle amel etmiş olmasını onu doğruluğa yaklaştıran, bir haberle amel edilmemiş olmasını da o haberi yalana yaklaştıran bir unsur olarak değerlendirmeleri ikinci ve üçüncü nesle duyulan itimadın sonucudur. Mütevâtir haberin râvilerinde aranmayan İslâm, adâlet gibi bazı şartların meşhur haberin râvilerinde aranmış olması da bir bakıma bu noktayla irtibatlı görülebilir. Her ne kadar meşhur haberin tanımında onun ikinci ve üçüncü nesilde, yani tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde yaygınlık kazanmış olmasına vurgu yapılması iki tabakayı değer açısından

eşitlemekteyse de bazı usulcülerin meşhur haberi tanımlarken sadece ikinci nesle vurgu yapması (Lâmişî, s. 147), ikinci neslin daha özel bir öneme sahip olduğuna veya haberin meşhur sayılması için ikinci neslin yaygın kabulünün yeterli sayılabileceğine bir ima olarak değerlendirilebilir.

Hanefîler'in âhâd haber ve mütevâtir haber dışında bir ara kategoriye ihtiyaç duymaları ilke bakımından tutarlılığı sürdürme arayışının sonucunda ortaya çıkmış olabilir. Şöyle ki, Hanefîler ilke olarak âhâd haberlere dayanıp nassa ilâvede bulunma imkânını kabul etmez. Fakat gelenekte bazı âyetlere o nasların açıkça gerektirmediği ilâvelerin getirildiği ve bunun yaygın onay kazandığı görülmektedir. “Nesh” anlamına gelen bu ilâveyi en fazla zan ifade edebilen âhâd haberlerle yapmak mümkün değildir. Bu ilâveyi gerçekleştirmeye yarayacak mütevâtir haber de bulunmadığından geriye tek yol kalmaktadır, o da ikinci nesildeki yaygın kabulü, fakihlerin veya genelde ulemânın o haberi hüccet saymasını ve o haber üzerinde icmâ oluşmasını aslı itibariyle âhâd olan habere yansıtmaktır. Meşhur haberin, Hanefî usulcülerinin çoğunluğunca âhâd ile mütevâtir arasında inkârı en azından dalâlet sayılacak şekilde bir ara kategori olarak kabul edilmesi, yine Cessâs tarafından mütevâtir seviyesine çıkarılması açıkça ikinci ve üçüncü nesle olan güvenin sonucudur. Burada şöhretle icmâ arasında hareket noktası bakımından bir paralellik, hatta bazı yaklaşımlarda iç içelik bulunduğu söylenebilirse de bütün meşhur haberler için mânevî tevâtürle bir paralellikten söz etmek kolay değildir. Senedin, bir anlam taşıyan haberin sahihliğinin objektif kriterini sağlamada gündeme getirildiği göz önüne alınınca anlamın zaten yaygın şekilde biliniyor ve uygulanıyor olması durumunda senedin biçimsel varlığı önemini kaybedecektir. Bazı kelâmcı usulcülerin şöhretin isnada gerek bırakmayacağı şeklindeki ifadeleri bu değerlendirmeyi teyit etmektedir. Ancak anlama yapılan bu vurgu meşhur haberin müsned oluş yönünün ihmal edildiği mânasına gelmez.

Haberin meşhur sayılmasının ölçüsü ikinci ve üçüncü nesillerde yaygınlık kazanması olduğundan ilk üç tabakada âhâd kalan bir haberin üçüncü nesilden sonra yayılması o haberi meşhur kapsamına

dahil etmez. Bu konuda usulcülerin görüş birliği vardır. Nitekim âhâd haberlerin büyük çoğunluğu, tasnifin yaygınlaşması gibi birçok sebepten

dolayı üçüncü nesilden sonra yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla tebeu't-tâbiînden itibaren insanların dilinde yaygın olan haberlerle teknik anlamdaki meşhur haberin birbirine karıştırılmaması önem arzetmektedir. Hanefîler'e göre Fâtiha'sız namaz olmayacağına ve abdestte besmelenin gerektiğine ilişkin haberler bu anlamda meşhur olmuş haberlerdir. Öte yandan başlangıçta bir iki sahâbî tarafından rivayet edilip diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanmasının bir haberi tevâtür derecesine çıkarmaması da yapılan meşhur tanımına uygundur. Şâfiî usulcüsü Tâceddin es-Sübkî'nin "haber-i vâhid" başlığı altında "bir asıldan yaygınlık kazanan haber" şeklindeki müstefîz haber tanımı (Cemʿu'l-cevâmiʿ, II, 86), asılsız olarak yaygınlık kazanmış haberi tarif dışında bırakırken bir sahâbî tarafından rivayet edildikten sonra sahâbe arasında yaygınlık kazanan haberi de müstefîz kapsamına katmaktadır.

Şöhret ölçüsü olarak üzerinde durulan, gereğince amel edilmiş olması veya üzerinde icmâ bulunması gibi hususlar, ilk nazarda meşhur haberin sadece amelî konulara ilişkin bir kavramlaştırma olduğunu düşündürse de amelî konular dışında da meşhur olarak nitelendirilen haberler bulunmaktadır. Meselâ şefaat ve kabir azabı hususundaki haberler böyledir. Bu tür haberlerin kelâm konularında hangi epistemolojik çerçevede kullanılacağına dair farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.

Meşhur Haberin Hükmü. Meşhur haberin bir bakıma mütevâtir haber gibi amel edilmesi gerekli bir hüccet olduğunda Hanefî usulcüleri arasında görüş birliği vardır. Meşhur haber sayesinde oluşan kanaatin epistemolojik değeri konusunda Hanefî usulcülerinin görüşleri sonuç itibariyle büyük ölçüde aynı noktaya çıksa da tasnif ve isimlendirme bakımından aralarında bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Meşhur haberin bir kısmını mütevâtir haberin bir türü sayan Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir haber gibi ilim (ilme'l-yakīn) ifade eder. Ancak mütevâtir haberin sağladığı bilgi tıpkı sağlam duyularla oluşan bilgi gibi zorunlu iken bu nevi meşhur haberle elde edilen bilgi yaratıcının tanınması bilgisi gibi istidlâlîdir. Bu tür bilgi de kesinlik ifade eder. Cessâs'ın bu kanaati bazı Hanefîler ve Şâfiîler tarafından paylaşılmıştır (Abdülazîz el-Buhârî, II, 688). Cessâs meşhur haberlerin bir kısmını mütevâtir olarak değerlendirirken Ebû Yûsuf'un, Kur'an'ın sünnetle neshinin ancak mestler

üzerine meshetme haberi gibi bilgi gerektiren bir haberle olabileceği şeklindeki sözünü delil olarak kullanır ve onun bu sözünden mütevâtir haberler içinde de sıhhati istidlâl ile bilinen bir grup bulunduğu sonucunu çıkarır. Çünkü bu haberin zaruri bilgi gerektiren mütevâtir olmadığı bilinmektedir. Cessâs'a göre bu gibi haberlerin -rivayet özelliği üzerinde düşünüldüğünde-Hz. Peygamber'den yalan veya yanlışta birleşmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından nakledildiği anlaşıldığından bilgi gerektirir. Buna karşılık Cessâs, doğruluğu bilinen haber-i vâhidler içerisinde zikrettiği meşhurun bilgi değerini icmâdan destek almasıyla izah eder. Îsâ b. Ebân ise genel olarak meşhur haberlerin bilgi gerektirmesini icmâ ile desteklenmesine bağlar (el-Fuṣûl fi'l-uṣûl, III, 48-49, 67-69).

Debûsî'ye göre kendi terminolojisinde meşhur haber kapsamında yer alan mütevâtir haberin sağladığı bilgi ilme'l-yakīn, müştehir haberin sağladığı bilgi ilmü't-tuma'nîne, garîb haber kapsamında yer alan garîb makbul haberin sağladığı bilgi ilmü gālibi'r-re'y ve garîb müstenker haberin sağladığı bilgi ilmü'z-zandır. İlk olarak Îsâ b. Ebân tarafından ortaya atılan ve Hanefî terminolojisinde meşhur haberin bilgi değerini göstermek üzere yaygın biçimde kullanılan ilmü't-tuma'nîne kavramı zanla bilme arasında bir ara kategoriyi temsil eder. Ruhâvî'ye göre ilmü't-tuma'nîne yakīnin bilgisi değil yakīnin zannıdır (Ḥâşiye, s. 619). Molla Hüsrev'in meşhur haberin bilgi değerini anlatmak üzere seçtiği terim ise "tuma'nînetü'z-zan"dır (nefsin idrak ettiği bir şey üzerine gerçekleşen sükûn bulma ve yerleşmenin artması). İdrak edilen şey yakīnî ise nefsin itminanı yakīnin artması ve kemale ermesi, bu şey zannî ise nefsin itminanı zan yönünün yakīn sınırına yaklaşmasıdır. Kısaca tuma'nînetü'z-zan, haberin aslının âhâd olmasından kaynaklanan tereddüdün şöhret sebebiyle ortadan kalkması sonucunda nefsin sükûn bulmasıdır. Bu sebeple inkârcısı küfre değil dalâlete nisbet edilir. Meşhur haberin bilgi değerini anlatmak üzere Bahrülulûm el-Leknevî "yakīne benzer zan" ifadesini kullanır (Fevâtiḥu'r-raḥamût, II, 112).

İlk çıkışı itibariyle âhâd olan bir haberle amel hususunda ümmetin özellikle ikinci ve üçüncü tabakada bir nevi görüş birliğine varması o haberi zan ifade etmekten çıkarıp bilgi ifade etme derecesine yaklaştırmaktadır. Bir haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygın kabule mazhar olması o haberin doğruluk ihtimalini arttıran ve epistemolojik değerini yükselten bir karîne

sayılmaktadır. Hanefî usulcülerinin çoğunun meşhur haberi mütevâtir haberle âhâd haber arasında bir ara mertebe olarak görmesinin bir sebebi de meşhurun doğruluk ihtimali ve bilgi değeri açısından zan ifade eden haber-i vâhidin üstünde yer alması ve bir tür nesih sayılan nas üzerine ziyade, umumun tahsisi, mutlakın kayıtlanması gibi hususlarda mütevâtir haberin işlevine sahip bulunması olsa gerektir. Meşhur haberi inkâr edenin hükmü konusunda haberin epistemolojik değerine ilişkin görüş ayrılığına bağlı olarak farklı kanaatler bulunsa da bu hususta Hanefîler arasında genel kabul gören görüş meşhuru inkâr eden kişinin küfre değil dalâlete nisbet edilmesidir.

Meşhur haberin bilgi değeri hakkında Hanefî usulcülerince benimsenen biri ilim, diğeri tuma'nîne gerektirdiği yönündeki iki görüşün temel pratik sonucu inkârcısının hükmü konusunda ortaya çıkmaktadır. Teorik olarak meşhur haberin inkârının birinci görüşe göre küfre, ikincisine göre dalâlete düşme sonucunu doğurması gerekir. Fakat -aksi yönde bazı rivayetler bulunsa da-Serahsî'nin meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilmeyeceği konusunda ittifak bulunduğuna dair tesbiti doğru kabul edildiğinde meşhur haberin bilgi değerinin şöyle veya böyle sayılmasının bu açıdan pratiğe yansıyan bir sonucu kalmamaktadır. Gerçekten de Hanefî usulcülerinin yaygın kabulüne göre tekfirin gerekçesi inkârın Hz. Peygamber'i yalanlamaya müncer olmasıdır ve meşhur haberin inkârında bu anlam mevcut değildir. Meşhur haberin kesin ilim gerektirmesini bir asırdaki ulemânın onun kabulü üzerinde icmâ etmiş olmasına bağlayan usulcüler de meşhur haberi inkâr eden kişinin Resûl-i Ekrem'i yalanlamış sayılmayıp sadece o asırdaki âlimleri hataya düşmekle itham etmiş olacağını, dolayısıyla tekfir edilemeyeceğini belirtmişlerdir (Lâmişî, s. 147). Bazı fıkıh kitaplarında mest üzerine meshin câizliğini inkâr edenin durumunu belirtmek üzere "küfründen korkulur" ifadesinin kullanılması biraz abartı içerse de usulcülerin tesbit ettiği çerçevenin dışına çıkmaz. Îsâ b. Ebân hadisi inkârı dalâlet, günah ve

hata olmak üzere üç kısma ayırmıştır. Sonraki bazı usulcüler bu bilgiden hareketle onun meşhuru üçe ayırdığı sonucuna ulaşmışsa da bu konudaki açıklamaları ve verdiği örnekler incelendiğinde sadece ilk ikisinin meşhur haberlerle ilgili olduğu görülür (Cessâs, III, 48-49; Yargı, s. 153).

2. Cumhurun Terminolojisinde Meşhur Haber. Hanefîler'in dışındaki usulcülere göre Hz. Peygamber'den nakledilen bir haber için iki durum söz konusudur. Haber ya mütevâtirdir veya değildir. Mütevâtir haber, özellikle ilk üç tabaka itibariyle yalan üzerinde anlaşmaları normalde imkânsız olan sayıdaki kişiler tarafından rivayet edilen haberdir. Resûl-i Ekrem'den nakledilen bir haberin mütevâtir olması onun Resûlullah'a aidiyeti konusunda hiçbir kuşku bulunmadığı anlamına gelir. Bu ikili bölümlemeye göre mütevâtir olmayan haberler "âhâd haberler" diye isimlendirilir (bk. HABER-i VÂHİD).

Buna göre mütevâtirle âhâd arasında bir ara kademe yoktur. Ancak âhâd haber hadisçiler tarafından özellikle râvi sayısına göre garîb, azîz ve müstefîz kısımlarına ayrılır. Bir haberin müstefîz sayılabilmesi için en aşağı kaç râvi sayısına ulaşması gerektiği konusunda farklı görüşler vardır. Bazılarına göre râvi sayısı ilk üç tabakada birin, bazılarına göre ikinin, bazılarına göre ise üçün üzerinde olan haberler müstefîz / meşhur olarak adlandırılmaktadır. Birinci görüş, Ebû Hâmid (el-İsferâyînî), Ebû İshak eş-Şîrâzî, Ebû Hâtim el-Kazvînî ve İbnü's-Sübkî gibi usulcülere, ikinci görüş hadisçilere, üçüncü görüş Şâfiî usulcüsü Seyfeddin el-Âmidî, Mâlikî usulcüsü İbnü'l-Hâcib ve Hanbelî usulcüsü İbn Hamdân'a aittir (Seyfeddin el-Âmidî, II, 31; İsfahânî, I, 655; İbnü'n-Neccâr, II, 346; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, II, 86).

Bazı müelliflere göre Hanefîler'in üçlü tasnifi Ebû İshak el-İsferâyînî gibi bir kısım Şâfiî usulcüleri tarafından mütevâtir, müstefîz ve âhâd şeklinde sürdürülmüştür (Abdullah b. Câdullah el-Bennânî, II, 86). Yine Hanbelî fakihi Ebû Muhammed İbnü'l-Cevzî'ye nisbet edilen "âhâdın zaafından uzak, fakat mütevâtirin gücüne ulaşmamış haber" şeklindeki meşhur tanımı da (İbnü'n-Neccâr, II, 347) onun bu üçlü bölümlemeye olumlu baktığını ima eden bir içeriğe sahiptir.

Meşhur ve müstefîz terimlerinin birbirinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı hususunda da farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı usulcüler meşhur yerine müstefîzin kullanılabileceğini söylerken (İsfahânî, I, 654; Tâceddin es-Sübkî, II, 86) bazıları meşhur ve müstefîz arasında fark gözetmiş ve müstefîzin râvi sayısı bakımından başlangıcı ve sonu eşit bir haber olduğunu, meşhurun ise daha genel bir anlam taşıdığını öne

sürmüştür. Meşhurla müstefîzi başka gerekçelerle farklı görenler de vardır (Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, s. 47; Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, s. 618). İbnü'l-Hümâm'ın, Hanefî haber teorisindeki meşhur haberle cumhurun terminolojisindeki müstefîz arasında "umûm min vech" bulunduğu şeklindeki tesbiti (et-Taḥrîr, III, 37) kabul edilebilirse de tanımın mantığı açısından Hanefîler'in meşhur haberiyle cumhurun müstefîzini aynı anlam ve değerde görmek oldukça zordur. Çünkü birinciler sened yanında mânayı, ikinciler ise özellikle senedi dikkate almışlardır (ayrıca bk. MÜSTEFÎZ).

Cumhura Göre Meşhurun Bilgi Değeri. Usulcülerin çoğunluğunca müstefîz / meşhur haber haber-i vâhid kapsamında değerlendirilir ve âhâd haberlerin bilgi değil zan doğuracağı ve gereğince amel etmek gerektiği genellikle kabul edilir; fakat bu kategoride yer alan bütün haberler aynı değerde görülmez. Meselâ Âmidî haber-i vâhidi, birbirine denk ihtimallerin karşı karşıya gelmesi yüzünden zan ifade etmesi mümkün olmayan haber ve zan ifade eden haber olmak üzere ikiye ayırır. Ebû İshak el-İsferâyînî ve İbn Fûrek gibi bazı usulcüler, müstefîz haberin nazarî bilgi gerektireceğini öne sürerek onu zorunlu bilgi icap ettiren mütevâtir haberle zan gerektiren haber-i vâhid arasında ara konuma yerleştirmişlerdir (Tâceddin es-Sübkî, II, 86; İbnü'n-Neccâr, II, 347; İzmîrî, II, 203). Meşhur müstefîz haberin kesinlik bildireceği şeklindeki sözler ise onun mütevâtir gibi zorunlu bilgi ifade etmesi anlamında değildir (İbnü'n-Neccâr, II, 347). Meşhur haberi inkâr etmenin hükmü de büyük ölçüde onun epistemolojik değerine paralel olarak belirlenmiştir. Öte yandan mütekellimîn metoduyla yazılan bazı usul eserlerinde haberlerin doğru ve yalan olduğu bilinenler şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra doğruluğu bilinenler hakkında yapılan açıklamalar Hanefî terminolojisindeki meşhurla örtüşen bölümün belirlenmesi açısından önemlidir. Zira bu kısımda mütevâtirden ayrı ele alınan bir grup, üzerinde icmâ edilen haberler şeklinde zikredilmekte ve Hanefîler'in meşhur kabul ettiği haberlerin büyük bir kısmı bu grubun kapsamına girmektedir (Yargı, s. 28, 132, 430).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 92, 304, 442; Dârimî, “Muḳaddime”, 45; İbn Mâce, “Libâs”, 34; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 4; Ebû Yûsuf, er-Red ʿalâ Siyeri’l-Evzâʿî (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1357, s. 31, 38, 40, 43, 49; Ebû Ali eş-Şâşî, el-Uṣûl, Beyrut 1402/1982, s. 269, 272; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1405/1985, I, 175; III, 48-49, 55-56, 67-69; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 207-213; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 578-583; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl (Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr içinde), İstanbul 1307, II, 680-697; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 291-295; Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî, Ḳavâṭıʿu’l-edille fi’l-uṣûl (nşr. M. Hasan eş-Şâfiî), Beyrut 1997, I, 396; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 145-149; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, II, 31, 43, 56; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 265-269; Habbâzî, el-Muġnî fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. M. Mazhar Bekā), Mekke 1403/1983, s. 191-194; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1307, II, 680-697; İsfahânî, Beyânü’l-Muḫtaṣar, I, 654-661; Tâceddin es-Sübkî, Cemʿu’l-cevâmiʿ, Kahire 1309, II, 86; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 3; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü’n-naẓar şerḥu Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Salâh Muhammed Uveyza), Beyrut 1989, s. 28-29; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (Emîr Pâdişah, Teysîrü’t-Taḥrîr içinde), Kahire 1351, III, 30-38; Radıyyüddin İbnü’l-Hanbelî, Ḳafvü’l-es̱er fî ṣafvi ʿulûmi’l-es̱er (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 46-47; İbnü’n-Neccâr, Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1400/1980, II, 345-347; Şerefeddin Yahyâ b. Karaca er-Ruhâvî, Ḥâşiye ʿale’l-Menâr (Şerḥu’l-Menâr ve ḥavâşîh içinde), İstanbul 1315, s. 618-619; İzmîrî, Ḥâşiye ʿalâ Mirʾâti’l-uṣûl, İstanbul 1309, II, 203; Bihârî, Müsellemü’s̱-s̱übût (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ içinde), Bulak 1324, II, 110-111; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu’r-raḥamût (a.e. içinde), II, 112; Abdurrahman b. Câdullah el-Bennânî, Ḥâşiyetü’l-Bennânî ʿalâ Şerḥi’l-Celâl el-Maḥallî, Kahire 1309, II, 85-87; Mehmet Ali Yargı, Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Taş, İmam Muhammed’in Hukuk Anlayışı (doktora tezi, 2003), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 94.

H. Yunus Apaydın

MEŞHÛRÂT

(المشهورات)

Kesinlik derecesi bakımından yakīniyyâtın dışında kalmakla birlikte insanların tamamı veya bir kısmı tarafından doğru kabul edilen hüküm

(bk. BEŞ SANAT; ZANNİYYÂT).

MEŞÎET

(المشيئة)

Allah’a emirleri, hükümleri ve fiillerinde hür olması anlamında nisbet edilen sübûtî sıfatlardan biri

(bk. İRADE).

MEŞÎHAT-ı İSLÂMİYYE

(مشيخت إسلاميّه)

Şeyhülislâmlık makamı için kullanılan idarî bir tabir

(bk. ŞEYHÜLİSLÂM).

MEŞÎŞİYYE

(المشيشيّة)

Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî’ye (ö. 625/1228 [?]) nisbet edilen bir tarikat

(bk. ABDÜSSELÂM b. MEŞÎŞ el-HASENÎ).

MEŞK

(مشق)

Hüsn-i hat, tezhip, mûsiki gibi sanatların eğitim ve öğretiminde takip edilen geleneksel usul.

Arapça bir kelime olan meşk, klasik Türk-İslâm sanatlarında bir hocanın talebeye, taklit ederek öğrenmesi için verdiği ders ve örnekler hakkında kullanıldığı gibi meşk etmek şeklinde öğretmek ve öğrenmek için yapılan dersi ve alıştırmayı, birlikte çalışmayı da içine almakta olup meşk vermek "ders vermek", meşk almak ise "ders almak" mânasına gelmektedir. HAT. Hat eğitim ve öğretiminin, diğer İslâm sanatlarında olduğu gibi geleneksel usul ve kaidelere bağlı kalınarak usta-çırak ilişkisi içinde yürütüldüğü bilinmektedir. Ancak Osmanlı öncesi hat meşk sistemi ve uygulamaları hakkında yeterli bilgi yoktur. İbn Mukle'nin Risâle fi'l-ḫaṭ ve'l-ḳalem adlı eserinde yazı çeşidine göre kalem kalınlıkları, harflerin geometrik yapıları, oranları, kaideleri, isimleri tesbit edilip örnekler verilmiş olmasına rağmen hattatların bu esaslara bağlı kalarak eğitim ve öğretimi sürdürdükleri dışında bir kayıt bulunmamaktadır. Daha sonra İbnü'l-Bevvâb "Kasîde-i Râiyye"sinde harflerin fizikî estetiğini, nisbetlerini, inceliklerini açıklayıp kendi yazı üslûbuyla hattatlara rehber olmuştur. Ardından gelen üstatlar ise Şeyh Hamdullah'a kadar, aklâm-ı sittenin estetik oranlarını belirleyerek yeni bir çığır açan Yâkūt el-Müsta'sımî'yi örnek almışlardır. Bu anlayışa göre harflerin oran ve biçimlerinden bahseden "risâle-i kavâid-i hat ve mîzânü'l-hat" gibi adlar altında Arapça, Türkçe ve Farsça pek çok eser yazılmıştır. Kalkaşendî'nin Ṣubḥu'l-aʿşâ'sının III. cildinde geniş yer bulan bu gibi konular, Zeynüddin İbnü's-Sâiğ'in üstatlara rehber olmuş eseri Tuḥfetü üli'l-elbâb fî ṣınâʿati'l-ḫaṭ ve'l-kitâb'ında da mevcuttur. Ancak bunların nasıl bir meşk usulüyle uygulamaya konulacağına dair açık bilgi yoktur.

Osmanlı döneminde sarayın destek ve himayesiyle büyük ilgi gören hat sanatı, İstanbul'un fethinden günümüze kadar resmî müesseselerde olduğu gibi vakıf kurumlarında da meşk usulüyle yürütülmüştür. Devrin en seçkin

üstatları “hâce-i Enderûn-ı Hümâyun, kâtib-i sarây-ı sultânî” gibi unvanlarla başta Topkapı Sarayı’ndaki Enderun Mektebi, Galata Sarayı, Muzıka-ı Hümâyun gibi kurumlarda kabiliyetli gençlere hat meşkedip bu sanatın gelişmesinde ve ekol sahibi hattatların yetişmesinde büyük rol oynamışlardır. Osmanlı sultan ve şehzadeleri de saray geleneğine uyarak disiplinli bir sanat eğitimi alır, ilgi duydukları şiir, mûsiki hat vb. sanat dallarında iyi bir seviye elde ederlerdi. Nitekim Hâfız Osman gibi ünlü hattatlar şehzade ve sultanlara hat hocalığı yapmış, onlardan himaye ve destek görmüştür.

Sıbyan mektepleri programlarında yetenekli olanları geliştirmek, güzel yazı yazmayı öğretmek maksadıyla çocuklara yazı meşki dersi de yer almıştır. I. Abdülhamid’in inşa ettirdiği mektebin vakfiyesiyle I. Mahmud’un annesi tarafından Galata’da yaptırılmış olan mektebin vakfiyesinde yer alan hükümlerden ilk öğretimde yazı meşkinin önemli görüldüğü, mektep hocasının bu görevi yerine getirecek niteliklere sahip olmaması halinde meşk için ayrı bir hocanın mektebe gelerek çocuklara yazı meşkettiği anlaşılmaktadır. Hüsn-i hat meşki Tanzimat devrinde ibtidâî, rüşdî, idâdî mekteplerinin programlarında da mevcuttu.

1908’den sonra ise medreselerin programlarında sülüs, nesih, rik‘a, nesta‘lik yazılarının zorunlu olarak öğretilmesi yer almış, ayrıca Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm Hayri Efendi tarafından hattat yetiştirmek maksadıyla Medresetü’l-hattâtîn adlı bir mektep açılmıştır. Burada hattın her çeşidi devrin meşhur üstatları tarafından meşkedilmiştir. Bu resmî eğitim kurumlarının dışında hat üstatlarının

kendi evlerinde veya zenginlerin konaklarında talebelerden ücret almadan yazı meşkettikleri bilinmektedir. Divanî, celî divanî ve tuğra gibi türler ise daha çok Dîvân-ı Hümâyun’da meşkedilmiştir. Yazı öğreten hattatların kurumlardan günlük veya aylık ücret aldıkları, II. Bayezid’in meşk hocası ve saray hattatı Şeyh Hamdullah’a 30, Kanûnî Sultan Süleyman devri saray ehl-i hiref teşkilâtı kâtipler bölüğünde görev yapan Ahmed Karahisârî’ye ise 14 akçe yevmiye verildiği yolundaki kayıtlardan öğrenilmektedir (TSMA, nr. D 9706/4).

Bazı külliyelerde “meşkhâne” veya “yazı odası” adıyla hat meşkedilen bir

hücre bulunduğu, Amasya Beyazıt Külliyesi’nde “dârüttaʻlîm” ismiyle hat meşkine mahsus bir odanın mevcudiyetinden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hattat Abdullah Zühdü ve Filibeli Ârif efendilerin Nuruosmaniye Medresesi, Sâmi Efendi’nin Kemankeş Mustafa Paşa Medresesi meşk odasında yıllarca hat meşkettikleri ve pek çok hattat yetiştirdikleri kaydedilmektedir.

Osmanlı hat eğitim ve öğretiminde üstatların örnek yazılar ve tâlimler yanında hurufat ve mürekkebatı gösteren meşk murakkaʻları (örnek meşk albümü) hazırlamaları da bir gelenekti. Eğitim ve öğretim kurumlarının İstanbul dışına da yayılması ve matbaanın yaygınlaşmasından sonra çok sayıda öğrenciye tek tek meşk yazmanın güçlüğü sebebiyle matbu meşk mecmuaları ortaya çıkmış, böylece tarihî ve tecrübî hat estetiği bir taraftan korunurken diğer taraftan yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır. Galatasaray Mektebi Sultânîsi hat hocası Mehmed İzzet ve Dârüşşafaka hat hocası Hâfız Tahsin efendilerin hazırladığı, sülüs, nesih, nestaʻlik, divanî, celî divanî, rikʻa yazılarını içine alan Hutût-ı Osmâniyye ile (İstanbul 1296, 1306, 1309) Meşk Mecmuası (İstanbul 1306) bunlardandır. Ayrıca İsmâil Zühdü’nün Sülüs, Nesih Meşk Mecmuası (İstanbul 1294), Mehmed İzzet Efendi’nin Rehberi Sıbyân’ı (İstanbul 1297) en çok tutulan meşk mecmualarıdır. XX. yüzyılda hat sanatına duyulan ilgi sebebiyle Kahire, Bağdat ve Cezayir gibi merkezlerde de Osmanlı hat üslûbunu sürdüren üstatların hazırladığı meşk mecmuaları yayımlanmıştır. Son yıllarda Muhittin Serin’in neşre hazırladığı Şevki Efendi’nin Sülüs ve Nesih Meşk Murakkaı (İstanbul 1996), Kazasker Mustafa İzzet Efendi’nin Sülüs Nesih Meşk Murakkaı (İstanbul 1996), Hulûsî Efendi’nin Taʻlik Meşk Murakkaı (İstanbul 1999), Halim Efendi’nin Nesih, Dîvânî, Celî Dîvânî, Rik’a Meşk Murakkaı (İstanbul 2000) ve İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) tarafından yayımlanan Mehmet Şevki Efendi’nin Sülüs-Nesih Hat Meşkleri (İstanbul 1999) gibi meşk al-bümleri, Osmanlı hat üstatlarının en güzel yazılarından seçilmiş olduğu için Türkiye’de ve dünyada çok ilgi görmüştür. XV. yüzyıldan günümüze kadar İstanbul hat sanatında İslâm âleminin meşk merkezi olma özelliğini korumuş, Kahire, Bağdat ve Şam gibi merkezlerde de Osmanlı üslûbu örnek alınarak meşk uygulamaları yapılmıştır.

Hat öğretiminde kendi kendine yetişme usulü, hataya açık ve verimsiz olduğu gibi uzun bir zamana yayılacağından benimsenmeyen bir yoldur.

Ayrıca sanat yeteneğinin kısa zamanda disiplin altına alınması ve gelişmesi, geleneksel usulde yetişmiş bir hat üstadının meşk usulü eğitimiyle yakından ilgili olduğunu Hz. Ali'ye izâfe edilen şu söz ortaya koymaktadır: "Güzel yazı bizzat hocanın öğretişinde (meşk) gizlidir; olgunlaşması çok yazmakla, devamı da İslâm dinini yaşamakla olur."

XV. yüzyıldan günümüze kadar yapılan uygulamalara göre yetenekli bir talebe müfredat ve mürekkebat meşklerini ikmal ettikten sonra yazı öğrenimini tamamlar. Öğrenciye seçilecek yazı çeşidine göre eliften yâ harfine kadar teker teker harflerin hendesesi, oranları ve şekilleri bizzat hoca eliyle yazılarak öğretildikten sonra bâ ile elif, bâ ile bâ, bâ ile cîm ... bâ ile yâ, ardından cîm ile elif, cîm ile bâ, cîm ile cîm ... cîm ile yâ tarzında bir yol takip edilerek şekil bakımından birbirine benzeyen harflerden birer örnek yazmak suretiyle bunların teker teker diğer harflerle bitişmeleri ve oranları gösterilir. Yazı öğreniminde bu safhaya "müfredat meşki" denir. Yalnız sülüs-nesih yazıya, "Rabbi yessir ve lâ tüassir rabbi temmim bi'l-hayr" duasının yazılmasıyla başlanır. Henüz harf bünyelerini meşketmemiş bir

öğrencinin satır nizamında bir cümle yazması çok güç olduğundan bu suretle daha ilk derste talebenin yeteneği, sabrı ve hevesi denenir, birçok defa yazdığı halde hocanın istediği seviyeyi elde edemeyen talebelerin kabiliyetleri ölçülerek yetersizlerin kendiliğinden elenmeleri sağlanırdı. Hocaların meşk örneğini talebenin önünde yazması ve satır altına "sa'y" (çalış) işaretini koyması esas olmakla beraber talebe bu safhada başka üstatlar tarafından hazırlanmış meşk mecmualarından da istifade edebilirdi.

Öğrenci bir hafta sonraki derse kadar üstadının meşkini taklit ederek alıştırmalar yapar ve hocaya göstermek üzere bir meşk hazırlar. Hoca gördüğü kusurları, beğenmediği harfleri, harf nisbetlerini, kaidelerini, kalemin akışını tarif ederek talebe meşkinin altına yeniden yazar. Buna "harf çıkartma" denir. Harf şekillerini daha iyi açıklamak için kâse, tekne, küp, göz, baş, ağız, zülfe gibi teşbihlerle izahat verilmesi, talebenin şekilleri zihnine daha çabuk yerleştirmesine ve taklit etmesine yardımcı olur. Talebe hocanın bu tashihlerini dikkate alarak aynı meşki tekrar çalışır ve ertesi derse getirir. Eğer hoca yine harflerde bir bozukluk görürse tekrar meşk altına çıkartma yapar veya talebenin meşkinde beğendiği satırın altını ve

üstünü kalemiyle çizer ki buna da “kaftan giydirme” adı verilir. Ayrıca kendi yazısının altına koyduğu sa‘y işaretini talebe yazısının altına da yazıp takdirlerini belirtir. Böylece her ders öğrenildiğine kanaat getirildikten sonra diğer örneğe geçilir. Harfler ve iki harfin birbirine bitişmiş şekilleri meşkedilince hoca sülüs-nesihte, “Temmeti’l-hurûf bi-avnillâhi’l-meliki’r-raûf” (Allah’ın yardımıyla harfler tamamlandı) ibaresini, nesta‘likte ise Farsça “Çün halâsî zimüfredât âmed / Vakt-i meşk-ı mürekkebât âmed” (Müfredat tamamlanınca mürekkebat meşkinin vakti geldi) beytini ilk meşk olarak yazar. Mürekkebat meşki yazı öğreniminde zevkli fakat en güç safhadır. Çünkü her harfin ve kelimenin cümle içinde ve satır nizamında aldığı ayrı bir şekil, satıra mahsus bir bünyesi vardır. Talebe yazının kompozisyon kurallarını ve tertibini bu safhada yapacağı çalışmalarla meşkederek öğrenir.

Mürekkebat meşkinde ekseriya sülüs-nesihte Ḳaṣîdetü’l-Bürʾe, Elif Kasidesi, Ḳaṣîdetü’l-Bürde, nesta‘likte Molla Câmî’nin Besmele Kasidesi veya Hâkānî Mehmed Bey’in Hilye’sinden seçme beyitler yazılması âdet olmuştur. Mürekkebat meşklerini tekrar ederek sanat melekesini geliştiren talebeye hoca örneksiz metinler verip yeni terkipler yaptırır. Düzenli biçimde çalışan bir talebe üç dört yılda meşklerini tamamlayarak icâzet almaya hak kazanır. Bir üstattan yazının usul ve kaidelerini meşkedip icâzet almak “me’zun olmak”, yani hat sanatını icra ve imza atma yetkisine hak kazanmaktır. Bunu belirtmek üzere hattatların verdiği izin belgesine “icazetnâme” denir. İcâzet alacak seviyeye erişen talebe hocası tarafından seçilen eski üstatlardan birinin kıtasını taklit ederek yeniden yazar. Bu onun kazandığı hüneri gösterir. İcâzetnâmenin bazan bir murakka‘, hilye veya hattat şeceresini gösteren bir mecmua şeklinde hazırlanmış olanları da vardır. Hattat imzaları genellikle “ketebe” kelimesiyle başladığından imza atmaya “ketebe koyma” da denir. Ketebe kelimesi yerine yazının mahiyetine göre “nemakahû, harrerehû, rakamehû, sevvedehû, nesehahû, satarehû, kalledehû” tabirleri yanında “meşşekahû” ibaresi de kullanılmıştır. Tezhip sanatında ise meşk uygulaması daha farklı bir seyir takip eder (bk. TEZHİP).

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. D 9706/4; İstanbul Müftülüğü Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, nr. 1780; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 625; Amasya Târihi, I, 128; İlmiyye Salnâmesi, s. 687; Mehmed İzzet v.dğr., Dârüşşafaka, Türkiye'de İlk Halk Mektebi, İstanbul 1927, s. 88; Türkiye Maarif Tarihi, I, 192-194; Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi, İstanbul 1983, s. 202, 234; Muhittin Serin, Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri, İstanbul 1992, s. 30; a.mlf., Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 15, 296, 298-299; M. Uğur Derman, "Hattat", DİA, XVI, 494-496.

Muhittin Serin

MÛSİKİ.

Türk mûsikisinde meşk, hoca ve talebesinin birlikte çalışmaları suretiyle sözlü eserler ve saz eserleri repertuvarının yüzyıllar boyu nesilden nesile intikalini sağlamış bir eğitim ve öğretim yöntemidir. XIX. asrın ilk çeyreğine kadar Türk mûsikisi öğretimi tamamen bu sisteme dayalı olarak devam etmiş, daha sonraları Batı etkisiyle kurulan konservatuvar vb. mûsiki kurumlarında da meşk kısmen uygulanmış olup günümüzde de belirli ölçülerde sürmektedir.

Meşk metodunun en büyük faydası talebenin bir eseri, bir çalgıyı, herhangi bir mûsiki tekniğini ve icrasını hocasının tarz ve üslûbuyla öğrenerek "tavır" denen o ekolü devam ettirmesi olmuştur. "Eser geçme" tabirinin de kullanıldığı meşkte mûsiki eserleri hoca tarafından seslendirilir, talebeye usulüyle birlikte bölüm bölüm veya bütünüyle defalarca tekrar edilerek ezberletilirdi. Burada eserin herhangi bir notadan öğrenilmesi söz konusu olmadığından hâfızanın çok önemli rolü bulunuyordu. Ayrıca eserlerin usul vurularak öğretilmesi usulün öğrenilmesi yanında meşki kolaylaştıran ve sağlamlaştıran bir tekniktir.

Bir sözlü mûsiki eserinin meşki şu şekilde yürütülürdü: Önce geçilecek eserin güftesi talebeye yazdırılır, üzerinde gerektiği kadar durularak doğru telaffuzu ve mânasının anlaşılması sağlanırdı. Parçanın usulü eser icra edilmeden önce birkaç defa vurulurken talebe de buna katılır, böylece

parçanın ritmi yerleşmiş olurdu. Ardından usul eşliğinde eser hoca tarafından okunup talebeye tekrar ettirilerek kısım kısım meşkedilir, belirli bir başarı sağlanınca bir bütün halinde talebenin hâfızasına yerleştirilinceye kadar defalarca okutturulurdu. Parçanın bu ilk meşkinden sonra öğrenciye eseri gelecek derse kadar tekrar etmemesi tembih edilirdi. Bu uygulama talebenin kendi başına esere ilâve yapmasını ve besteyi bozmasını önlemek için gerekli ve önemlidir. Bir hafta sonraki derste eser üzerinde talebenin yanlışları veya bazı tereddütleri varsa bunlar giderilinceye kadar eser tekrar ettirilerek meşk tamamlanırdı.

Mûsikişinaslar meşke kabul edecekleri talebelerde mûsiki kabiliyeti yanında ses güzelliği, iyi bir mûsiki kulağıyla ritim duygusu ararlardı. Mehmed Esad Efendi Atrabü'l-âsâr adlı eserinde XVII. yüzyılın bestekâr, hânende ve mûsiki hocası Na'ne Ahmed Çelebi'den söz ederken onun talebe seçimine çok önem verdiğini ve mûsikinin inceliklerine vâkıf olmayanları meşklerine kabul etmediğini anlatır. İbnülemin Mahmud Kemal de Hoş Sadâ'da Hacı Ârif Bey'in herhangi bir eseri öğrencisine en fazla on beş defa tekrar ettiğini, sonuç alamadığında ise artık kendisiyle meşgul olamayacağını söylediğini ifade eder.

Meşk süresi talebenin yeteneğiyle ilgiliyse de bu uygulama sabır gerektiren zahmetli bir iş olduğundan genellikle uzun sürerdi. Meşke başlamada belli bir yaş söz konusu değildir. Çok küçük yaşta başlatılan meşkler yanında ileri yaşlarda da bu usul kullanılmıştır. Sadece hoca ve talebenin karşılıklı çalışmaları dışında

birçok talebenin katılımıyla sürdürülen toplu meşkler de vardı.

Meşk aldığı üstadın veya onun hocasının meşhur üstatlardan olmasının meşk alan kimsenin mûsikişinaslar arasındaki itibarında etkin rolü vardır. Nitekim Mehmed Suphi Ezgi'nin tambur hocası Kozyatağı'ndaki Rifâî Tekkesi şeyhi Halim Efendi, onun hocası da Kuyumcu Oskiyam olup Oskiyam'ın hocasının III. Selim'e tambur öğreten Tanbûrî İzak olduğu göz önüne alınırsa Suphi Ezgi'nin İzak'a kadar uzanan klasik tambur tavrının bir temsilcisi sıfatıyla önemi daha iyi anlaşılır.

Kaynaklarda meşk sisteminin başlangıcıyla ilgili kesin bilgilere rastlamak

mümkün değildir. Osmanlı toplumunda mûsiki öğretiminin başta saray olmak üzere ev, konak, cami, tekke ve kahvehane gibi mekânlarda yapıldığı bilinmektedir. Sarayda mûsiki eğitimi ve öğretimi için XVI. yüzyılda özel odalar tahsis edilmişti. IV. Murad döneminde 1046 (1636) yılında bu faaliyet Seferli Koğuşu'na nakledilmiştir. Mûsiki eğitiminin saray içinde görevli mûsikişinaslar tarafından verilmesi esas olmakla beraber saray dışından mûsiki hocası getirilerek de meşk yapılmıştır. Ayrıca Harem-i Hümâyun'daki câriyelerin saray içinde veya dışında özel hocalardan meşk aldıkları bilinmektedir. 1635'te sarayda mûsiki öğrenmeye başlayan Evliya Çelebi, burada mûsiki öğretiminin yapıldığı ve fasılların geçildiği bir meşkhâneden bahseder (Seyahatnâme, I, 245). Ayrıca Ali Ufkî Bey, saray meşkhânesini ve orada geçen hayatı anlatırken bütün gün açık bulundurulan meşkhânede üstatlarla talebelerin öğleden sonra bazan sazlarla, bazan da çalgısız mûsiki meşkettiklerini söyler (alıntı için bk. Behar, Ali Ufkî ve Mezmurlar, s. 44-46). Antoine Galland, 1672 yılına ait hâtıralarında İstanbul'da Eminönü'ndeki Yenicami'de hoca ile talebe arasında cereyan eden bir ilâhi meşkinden söz ederken Türkler'in mûsiki öğretimini nazariyat ve nota ile değil hâfıza ile ve üstadın ağzından yaptıklarını anlatmıştır (İstanbul'a Ait Günlük Anılar, I, 79).

Tekkelerde ve özellikle Mevlevî dergâhlarında öncelikle dinî mûsiki ve onun yanında her türlü mûsiki meşki yapılır, hatta saz icrası öğretilirdi. Yüzyıllar boyu âdeta birer konservatuvar görevi yapmış olan mevlevîhâneler, özellikle XVII. yüzyılın başından itibaren bu fonksiyonlarını daha sistemli şekilde devam ettirmişlerdir. Buralarda mûsiki yanında semâ meşki de yapılarak semâzen yetiştirilmiştir. Mûsiki meşkinin yapıldığı mekânlar arasında bazı kahvehanelerin de bulunduğu bilinmektedir. İbnülemin Mahmud Kemal Hoş Sadâ'da Hâfız Kemal, Hâfız Sâmi, Ahmet Avni Konuk ve Lemi Atlı gibi mûsikişinasların hocası, XIX. yüzyılın zâkir ve bestekârlarından hânende Hacı Kirâmi Efendi'nin Taşkasap semtindeki bir kahvehanede düzenli biçimde talebelerine mûsiki meşkettiğinden bahseder.

XIX. yüzyılın sonlarına kadar mûsiki meşklerinden genellikle bir ücret alınmadığı kaynaklardaki bilgilerden anlaşılmaktadır. Ancak sarayda yapılan meşkler için hocalara belirli bir ücret verildiği, konaklarda sürdürülen benzer faaliyetlerin karşılığı olarak da sanatkârlara ödeme

yapıldığı bilinmektedir. Son dönemlerde geçim sıkıntısı çeken bazı mûsikişinasların da para karşılığı ders verdikleri kaydedilmektedir.

Birçok faydası yanında nota yazısının umumiyetle kullanılmadığı, repertuvarın ağızdan ağıza nakledildiği meşk ortamında eserlerin aktarıla aktarıla az ya da çok bazı değişikliklere uğrayabileceği ve bunun neticesinde aynı eserin birkaç versiyonunun ortaya çıkabileceğinin göz ardı edilmemesi gerekir. Buna rağmen Osmanlı döneminin sonunda ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kurulan özel mûsiki cemiyetlerinde (mektep) ve ardından geniş anlamda bir konservatuvar niteliğini alan Dârülelhan'da da meşk sistemi devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliyâ Çelebi, Seyahatnâme, I, 245; Ebûishakzâde Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 4b; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (nşr. Ch. H. A. Schefer, trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I, 79-80; Mûsiki Encümeni ve Dârülelhan Tâlimâtı Sûretidir, İstanbul 1333, tür.yer.; İbnülemin, Hoş Sadâ, tür.yer.; Cem Behar, Ali Ufkî ve Mezmurlar, İstanbul 1990, s. 44-46; a.mlf., Zaman, Mekân, Müzik, İstanbul 1993, s. 11-82; Mehmet Güntekin, "Osmanlı'da Musikî ve Hikmete Dâir Fenn'in Son Osmanlılar'ı", Osmanlı, Ankara 1999, X, 654-656; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlılar Zamanında Saraylarda Musiki Hayatı", TTK Belleten, sy. 161 (1977), s. 86-88; Pakalın, II, 493; Öztuna, BTMA, II, 47.

Nuri Özcan

MEŞREB

(المشرب)

Sûfînin tasavvufu anlayış ve hayatına yansıtış tarzı anlamında bir tasavvuf terimi

(bk. TASAVVUF).

MEŞREBÜ’l-ERVÂH

(مشرب الأرواح)

Rûzbihân-ı Baklî’nin (ö. 606/1209) tasavvuf terimlerine dair eseri.

Müellifin 579 (1183) yılında tamamladığı, tek nüshası bilinen (Diyarbakır İl Halk Ktp., nr. 1529/B) eserin adı, nüshanın üzerindeki kayıttan hareketle kaynaklarda Meşrebü’l-ervâḥ şeklinde kaydedilmekteyse de bu ad eserin metninde geçmemektedir. Müellif mukaddimede âriflerin makamları hakkında müridlere bilgi vermek istediğini belirtir, eserin sonunda ise evliya makamlarının tamamlandığını söyler. Kitapta ruhların asıl kaynağına (meşreb) kavuşabilmesi için aşmaları gereken hal ve makamlardan bahsetmesine bakılarak müellifin eser tamamlandıktan sonra Meşrebü’l-ervâḥ adını verdiği veya bu adın bir başkası tarafından sonradan konulduğu söylenebilir.

Yirmi bölümden meydana gelen Meşrebü’l-ervâḥ’ın her bölümü elli makama (I, II, VIII ve XX. bölümler elli bir) ayrılmıştır. Genellikle 1001 makamı ele aldığı kabul edildiğinden Farsça konuşulan çevrelerde Hezâr u Yek Maḳām adıyla tanınan eserin her bölümü bir sûfî zümresinin ismine izâfe edilmiştir. Meselâ ilk bölüm “Makāmâtü’l-meczûbîn” adını taşımakta olup bu bölümde mezcupların elli bir makamı tanıtılmıştır. Diğer bölümlerde makamları tanıtılan sûfî zümreleri şunlardır: Sâlikîn, sâbıkīn, sıddîkīn, muhibbîn, müştâkīn, âşıkīn, ârifîn, şâhidîn, mukarrebîn, muvahhidîn, vâsılîn, nükabâ, asfiyâ, evliyâ, ehlü’l-esrâr mine’n-nücebâ, mustafîn, hulefâ, büdelâ, aktâb. Eserde ele alınan terimlerin hemen hepsi bir veya birkaç âyetle irtibatlandırılmış, 300’den fazla yerde hadis kullanılmıştır. Baklî kendinden önceki sûfîlerin konuyla ilgili tesbitlerinden faydalanmış ve gerektiğinde Arap şiirini kullanmış, her terimi “Ârif dedi ki ...” cümlesiyle tarif etmiş ve tamamlamıştır. Bu ârifin kim olduğu kesin değilse de kendisi olması kuvvetle muhtemeldir.

Rûzbihân-ı Baklî’nin görüş ve tesbitlerine başvurduğu Ebû Türâb en-Nahşebî, Ebü’l-Hüseyin en-Nûrî, Hallâc-ı Mansûr, Bâyezîd-i Bistâmî,

Muhâsibî, Serî es-Sakatî, Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî gibi meşhur sûfîler yanında Abdürrahîm İsfahânî, Hişâm b. Âbdân-i Şîrâzî, Ebü'l-Hüseyin Zencî gibi pek tanınmayan sûfîler de vardır. Serrâc'ın el-Lümaʿ adlı

eserini sık sık kullanan Baklî, Kuşeyrî'nin risâlesini bir yerde zikretmiş, genellikle "Şeyhler dediler ki ..."; "Âriflerden biri buyurdu ki ..." gibi ifadelere yer vermiştir. "Aslü'l-aşk" tabirini açıklarken de (s. 135) Herakleitos'un bir sözünü iktibas etmiştir.

Baklî'nin, kendinden önce kırk makamı ele alan Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın Çihil Maḳām'ı ile 100 makamı inceleyen Hâce Abdullah Herevî'nin Menâzilü's-sâʾirîn adlı eserine atıfta bulunmaması dikkati çekmektedir. Ondan çok sonra bin makam esasına dayanan Câmiʿu'l-ʿuṣûl adlı eserini kaleme alan Gümüşhânevî de Meşrebü'l-ervâḥ'ı hiç zikretmemiştir.

Fenâ, bekā, intizar, tevâcüd, hakikat, ruh, mahabbet, müşâhede gibi birçok terim eserin değişik bölümlerinde farklı tariflerle tekrar ele alınmıştır. İlk bakışta bir karışıklık gibi görünüyorsa da bu durum terimlerin değişik makamlarda farklı anlamlar kazandığını göstermektedir. Baklî'nin hicap terimini üç ayrı yerde ele alırken melâmet konusuna yer vermemesi dikkat çekicidir.

Meşrebü'l-ervâḥ'ta terimler genellikle beş on satırlık birer hacim içinde açıklanmış, aşk, ilmü'l-esmâ, usul, hal, semâ, vecd, vakt, rahmet, veraʻ gibi terimlere biraz daha geniş yer verilmiştir. Terimlerin büyük çoğunluğu tek kelime olduğu halde bir kısmı birden çok kelimeden meydana gelmiştir. Eserde vatar, vesm, leyse, silâh, refâif, ezîz gibi çok az kullanılan makamlara da yer verilmiş; ticaret, iktisat, istihsan, istinbat, kıyas, miras, kıtal, helâl, haram, ribh, kısas, illet, mâlûl, istislâm ve nesih gibi ilk bakışta fıkıh ilmine ait gibi görünen terimler tasavvufî makam olarak açıklanmıştır. Kitapta terimler yorumlanırken genel bilgiler verilmiş, belli sûfî veya tasavvufî zümrelerin görüşleri tercih edilmemiştir. Şeytanın mârifeti tabirini açıklarken Muâviye'yi şeytanla özdeşleştirmesi müellifin şahsiyetini belirlemeye yarayan bir ipucu olarak değerlendirilebilir.

Tasavvufî düşüncenin bütün felsefî ve psikolojik meselelerine temas

edilmesi kitabın anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Muhtemelen bu sebeple eser sûfîler arasında yaygınlık kazanmamıştır. Ancak esere bir bütün olarak bakıldığında birbirine yakın olan terimlerin Meşrebü'l-ervâḥ'ın anlaşılmasını kısmen kolaylaştırdığı söylenebilir. Kitabında bir dervişin yaşayabileceği bütün tasavvufî halleri tesbit etmeye ve bunların birbiriyle olan ilgisini ortaya koymaya çalışan Baklî ayrıca Meşrebü'l-ervâḥ'ta kısaca tanıttığı bu terimlerin bir kısmı için müstakil eserler de kaleme almıştır. Şathiye konusu için Şerḥ-i Şaṭḥiyyât (Tahran 1966) ve aşka dair ʿAbherü'l-ʿâşıḳīn (Tahran-Paris 1958) bunların başında sayılmalıdır. Irâk-ı Acem bölgesinde kullanılan Arapça ile kaleme alınan eserin 812 (1409) yılında Ahmed b. İshak el-Hüseynî tarafından istinsah edilen tek nüshası Nazif Hoca tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1974).

BİBLİYOGRAFYA

Baklî, Meşrebü'l-ervâḥ (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. III-VII; Nazif Hoca, Rūzbihān al-Baḳlī ve Kitāb Kaşf al-Asrār'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri, İstanbul 1971, s. 52-56; Mustafa Kara, "Tasavvuf Kitâbiyatında Makamların Sayılarla Tasnifi ve Usûl-i Aşere Geleneği", Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 11-12 (173-174), İstanbul 1980, s. 14; Nihat Azamat, "Câmiu'l-usûl", DİA, VII, 134-135.

Nazif Hoca

MEŞREPZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ

(bk. ÂRİF EFENDİ, Meşrepzâde).

el-MEŞRİḲ

(المشرق)

Cizvitler'in kurduğu Beyrut Saint Joseph Üniversitesi'ndeki Katolik rahipler tarafından yayımlanan ilmî dergi.

1897 yılında Arap dili ve edebiyatı âlimi Luvîs Şeyho tarafından kurulmuştur. İlk sayısı 1898'de çıkan derginin amacı başta Lübnan olmak üzere Doğu toplumlarının dinî, tarihî ve kültürel yapısını incelemek, edebiyat, felsefe ve hıristiyan düşüncesi tarihinin yanı sıra jeoloji, astronomi, matematik ve tıp tarihiyle ilgili araştırmalar yapmak ve bu alanlarla ilgili yazma eserleri neşretmek şeklinde belirlenmiştir.

Derginin editörlüğünü 1927'de ölümüne kadar Luvîs Şeyho yapmış, bu görevi daha sonra Henri Lammens, Rene Mouterde ve Ignatius Abduh Halîfe yürütmüştür. Başlangıçta ayda iki sayı olarak yayımlanan derginin yayım periyodunda çeşitli dönemlerde değişiklikler yapılmıştır. 1908 yılından itibaren aylık, 1934'ten sonra üç ayda bir, 1951'den sonra yılda altı sayı çıkan dergi 1991'den itibaren yılda iki sayı olarak yayımına devam etmektedir. el-Meşriḳ 1915-1919, 1942-1944 ve 1971-1991 yılları arasında yayımına ara vermiştir. Derginin tekrar yayıma başladığı 1991 yılı aynı zamanda Cizvit tarikatının kuruluşunun 450., bu tarikatın kurucusu Ignatius Loyola'nın doğumunun da 500. yıl dönümüne rastladığı için yeni dönemin ilk sayısında Cizvitler'le ilgili özel bir dosya neşredilmiştir. Derginin 1898-1950, 1951-1970 ve 1991-2000 yıllarına ait indeksleri yayımlanmıştır.

el-Meşriḳ'te ilk dönemde, özellikle materyalizm ve ateizm gibi düşünce akımlarının kilise aleyhindeki iddialarına cevap veren ve kilisenin görüşlerini savunan makalelerin neşredildiği görülmektedir. 1927-1950 yılları arasında edebiyat, modern dönem Arap şiiri, tarih ve İslâmiyat'la ilgili yazılar artmış, 1951'de Ignatius Abduh Halîfe'nin derginin yönetimine gelmesinden sonra daha farklı alanlardaki makaleler de yayımlanmaya başlanmıştır. Yine bu dönemde bazı şarkiyatçılar tarafından telif edilen Fransızca makaleler neşredilmiştir. Özellikle 1991 yılından sonra insan

hakları, din, eğitim ve ilâhiyat gibi konularda özel dosyalar hazırlanmıştır.

Dergide Arap edebiyatı, ilâhiyat, tarih, hıristiyanlık tarihi ve felsefenin yanı sıra arkeoloji, sanat tarihi, fizik, botanik, coğrafya, matematik, iktisat ve tıpla ilgili makaleler de basılmıştır. Ayrıca başta Arap edebiyatı olmak üzere felsefe,

tarih ve Hıristiyanlık'la ilgili çeşitli yazma eserler yayımlanmıştır. 1950'li yıllardan itibaren İslâmî ilimlere dair yazma eserlerin de neşredildiği görülmektedir. el-Meşriḳ, bazı makalelerin ve yazma eser neşirlerinin kitap hacmine yaklaşması sebebiyle klasik dergi standardının dışına çıktığı için eleştirilmiştir. Arap edebiyatıyla ilgili olarak dergide yayımlanan 260'tan fazla yazma eserin bir kısmı daha sonra müstakil kitap halinde basılmıştır. Luvîs Şeyho, Arap edebiyatı alanında özellikle hıristiyan Arap yazarları tarafından telif edilen eserlerin neşrine önem vermiştir.

el-Meşriḳ'te yayımlanan ve daha sonra müstakil olarak da basılan eserler arasında Asmaî'nin Kitâbü'n-Nebât, Kitâbü'n-Naḫl ve'l-kerm, Kitâbü'd-Dârât; Ebû Zeyd el-Ensârî'nin Kitâbü'l-Maṭar, Kitâbü'l-Libeʾ ve'l-leben; Buhtürî'nin el-Ḫamâse; İbn Abbâd er-Rundî'nin er-Resâʾilü's-ṣuġrâ; Hakîm et-Tirmizî'nin Ḫatmü'l-evliyâʾ isimli kitapları ile İzzeddin b. Şeddâd'ın el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre'sinin Avâsım'la ilgili kısmı zikredilebilir. Kitap hacmindeki araştırmalar arasında ise Michel Hayek'in "er-Rāhibe Hindiyye" (LIX [1966], s. 525-734) ve Ignatius Abduh Halîfe'nin "Kitābü'l-ʿİlmi'ṭ-ṭabīʿī li-Yūsuf b. Şemʿūn el-Ḥaṣrūnī el-Mārūnī" (LXII [1968], s. 493-894) adlı makaleleri dikkat çekmektedir.

Dergide Luvîs Şeyho, Henri Lammens, Butrus de Vregille, Antûn Sâlihânî, Luvîs Ma'lûf gibi Cizvit rahiplerinin yanı sıra aralarında Joseph Schacht, Ignatij Julianovic Kratchkowskij, Fritz Krenkow, Regis Blachere, Charles Pellat, Martiniano Roncaglia, Henry Negre, Georg Graf'ın bulunduğu bazı şarkiyatçıların ve Habîb Zeyyât, Fuâd Efrâm el-Bustânî, Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Emîr Şekîb Arslan, Yûsuf İlyân Serkîs, Şiblî el-Mellât gibi ilim adamlarının araştırmaları ve makaleleri yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kümeyl Huşeyme, “el-Yesûʿiyyûn ve Mecelletü’l-Meşrıḳ târîḫ ve aʿlâm (1898-1970)”, el-Meşriḳ, LXV/1-2, Beyrut 1991, s. 9-34; a.mlf., “Mecelletü’l-Meşriḳ beyne’l-ems ve’l-yevm (1898-1998) istimrâriyye ve teṭavvürât”, a.e., LXXII/1 (1998), s. 9-47; C. Fâyiz Sellûm, “Mecelletü’l-Meşriḳ ve baʿżu’l-ḳażâya’l-aḫlâḳıyye ve’n-naẓariyye eyyâme’l-eb Luvîs Şeyḫû (1898-1927)”, a.e., LXVI/1 (1992), s. 93-102; Ehyef Sinnû, “Mecelletü’l-Meşriḳ ve’l-âdâbü’l-ʿArabiyye münẕü câhiliyyetihâ ḥatte’l-ḥarbi’l-ʿâlemiyyeti’l-ûlâ”, a.e., LXXII/1 (1998), s. 307-342; P. C. Sadgrove, “al-Mashriq (1898-...)”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 513.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MEŞRİKĪLER

(المشارقة)

Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e göç ederek yerleşen Araplar'la onlardan etkilenip Araplaşmış olanlara verilen ad.

İslâm dünyasının batı kısmını (Mağrib) teşkil eden Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaşayan müslümanlara Megāribe, doğu kısmında (Meşrik) yaşayanlara da Meşârika (Meşrikīler) denilmektedir. Ancak İslâm coğrafyacıları Mağrib'in sınırlarının tesbiti konusunda görüş birliğine varamamıştır. Bu konudaki üç farklı rivayet değerlendirildiğinde İslâm coğrafyacılarının Mısır'ın batısında kalan bölgelere Mağrib adını verdiği anlaşılmaktadır. Kuzey Afrika tarihçileri, bu iki bölgeyi ayıran sınır olarak genellikle Libya'nın Trablusgarp şehrini kabul etmişlerdir. İki bölgenin halkları arasında ortaya çıkan farklılıklar sebebiyle meşriḳ ve mağrib kelimeleri erken dönemden itibaren coğrafî mânadan ziyade sosyokültürel bir anlam kazanmıştır. Bu farklar, Endülüs'te daha belirgin olmak üzere Batı İslâm dünyasında bölgenin Araplar tarafından fethini takip eden ilk yarım asrın sonlarında kendini göstermeye başlamıştır (EI2 [Fr.], VI, 702).

Batı İslâm dünyasında Meşrikīler ismiyle Doğu İslâm dünyasından dinî, siyasî, askerî ve ticarî sebeplerle Kuzey Afrika'ya ve Endülüs'e gelip yerleşen kişiler kastedilmekte, onların çocukları ve torunları ise Mağribli kabul edilmektedir Zîrî Emîri Muiz b. Bâdîs'in izniyle İfrîkıye'ye göç eden ve sayıları 50.000 ile 100.000 arasında değişen Benî Hilâl kabilesi bölge halkı tarafından Meşrikīler içinde sayılmamıştır.

Bu özel anlamıyla Meşrikīler'in ilk temsilcileri fetih ordularının kumandan ve askerleridir. Kuzey Afrika tarihçileri fetih orduları içinde yüzlerce sahâbînin Kuzey Afrika'ya geldiğini söylemekte ancak çok azının ismini zikretmektedir. Ebû Bekir el-Mâlikî, Kuzey Afrika fâtihi Ukbe b. Nâfi'in ordusunda yer alan yirmi dokuz sahâbîyi tanıtırken Ahmed b. Hâlid es-Selâvî bu sayıyı kırk beşe çıkarmıştır (el-İstiḳṣâ, I, 141-146). Fakat sahâbîlerin çoğu daha sonra geldikleri şehirlere dönmüş, bazıları ise

Kayrevan başta olmak üzere Kuzey Afrika'daki merkezlere yerleşmiştir. Kayrevan'da kalanlardan biri şehrin batı kısmında kendi adını taşıyan mezarlıkta medfun Ebû Zem'a el-Belevî'dir. Mûsâ b. Nusayr'ın ordusunda Endülüs'e giren Müneyzir el-İfrîkī burada yerleştiği tesbit edilen tek sahâbîdir (Makkarî, III, 5).

Müslüman Araplar, fetih sürecinden itibaren IX. yüzyılın başlarına kadar Mağrib'de yeni şehirler kurmuşlar veya eski kentlere yerleşmişlerdi. Genelde aileleriyle birlikte gelen askerler, resmî görevliler, din âlimleri ve tâcirler Mağrib halkının İslâmlaşmasında büyük rol oynayarak bölgeyi Meşrik'a benzettiler. Mûsâ b. Nusayr, Kuzey Afrika'nın yerlileri olan Berberîler'in İslâm'a girmesini kolaylaştırmak ve onların İslâm'ı öğrenmesini sağlamak için büyük gayret sarfetti. Bu maksatla bazı kişileri özel tebliğci olarak görevlendirdi. Berberîler'in önemli bir kısmı Sâlih b. Mansûr el-Himyerî gibi çok etkili tebliğciler vasıtasıyla İslâm'a girdi. İbn İzârî, Mûsâ b. Nusayr'ın yerli halka Kur'an'ı ve İslâmî kuralları öğretecek on yedi Arap muallim vazifelendirdiğini söyler (el-Beyânü'l-muġrib, I, 42). Bunların en azından bir kısmı Endülüs fâtihi Târık b. Ziyâd'ın ordusunda Endülüs'e girmiş olmalıdır. Mûsâ'nın Tanca valiliğine tayin ettiği Târık b. Ziyâd'ın da Berberî askerlere İslâmiyet'i öğretecek Arap muallimler görevlendirdiği belirtilmektedir (Makkarî, I, 239).

Kuzey Afrika ve Endülüs tarihçileri Kuzey Afrika'ya gelen tâbiîn neslinden bazı şahıslar hakkında bilgi vermişlerdir. Bunların başında Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz'in tebliğ maksadıyla gönderdiği on fakih gelmektedir. Ebü'l-Arab ve Mâlikî, çoğu Kayrevan'a yerleşen bu on fakih ile tâbiînden on altı kişi hakkında bilgi vermişlerdir. Daha sonra tebliğ ve irşad amacıyla çok sayıda âlim gelmiş, bunların bir kısmı bölgeye yerleşmiştir. Medine'nin yedi fakihinden Süleyman b. Yesâr ve meşhur müfessirlerden Yahyâ b. Sellâm gibi geçici olarak buraya gelen âlimler de vardır. Kuzey Afrika ve Endülüs tarihçilerinin eserlerinde Meşrik'tan Endülüs'e gelen tâbiîn hakkında da bilgi bulunmaktadır. İbn Beşküvâl, et-Tenbîh ve't-taʿyîn li-men deḫale'l-Endelüs mine't-tâbiʿîn adıyla bir eseri kaleme almışsa da günümüze ulaşmamıştır. Makkarî, onun bu eserinde yirmi sekiz kişi hakkında bilgi verdiğini belirtmiş, kendisi de Endülüs'e gelen tâbiînden on iki şahsı tanıtmıştır (Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 288; III, 6-7, 69, 73).

İbnü'l-Faradî, İbn Beşküvâl, İbnü'l-Ebbâr gibi bölge tarihçileri tâbiînin ardından Mağrib'e gelen meşhur Meşrikīler hakkında bilgi vermişlerdir. Meşrikīler'in bir kısmının İslâm'ın ışığını Endülüs'e taşımayı amaçladığını, bunların önemlilerinin bile sayılamayacak kadar çok olduğunu,

bazılarının burasını vatan edindiğini söyleyen Makkarî, tâbiînden sonraki Meşrikīler'den yetmiş dört meşhur şahsı tanıttığı bölümü XV. yüzyılın sonlarında ölen bir Şâzelî şeyhiyle bitirmiştir (Nefḥu'ṭ-ṭîb, III, 9-149).

Doğu İslâm dünyası Batı İslâm dünyasını yakından etkilemiştir. Emevîler'in cezalandırmasından korkarak VII. (XIII.) yüzyılda Fas'a kadar giden bir grup Hâricî bölgede mezheplerini yaymaya başlamış, bu yüzden bölgede kuvvetli Hâricî isyanları çıkmıştır. Meşrik'ta Şîa ve mevâlînin oynadığı rolü Mağrib'de eşitlik çağrısı yapan Hâricîler üstlenmiştir. Mağrib'de daha sonraları Mâlikîlik gittikçe güçlenmiş ve bölgenin en yaygın mezhebi olmuştur. Fethin hemen ardından Endülüs'e gelen Araplar'ın ekseriyeti Suriye bölgesinden olduğu için burada önce Suriye'nin fıkıh imamı Evzâî'nin mezhebi benimsenmiş, ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşunun ardından Doğu'ya gönderilen talebelerin Medine'deki İmam Mâlik'i tercih etmeleri durumu değiştirmiş, I. Hişâm döneminden (788-796) itibaren Mâlikîlik bölgenin resmî mezhebi haline gelmiştir.

Meşrikī terimi bazan coğrafî, bazan sosyokültürel aidiyeti ifade etmektedir. 280 (893) yılında Kuzey Afrika'ya gelen Fâtımî dâîsi Ebû Abdullah eş-Şiî, Meşrikli olması sebebiyle Berberîler arasında Meşrikī nisbesiyle tanınmış (İbnü'l-Esîr, VIII, 33; İbn Ebû Dînar, s. 70), Mağribli olup olmamasına bakılmaksızın Şiîliği benimseyenlere Meşârika adı verilmiştir (İbnü'l-Esîr, IX, 295). Öte yandan İfrîkıyeli Hanefîler için Irakī veya Kûfî tabiri kullanıldığı görülmektedir (Ebû Bekir el-Mâlikî, I, 181, 256, 263, 500).

Mağrib'de ve Endülüs'te hüküm süren bazı hânedanlar da Meşrik'tan gelen kişiler tarafından kurulmuştur. Tunus'ta hüküm süren Ağlebîler'in, Fas'a hâkim olan İdrîsîler'in, Endülüs Emevîleri'nin, Tunus'ta Mehdiye'de kurulup Mısır'a intikal eden Fâtımîler'in kurucularının tamamı Meşrikīdir. Mağrib, Meşrik'tan kaçmak zorunda kalan siyasîlerin sığınağı, bazı siyasî suçluların da sürgün yeri olmuştur. Bunlar arasında Emevî yönetiminden

kaçan müstakbel Abbâsî halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr ve Abbâsîler’in takibatından kurtulabilen Emevî hânedanı mensupları vardır.

Meşrikīler arasından iki şahıs Endülüs’ün sosyokültürel hayatında kalıcı izler bırakmıştır. Bunlardan biri ünlü mûsikîşinas Ziryâb’dır. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd’in şarkıcısı olan Ziryâb, II. Abdurrahman zamanında Kurtuba’ya (Cordoba) gelmiş ve bu hükümdarın ihsanlarına mazhar olmuştur. Endülüs’te kurduğu mûsiki geleneği öğrencileri tarafından Kuzey Afrika’da sürdürülmüştür. Meşhur bir edip ve dilci olan ikinci şahıs ise yirmi üç yıl Bağdat’ta din ve dil ilimleri tahsil ettikten sonra 330’da (942) Halife Nâsır-Lidînillâh III. Abdurrahman’ın son günlerinde Endülüs’e gelen Ebû Ali el-Kālî’dir. Burada pek çok dilci ve devlet adamı yetiştiren, sarayda ve ulemâ çevresinde büyük saygı gören Kālî önemli idarî görevlerde de bulunmuştur. Beraberinde getirdiği zengin kütüphanesindeki pek çok eseri çevresine tanıtması sebebiyle kendisi edebiyat ilmini Endülüs’e götüren ilk kişi kabul edilmektedir (Brockelmann, II, 277).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb es-Sülemî, et-Târîḫ (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, s. 136-138; Ebü’l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Beyrut, ts. (Dârülkitâbi’l-Lübnânî), s. 11-33, 37-39; Ebû Bekir el-Mâlikî, Riyâżü’n-nüfûs (nşr. Beşîr el-Bekkûş - M. Arûsî el-Matvî), Beyrut 1403/1983, I, 10, 60-152, 181, 256, 263, 500; İbnü’l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi’l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, I, 56-57, 125-129; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 86-116; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 155; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 33; IX, 295; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri’l-Maġrib (M. Saîd el-Uryân - Muhammed el-Arabî), Kahire 1368/1949, I, 14, 35-37; İbnü’l-Ebbâr, et-Tekmile (nşr. Abdüsselâm el-Herrâs), Beyrut 1995, II, 189; a.mlf., el-Ḥulletü’s-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, s. 13-113; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 488-489; IV, 423; VII, 137; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib, I, 20, 42, 176; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, I, 239, 288; III, 5-163; IV, 423; V, 385; VII, 137; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve

Tûnis, Beyrut 1993, s. 70; Selâvî, el-İstiḳṣâ, I, 141-146; Brockelmann, GAL (Ar.), II, 277; Muhammed et-Talbî, ed-Devletü'l-Aġlebiyye (trc. Müncî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, s. 41-51, 622; a.mlf., "Mas̲h̲āriḳa", EI² (Fr.), VI, 701-702; Abdurrahman Ali el-Haccî, et-Târîḫu'l-Endelüsî, Dımaşk 1407/1987, s. 143-172; Nadir Özkuyumcu, Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika: 18-132/639-750 (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-13; G. Yver, "Magrib", İA, VII, 142-143; H. G. Farmer, "Ziryâb", a.e., XIII, 578-579; Hüseyin Elmalı, "Kālî", DİA, XXIV, 259-260.

İsmail Yiğit

MEŞRÛ

(المشروع)

Sözlükte “açıklamak, açığa çıkarmak; bir işe başlamak; uyulmaya değer âdet başlatmak, din / hukuk kuralı koymak” gibi mânalara gelen şer‘ kökünden ism-i mef‘ûl olan meşrû, İslâmî literatürde dinî kaynaklara dayalı hükümleri veya dine ve ilkelerine uygun olan eylem ve işlemleri ifade eden bir terimdir. Kelimenin bu sıfat biçimi, herhangi bir kategorik önermede yüklem olarak kullanıldığında genel bir kavram işlevi görür ve önermeye konu olan hususun dinî-ahlâkî-hukukî yönden olumlu bir değer taşıdığını, bazan da dinin onayladığı, hatta yapılmasını istediği bir fiil, işlem veya düzenleme olduğunu gösterir. Sonuna ek getirilerek meşrûiyyet biçimini aldığında ise meşrû olma durumunu belirtir (ayrıca bk. ŞERİAT).

Kur’an’da ve hadislerde meşrû kelimesi geçmemekle beraber aynı kökten türemiş pek çok isim ve fiile rastlanır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “şrʿa” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “şrʿa” md.). Meşrû karşılığında Latince’de “hukuk kuralı, kanun, akit, hüküm, şart” anlamlarına gelen lex kökünden türemiş legitimus kullanılır. Latince’de bu kök ve türevi arasındaki anlam ilişkisi Arapça’dakine benzer bir diyalektiğe sahiptir. Ancak Latince’deki lex insana, Arapça’daki şeriat, şir‘a, şer‘ ve şerâi‘ ise Allah’a atfen kullanılır. Bu farklılık bir yana meşrû ve legitimus kelimeleri “yasaya uygun, haklı, doğru” gibi mânalar üzerinde buluşur. Gerek Batı gerekse İslâm kültüründeki yaygın anlamıyla meşrû “dinin, yasanın veya kamu vicdanının doğru bulduğu şey” demektir. Bir kurum ya da kuralın meşruiyeti ise kendinin üstünde bulunan bir hukuk veya ahlâk normuna uygun olmasını ifade eder.

Meşruiyet kavramının çağrıştırdığı ilk anlam yerleşik kurallara ve usule (prosedür) uygunluktur. Meselâ kralın ilk doğan oğlu olma tahtın meşrû vârisi sayılmanın veya seçilme göreve gelmenin bir şartı olabilir. Meşrû kelimesinin bu mânası büyük çapta prosedüre ilişkindir ve hukukî (hukuka uygun) kelimesiyle benzerlik arzeder. Prosedürel anlamdaki meşruiyet ilgililerin inanç veya tavırlarına zorunlu atıf yapma ihtiyacı duymaz

(Morris, s. 103). Özü bakımından meşruiyet ise benimsenen değerler sistemine yani din, ahlâk, hukuk, gelenek ve görenek gibi farklı kaynak ve yaptırıma sahip sosyal düzen kurallarına uygunluğu ifade eder. Normatif bir özellik gösteren bu kuralların içeriğini somut toplumun kültürü belirler ve aralarındaki ilişkiler ağı toplumun yapısına göre çeşitlenir. Bir değerin toplumca ne düzeyde benimsendiği sosyolojik bir sorun olmakla birlikte itibarını

yitirmiş bir anlayış toplumun tepkisini çekmeye adaydır. Bununla birlikte normatif doğruluğun ölçüsünün toplum mu yoksa akıl mı olduğu hususu tartışmalı bir konudur. Ölçü olarak toplum alındığında kişinin topluma rağmen doğruluğuna inandığı şeyleri savunup savunamayacağı meselesi ortaya çıkar. Gerçi çoğunluk uygulamasa bile doğru bir hareket yadırganmaz, takdir edilir. Fakat belli bir ideoloji veya mezhep taassubu birtakım hal ve hareketleri mahkûm edebilir. Bu ise toplumsal kabullerin de sorgulanmaya muhtaç olduğunu gösterir. Öte yandan meşrû doğru ve haklı fikriyle yakından ilgili bulunduğu için meşruiyete riayet ferdî olduğu kadar içtimaî huzura da katkı sağlar, kamu vicdanında bir kınama söz konusu olmaz. Bu da fert psikolojisini olumlu yönde etkiler. Kamu vicdanını rahatsız edecek bir karar kanunî de olsa meşrû sayılmaz. Toplumun adalet anlayışının aynası olan mâşerî vicdan bir anlamda meşruiyeti belirleyen en önemli unsurdur. Dolayısıyla bir kanun mâşerî vicdanın sesini temsil ederse meşruiyet temeli kazanır.

Alana Göre Meşruiyet Türleri. Meşrû / meşruiyet kavramı günümüzde başta siyaset bilimi olmak üzere din, ahlâk, hukuk, antropoloji, milletlerarası ilişkiler, sosyoloji gibi son derece geniş bir disiplinler yelpazesinde yaygın biçimde kullanılması yanında yer yer epistemolojik bir düzlemde “doğruluk” anlamında mecazi bir kullanıma da sahiptir. Mutlak bir meşruiyetten söz edilip edilemeyeceği ise tartışmalı bir konudur, zira meşruiyetin içinde bulunan şartlarla yakından ilgisi vardır. Bu da meşruiyet-bağlam ilişkisini, objektiflik-sübjektiflik meselesini gündeme getirir.

1. Siyasî Meşruiyet. Gerçeği kavrama yollarını temsil eden değişik disiplinler tarafından meşruiyeti izah için geliştirilmiş çeşitli bakış açıları bulunmakla beraber bu konuda ortak bir anlama zemini vardır ki o da meşruiyet fikrinin öncelikle ve en çok yönetme hakkını ilgilendirmesidir.

Bu açıdan meşruiyet hükümet etme hakkını tanıma mânasına geldiğinden siyasî meşruiyet kavramı etrafında geliştirilen teoriler, siyasî yetki ve itaati eş zamanlı doğrulama sürecinde ortaya çıkan temel siyasî meseleler için çözüm önermeye çalışır (Coicaud, s. 10). Siyaset biliminde meşruiyet yönetilenlerin değil yönetenlerin tasarruflarını, bir başka anlatımla eşitler arasında değil güçlü ile zayıf arasındaki ilişkilerde güçlü olanın zayıfa yönelik davranışlarında dikkate alması gereken mülâhazaları ilgilendiren bir kavram olup siyasî iktidarın kurumsallaşması yanında ahlâkî açıdan temellendirilmesine imkân veren süreci ifade eder. Nitekim siyasî meşruiyet “iktidara gelişte ve iktidarı kullanışta yerleşik ilkelere, yani toplumun genel kabulüne mazhar olmuş usullere ve siyasî-ahlâkî değerlere uygunluk” olarak tanımlanır. Bir tarafında devletin hâkimiyetinden doğan yetkileri elde edip kullanan yönetim, diğer tarafında halkın yer aldığı bu ilişkide meşruiyet -yapısı gereği-ilişkinin hem doğuşu hem devamıyla ilgilidir. Bu iki aşamada aranan şartların varlığı bir tarafa yönetme hakkını bahşeder, karşı tarafa da itaat ödevini yükler. Fakat yönetimin meşrû olması her kararının doğruluğunu garanti etmez. Bu noktayla bağlantılı olarak meşruiyetin yönetimin belirtilen şartları taşımasına mı yoksa bu şartları taşıdığına halkın inanmasına mı bağlı olduğu konusu siyaset biliminde ciddi tartışmalara yol açmıştır. Esasen ister rejim içi isterse rejim düzeyinde meşruiyet yönetilenlerin kanaatleriyle ilgili bir mesele sayıldığı için işin bu yönü meşruiyetin psikolojik boyutunu oluşturur. Uygulamada ise gerek iktidar değişimine gerekse iktidarın kullanılma biçimine ilişkin çeşitli usuller denenmiştir. Bu usuller, yürürlükte bulundukları yer ve dönemler için aynı zamanda meşruiyet kriterlerini de oluşturur. Dolayısıyla her dönem kendine has bir meşruiyet anlayışına sahiptir. Bu sebeple farklı zamanların veya yerlerin anlayışlarını esas alarak somut bir uygulamanın değerlendirilmesi halinde sağlıklı bir sonuca varılamaz.

Siyasî meşruiyet, tanınmış ilkelere dayalı yönetme hakkı olduğuna göre yönetim emirlerini uygulatmak için ihtiyaç duyduğunda zor kullanma yetkisine de sahiptir. Devlet-fert ilişkilerinde devlete böyle bir yetki tanınmadığı takdirde topluma yönelik kararlarını işletebilmesi mümkün olmaz. Zor kullanma özü itibariyle ahlâkî değilse de devletin kullandığı zor kamu vicdanını rahatsız etmeyen bir yetki kullanımı biçiminde ise meşrûdur.

Meşruiyet fikrinin yöneticileri denetleme işlevini yerine getirmesinde adalet kavramı temel referansı teşkil eder. Fakat adalet ahlâkî erdemlerin en yücesi sayılsa da adalet anlayışıyla ilgili farklı yaklaşımların meşruiyet değerlendirmelerine izâfîlik katması kaçınılmazdır. Öte yandan yöneticinin meşruiyetini korumasında yegâne şart âdil olması değildir, yöneticide daha başka meziyetler de aranır.

İktidarın el değiştirmesi konusunda çeşitli usuller denenmiştir. Bu deneyimler sonunda gelinen nokta demokratik seçimler olmuştur. Demokrasilerde halkın kendi rızasıyla yöneticilere birtakım yetkileri devrettiği farzedilir. Fakat bu yetki devrine mesnet teşkil eden işlemin mahiyeti ve yöneticilerin verilen yetkileri aşması halinde meşruiyet kaybının söz konusu olup olmayacağı siyaset biliminin önemli problemlerindendir.

2. Hukukta Meşruiyet. Hukuktaki meşruiyet siyasetteki meşruiyetin bir uzantısı ve türevi niteliğindedir. Hukuk alanında meşruiyet kavramını iki ayrı düzlemde ele almak gerekir. a) Yürürlükteki hukuk kurallarına, kısaca kanuna uygunluk anlamında meşruiyet. Buna kanunî meşruiyet denir. b) Temel ahlâk ve hukuk ilkelerine, özellikle adalete uygunluk anlamında meşruiyet. Kavram mutlak olarak kullanıldığında daha çok bu mâna kastedilir. Bunu belirtmek için hukukî meşruiyet tabiri de kullanılır.

Devletin hâkimiyet unsurundan doğan yasama, yürütme ve yargılama yetkilerinin yürürlükteki hukuk kurallarına uygun işlemesi durumu için meşruiyet değil daha ziyade kanunîlik ve aynı anlama gelmek üzere hukukîlik kavramı tercih edilir. Meselâ bir yasanın usulüne göre ve anayasaya uygun olarak çıkarılması, bir yargıcın yasaya uygun karar vermesi, bir yöneticinin yasaya uygun işlem yapması bu anlamda meşruiyet için yeterlidir. Yönetilenlerin hukuk alanını ilgilendiren fiil ve işlemleri için de aynı şey söz konusudur; bunların mutlak anlamda meşruiyetinden değil pozitif hukuka uygunluk veya aykırılıklarından söz edilir.

Keyfîliğin önlenmesi, özellikle suçların ve cezaların tayininde yasalarla belirlenmiş çerçevede kalınabilmesi açısından kanunîlik ilkesi büyük önem taşımakla beraber kanunî yönden meşrû olan hukuk açısından meşrû olmayabilir. Dolayısıyla hukukî meşruiyet düzeyi kanunlar için bir idealdir.

Hukukî meşruiyetin en belirleyici kriteri adalettir. Pozitif hukuk kurallarının adalet idesine uygunluğunu ifade eden bir kavram sayılabilecek olan meşruiyet, mevcut hukukun olması gereken hukuka ne kadar uygun bulunduğunu ölçme ve mevcut hukuku denetleme işlevi görür, pozitif hukuk şemasının adaleti gerçekleştirme amacına uygun konuşlanıp konuşlanmadığını sınar. Fakat adalet anlayışıyla ilgili farklılıkların siyasî

alanda olduğu gibi bu alandaki meşruiyet açısından da değerlendirme farklılıklarına yol açması tabiidir. Öte yandan bir eylem veya işlemin meşrû sayılmasının Tanrı'nın böyle buyurmasına mı yoksa ona ait bir niteliğe mi bağlı olduğu hususu hukuk felsefesinin önemli problemlerinden biri olagelmiştir.

Hukuka uygunluk anlamında meşruiyet değerlendirmesi yapılırken insanın mutluluğu ve hak kavramı merkezî bir önemi haizdir. İnsanın sahip olduğu hakların başında hayat hakkı geldiğinden kişinin kendini veya başkasını yok etme yahut tehlikeye atma hakkı olamaz. Bu sebeple intihar, ötenazi ve kürtaj meşrû sayılmamış, haklı bir sebep bulunmadıkça adam öldürmek büyük suç kabul edilmiştir. Haklı sebeplerin başında meşrû müdafaa gelir. Zaruret hali normal durumlardaki bazı yasakları ihlâl etme imkânını verse de bunların arasında başkasının canına kastetme kesinlikle yoktur. Bir arada yaşama zarureti mutlak hürriyete imkân vermez. Toplumsal hayatta herkes kural olarak kendi hukuk alanında kalmak ve başkasının hâkimiyet alanına tecavüz etmemek gibi temel bir yükümlülük altındadır. İhlâller genellikle hakların kesiştiği yerlerde vuku bulur ve meşruiyet sorununu gündeme getirir. Hak süjesi olan kişiyi özerk bir varlık olarak gören hukuk düzeni, bu özerkliğini sadece eşitler arası ilişkilerde yaşanabilecek tehlikelere karşı değil aynı zamanda güçlü olan devlete karşı da koruyup güvence altına almak durumundadır. Nitekim demokratik ülkeler temel hakları ve özgürlükleri bu maksatla kurucu yasalarına dercedip güvence altına alırlar. Fakat hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması bazı yasakların kabul edilmesini de zorunlu kılar. Yasakların başında kamu düzenine aykırılık gelir. Zira kamu düzeninin korunması hukukun temel işlevidir. Dolayısıyla hukuk bunu ihlâl eden fiillere medenî veya cezaî yaptırımlar uygular.

3. Milletlerarası Meşruiyet. Milletlerarası câmianın birer üyesi haline gelen devletler için iki aşamalı bir meşruiyet söz konusudur. Birincisi "varlık

kazanıp tanınma" anlamında meşruiyet, diğeri de devletlerarası ilişkilerde gündeme gelen meşruiyettir. Devletlerin meşruiyeti diğer devletler veya devletler topluluğu tarafından tanınmaya dayanır. Bu tanıma belirli bir statü bahşetmesi yanında birtakım haklar sağlar, ödevler ve sorumluluklar yükler. Tanıma iç hukukta olduğu gibi milletlerarası hukukta da bazı hukukî unsurlar içerir (Morris, s. 104). Meşruiyetin ikinci aşaması daha çok hâkimiyet kavramıyla ilgilidir. Hâkimiyet gereği her devlet diğer devletin hükümranlık haklarına saygı göstermek durumundadır. Fakat bu ilke mutlak olmayıp bazı durumlarda bir devletin iç işlerine meşrû müdahale hakkı doğabilir. Bu anlamda meşruiyet değerlendirmesinin kesin ölçütleri bulunmamakla birlikte günümüzde insan hakları ihlâllerinin meşrû müdahale sebeplerinin başında sayılması eğilimi belirmektedir. Ancak insan haklarının muhtevasının tesbiti, insan hakları ihlâllerinin hangi düzeye ulaştığında müdahaleye haklılık kazandıracağı ve meşrû müdahale kriterlerinin kimler tarafından tayin edileceği hâlâ önemini koruyan sorunlardır. Yine milletlerarası aktörlerin birbirine yönelik olumsuz davranışlarının milletlerarası müesses nizama uygunluğunun denetlenmesinde meşruiyet ilkesi esas olmakla beraber bunun kriterleri, meşrû sayılmayan tutuma karşı gösterilecek tepki ve gerektiğinde müdahalede bulunulması gibi konularda henüz bir anlaşma sağlanmış değildir.

4. Sosyolojik Meşruiyet. Din, mezhep, siyasî sistem, rejim, ideoloji gibi sosyal yapıların meşruiyet temelini bunlara karşı beslenen inanç ve duyulan güven teşkil eder. Sosyal yapıyı biçimlendiren değerler toplamı içinde hukuk da vardır. Belirtilen anlamda bir yapı veya kurum fonksiyonunu yitirdiği ya da böyle olduğuna geniş kesimler inandığı yahut inandırıldığı takdirde varlık sebebini, yani meşruiyet zeminini yitirir. Doğru ve tutarlı olduğuna dair güçlü bir kanaat ve inanç yeniden oluşmadıkça meşruiyet krizi aşılamaz. Meşruiyet kazanımı da yitimi de belli bir sürece göre işler. Meşruiyet yitimi ferdî düzeyde kalabileceği gibi geniş kesimlere de yayılabilir. Herhangi bir sosyal yapı kendisine yönelik yaygınlık kazanan güvensizlik karşısında varlığını sürdüremez. Meşruiyetini yitiren bir kurum otoritesini de yitirir. Fakat bazı durumlarda otoriteyi sürdürmek için meşrulaştırma çabasına girilir. Bu süreçte siyasî itaati normal bir durum haline getirmek için topluma ideoloji zerketme yoluna gidilir. İktidarda kalmakta direnen yönetim bunun için türlü yollar dener. Modern dünyada

medya bu amaç için en güçlü silâh olduğundan iktidar-medya-ekonomi ilişkisi etik tartışmaların merkezinde yer alır.

Her din, mezhep, düşünce, sistem, rejim, ideoloji doğruluğunu, fert ve topluma yarar sağladığını, bu noktada alternatifinin bulunmadığını iddia ederek meşruiyet kazanmaya, toplumda taban bulmaya ve rakiplerini değişik yöntemlerle yıpratmaya çalışır. Sistem / paradigma düzeyinde meşruiyetten söz edilebileceği gibi parça-bütün ilişkisi çerçevesinde sistem içi meşruiyetten de söz edilebilir. Sosyal değer sistemleri olarak din, ideoloji, siyasî rejim, mezhep, ekol ve akım gibi yapıların meşruiyeti daha çok sosyolojiktir.

Dinin referans alındığı bir toplumda meşruiyetin ölçüsü söz konusu dinin kutsal metinleri, bir mezhebin esas alındığı bir çevrede meşruiyetin ölçüsü o mezhebin dogmaları, bir ideolojinin hâkim olduğu bir ortamda meşruiyetin ölçüsü o ideolojinin ilkeleridir. Ancak bu dinî metinlerin, dogmaların ve ilkelerin olaylara uyarlanması bir yorum işlemini gerektirir. Bu işlemin tutarlı ve geçerli olabilmesi için belli bir yöntemin benimsenmesi lâzımdır. Öte yandan seküler toplumlarda meşruiyetin ölçüsü ilgili düşünce akımının ilkeleridir. Bu çerçevede çeşitli siyasî sistem ve hukuk anlayışlarından söz edilebilir. Evrensel meşruiyet ilkelerinden söz etmenin mümkün olup olmadığı sorusu ise canlılığını korumaktadır.

İslâmî Literatürde Meşruiyet Fikri. İnanç, ahlâk ve amelle ilgili bir değerler sistemine sahip olan İslâm dini, mensuplarının gönlünde ve zihninde oluşturduğu otorite ile yapılan eylem ve işlemlerin bu değerler sistemine uygunluğunu sağlamayı hedefler. Bu uygunluğun belirlenmesinde gündeme gelecek öncelikli konu kaynak sorunudur. Nitekim İslâm âlimleri, geniş anlamıyla meşruiyet kavramını dinin ana kaynaklarına ve bunların atıfta bulunduğu veya geçerli saydığı tâli kaynaklara uygunluk olarak anlamışlar ve her bir dinî-hukukî düzenlemenin delillerini meşruiyetin göstergesi saymışlardır. Meselâ Karâfî, mükelleflerin veya hâkimlerin somut olaylarla ilgili değerlendirmelerine ışık tutan kanıtlardan ayırt etmek üzere şer'î hükümlerin dayanağını oluşturan delilleri "edilletü meşrûiyyeti'l-ahkâm" diye adlandırır (el-Furûḳ, I, 128-129). Yine hemen bütün fıkhî izahlarda herhangi bir dinî-hukukî düzenlemeden söz edilirken, "Bunun meşruiyeti kitapla … sâbittir" şeklinde bir ifade kalıbı kullanılır. İnanç ve ahlâkî

davranış alanında da meşruiyetin belirlenmesinde kaynaklara uygunluk öncelikle gerekli olmakla birlikte iman konularında kesin naklî delile dayanılması esastır; zannî delile

dayanılabilmesi ise tartışmalı olup bu tür delillerden çıkarılan itikadî hükümler bağlayıcı değildir. Dolayısıyla dinî fırkaların meşruiyet çerçevesinde kalıp kalmadığını, bir başka anlatımla sapkınlık sınırını tayin eden temel ölçüt kesin delille sabit hükümlere aykırılığın bulunup bulunmamasıdır. Bu bağlamda dikkat edilmesi gereken bir nokta, kesinlik taşıyan hükümlerin amel ve ahlâk alanıyla ilgili olsalar da bu yönüyle itikadî sayılmasıdır (bk. BİD‘AT; DALÂLET). Buna karşılık amelî konularda zannî delile dayanılmasının kaçınılmazlığı hemen bütün âlimlerce kabul edilmiş olup ehli tarafından ve yerinde yapılmış olan ictihadın meşruiyetine dair görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hakkında özel dinî bildirim bulunmayan konularda ise ana kaynaklarda kendisine vurgulu atıflar yapılmış olan insan aklı, muhâkemesi ve tecrübesinin, toplumsal eğilim ve ihtiyaçları yansıtan örf ve âdetlerin meşruiyet ölçütü olarak önemli bir işlev üstlenmesi İslâm âlimleri arasında genel kabul gören bir husustur. Diğer taraftan İslâm hukuk ilmindeki kıyas-istihsan ayrışmasının temelinde, bir hukuk normunun içerik ve öz yönünden adalet ve hakkaniyet ilkelerine uygunluğunun meşruiyet, şekil yönünden bir üst norma uygunluğunun ise kanunîlik fikriyle izah edilmesine benzer bir durum vardır. Müctehid, analoji ile varılan bazı sonuçların dinî-hukukî düzenlemelerin bütününe dair zihninde oluşan temel anlayışa ters düştüğü kanaatini edinince bu bütüne ve genel ilkelere uygun başka bir çözüm arayışına girer. İstihsan metodu bir bakıma bu süreçte keyfî bir hüküm vermenin önüne geçilebilmesi için bazı ölçülerin devreye sokulmasını sağlar.

Müslümanların ödev bilgisi (deontoloji) niteliğindeki fıkıh ilmi, insana ait iradî fiilleri kutsal metinlerde ifadesini bulmuş ilâhî irade karşısında taşıdığı değere göre beşli bir sınıflandırmaya tâbi tutar. Vâcip (farz), mendup, haram, mekruh ve mubah şeklindeki beş kategori kişinin hak, özgürlük ve ödev yelpazesini oluşturur. Fıkhın felsefî temelleri ve metodolojisi mahiyetindeki fıkıh usulü ilminde ayrıntılı incelemelere tâbi tutulan bu yelpaze bir anlamda dine ait meşruiyet şemasıdır. Vâcip (farz) çerçevesine giren fiiller birer ödev özelliği taşıdığından bunların terki meşrû değildir;

ihmal edilmesi sorumluluk doğurur. Buna karşılık haram kapsamındaki fiillerin yapılmaması bir ödev olup işlenmesiyle meşruiyet sınırı aşılmış ve kişi bunun sorumluluğunu üstlenmiş olur. Mendup ve mekruh terimleri ise tavsiye anlamı içerir; bunlarda dinin talebi kesin ve bağlayıcı olmamakla beraber menduplar vâcipler için, mekruhlar da haramlar için mükellef üzerinde hazırlayıcı bir role sahip olduğundan birincilerin yapılması, ikincilerin yapılmaması özendirilmiştir. Diğer dört terimden farklı olarak mubah olumlu veya olumsuz bir talep içermez; yapılması dinî yönden bir sakınca içermeyen, dolayısıyla kişinin yapıp yapmamakta serbest bırakıldığı fiilleri ifade eder. Bazı müellifler "meşrûât" tasnifinde bağlayıcı olarak veya tavsiye niteliğinde dinen yapılması istenenleri esas alırsa da meşrû kelimesinin geniş anlamdaki kullanımıyla bu beş terim arasında ve dar anlamdaki kullanımıyla vâcip, mendup, mubah terimleri arasında genelözel ilişkisi vardır. Öte yandan mubah terimiyle helâl ve câiz terimleri arasında, dolayısıyla bunlarla meşruiyet kavramı arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır (krş. Şemsüleimme es-Serahsî, I, 100-116; İbn Âbidîn, s. 179-190; ayrıca bk. CÂİZ; HELÂL; MUBAH). Bu kategorilerin hayata geçirilmesinde, özellikle ödevlerin ifası ve yasaklardan kaçınmanın sağlanmasında ferdî meşruiyet denetimi özel bir önemi haizdir ve bunun temelini günah düşüncesi oluşturur. Din, kişiye belli bir hayat disiplini kazandırmak amacıyla ister maddî ister mânevî hayatını olumsuz yönde etkileyecek her türlü davranışı günah olarak niteler. Günah ise maddî ve mânevî hayatı sıkıntıya sokan bir mutsuzluk kaynağıdır. Dolayısıyla kişi, kendi hayatı da olsa olumsuz yönde etkileneceği her türlü fiilden uzak durmak ve hayatın her boyutunu sorumluluk anlayışı içinde geçirmek durumundadır.

Yine fıkıh usulü ilminde, bir fiilin meşrû sayılıp sayılmamasına ilişkin değerlendirmeden ayrı olarak meşrû olduğu kabul edilen bir kısım fiillerin de dinin ve hukuk düzeninin taleplerine uygunluk durumu ve buna bağlanacak sonuçlar üzerinde durulup müeyyide kavramına ilişkin önemli tahliller ortaya konmuştur. Hanefîler'in dışındakiler, kural olarak ibadetler ve hukukî işlemler arasında ayırım gözetmeksizin şer'î gereklilikleri (rükünler ve şartlar) taşımayan fiilleri bütünüyle geçersiz sayar ve bunlar için eş anlamlı olmak üzere bâtıl ve fâsid terimlerini kullanır. Hanefîler ise ibadetler alanında yakın bir anlayışı benimserken hukukî işlemler konusunda şer'an aranan gerekliliklerin önem derecesine göre bir ayırım

yaparak düzeltilmesi mümkün olmayacak ölçüde eksiklik taşıyan fiilleri bâtıl, ıslahı kabil olanları fâsid olarak nitelendirir. Bütünüyle hukuka uygun şekilde yapılan işlemler için bunların hukuken geçerli olduğunu ve hukukî sonuçlarını doğuracağını ifade etmek üzere her iki gruptaki fakihlerce sahih terimi kullanılır (bk. BUTLÂN; FESAD).

Fıkıh usulündeki hüküm teorisinin bir parçasını oluşturan azîmet-ruhsat ayırımı da meşruiyet fikriyle ilgili önemli tahliller içerir. Teklifî hükümlere mükellefi çevreleyen şartlar bakımından bir bakışın ifadesi olan bu ayırımla, bir kısım kolaylaştırma hükümlerinden yararlanan yahut bazı durumlarda görevi terketmek veya yasağı işlemek zorunluluğuyla karşılaşan yükümlünün yine meşruiyet çerçevesinde kalmış olduğu izah edilir. Buna göre ruhsat kapsamındaki davranışların meşruiyet temelini yine dinin ana ilkeleri ve mükellefin şâriin iradesine uyma yönündeki tercihi oluşturmaktadır. Meselâ dinî inancı gereği ömrü boyunca içki içmekten sakınmış olan bir müslümanın hayatî tehlike ile karşılaşması durumunda canını kurtaracak miktarda bundan içmesi meşruiyet çizgisinin dışına çıkma şeklinde telakki edilmediği gibi aksine yine anılan yasağı koyan iradeye ram olma anlamı taşır; hatta bazan bu yasağın işlenmesi şer‘an bir görev niteliği bile kazanabilir (bk. RUHSAT). Öte yandan vaz‘î hüküm türlerinden olan sebeple bunun sonucu (müsebbep) arasında meşruiyet açısından zorunlu bir ilişki bulunup bulunmadığı üzerinde de durulmuştur. Şâtıbî, diğer konularda böyle zorunlu bir bağ bulunsa da şer‘î hüküm bağlamında sebeplerin meşruiyetinin müsebbeplerin meşrûluğu sonucunu zorunlu kılmadığına dikkat çeker (el-Muvâfaḳāt, I, 189-192).

Hayatı bir bütün olarak görüp benimsediği değerlerin her alanda hâkim olmasını istediğinden İslâm dininin getirdiği yükümlülüklerin hepsi ferdî değildir. Ana kaynakların toplumu da sorumlu bir muhatap kabul ettiğini dikkate alan âlimler insana yönelik vecîbeleri ferdî ve içtimaî düzeyi ayırt edecek biçimde ele almıştır. Fıkıh usulü terminolojisinde yer alan aynî-kifâî ayırımı bu anlayışı yansıtır. Aynî grubunda yer alan vecîbeler her fertten ayrı ayrı istenen yükümlülüklerdir. Kifâî grupta yer alanlar ise toplumun belli bir konudaki ortak ihtiyacını karşılayacak kadar ehil kişiden istenir; fakat bunların lâyıkıyla yerine getirilmesinden bütün toplum sorumludur. Bir başka anlatımla, dinin benimsediği değerler sistemine

uygunluk anlamında meşruiyetin sağlanması aynî görevler bakımından fert düzeyinde kalırken kifâî görevler söz konusu olduğunda bu toplumun uhdesine tevdi edilmiş bir emanet konumundadır. Dinî danışmanlık (fetva) ve hukukî ihtilâfların çözüme kavuşturulması (kazâ) yanında toplumun dirlik ve düzenliğini sağlayacak yönetim işi de (velâyet-i âmme, imâmet) bu gruba giren görevlerdendir.

Sünnî âlimlerinin devlet yönetimine ilişkin olarak kaleme aldıkları eserlerde devlet başkanında (imam) aranacak şartlar konusunu işlerken ileri sürdükleri görüşlerin temelinde yönetim için gerekli birikim ve donanıma sahip kişiyi seçme kaygısının yattığı ve ayrıntılarla ilgili tartışmaların daha çok bu amaca yönelik olduğu görülür. Devlet başkanının gerek göreve getirilmesi gerekse görevden uzaklaştırılmasına ilişkin prosedür hakkında farklı düşünceler bulunmakla birlikte meşruiyetin temel ölçütü toplumun kabullenmesi ve kaosun önlenmesi noktasında düğümlenir. Devlet başkanının tasarruflarının meşruiyetini ve yönetilenlerin itaat mecburiyetini belirleyen ölçüt ise ilâhî iradeye, daha somut bir anlatımla aslî kaynaklardaki açık hükümlere aykırılık taşımama şeklinde ifade edilir. Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinden sonra yaptığı meşhur konuşma ve Hz. Ömer'in orada bulunanlarca tasvip gören cevabı, birçok çağdaş yazar tarafından İslâmî anlayışa göre yönetimin iş başına gelmesine ilişkin meşruiyetinin halk iradesine dayanması gerektiğini, yine yönetimin hukuk devleti ilkesine bağlı kalmakla yükümlü bulunduğunu ve yönetenlerin tasarruflarının meşruiyet çerçevesinde kalıp kalmadığını denetleme görev, yetki ve sorumluluğunun da topluma ait olduğunu gösteren bir örnek olarak ele alınmıştır. Yönetilenlerle ilgili tasarrufların meşruiyetinin belirlenmesinde topluma yararlı olması (maslahat) ilkesi özel bir önemi haiz olmakla beraber (Mecelle, md. 58) yoruma açık olan bu şartın değerlendirilmesinde geniş bir takdir yetkisinin bulunması tabiidir. Adalet, şûra, eşitlik gibi ilkeler ana kaynaklarda ifadesini bulmuş ve bunların hayata geçirilmesi için Hz. Peygamber tarafından açık örnekler ortaya konmuş olsa da yöneticilerin bu ilkelerle bağdaşmayan icraatları zaman zaman bu yorum imkânından ve takdir yetkisinden yararlanan bir meşruiyet temeli bulabilmiştir. Bununla birlikte İslâm tarihinde, özellikle yüksek oranda gayri müslim nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti'nde halkın yöneticilerin haksız uygulamalarına karşı gösterdiği tepkiyi şeriat isteme sloganıyla ifade etmesi ortak bir meşruiyet anlayışını yansıtma açısından ilgi çekicidir.

İmâmeti hem cismanî hem ruhanî yetkiler bakımından nübüvvetin devamı gibi gören ve imamın günahsız (mâsum) olması gerektiğini savunan - Zeydiyye dışındaki- Şîa'ya göre ise devlet başkanı meşruiyetini ilâhî iradeyle (nas) belirlenmiş olmasından alır (bk. BİAT; DEVLET; HİLÂFET; İMÂMET; İTAAT). Milletlerarası meşruiyet konusuna ışık tutan tahlillere daha çok, fürû-ı fıkıh eserlerinin devletler hukukuyla ilgili geniş incelemeler içeren "kitâbü's-siyer" veya "kitâbü'l-cihâd" başlığını taşıyan bölümlerinde ve aynı isimlerle kaleme alınmış müstakil eserlerde rastlanır (bk. SİYER).

Fıkhın düzenlediği ilişkiler açısından merkezî bir öneme sahip olan hak kavramının da meşruiyet fikriyle sıkı ilişkisi vardır. Klasik fıkıh literatüründe genel bir hak teorisi bulunmamakla birlikte İslâm âlimleri hakların çeşitleri ve dinî-hukukî sonuçları üzerinde önemle durmuşlar ve hakların varlık ve meşruiyet kazanmasını ilke olarak şer'î hükme bağlamışlardır. Fıkıh eserlerinde nasla belirlenen suç ve cezalarda (hadler) kanunîlik ilkesinin esas alınması gerektiği açıkça ifade edildiği gibi İslâm teşrîinin ceza politikası çerçevesinde toplumsal yapı ve ihtiyaçlara göre belirlenecek olan ta'zîr suç ve cezaları için de ictihad kurumuna atıfta bulunularak bu ilkenin özünü yansıtan, yani olabildiğince keyfîliğin önlenmesini hedefleyen bir doktrin geliştirilmeye çalışılmıştır. Yine Kitap ve Sünnet'te yargının âdil olması gereğine yapılan güçlü vurgular doğrultusunda gerek fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde gerekse müstakil olarak kaleme alınan eserlerde yargılamanın meşruiyet temeline dayalı ve objektif ölçülere göre yürütülmesini amaçlayan zengin bir doktrin oluşturulmuştur.

Yönetim dışı alanda meşruiyet kavramının öne çıktığı konuların başında kadın-erkek ilişkileri ve çalışma hayatı gelir. Toplumun temel taşı olan aile kurumuna ana kaynaklarda atfedilen değerin bir yansıması olarak müslüman toplumlarda gerek doktrin gerekse uygulama düzeyinde kadın-erkek ilişkilerinin meşruiyeti konusuna özel bir önem verilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de karşı cinsler arasında kurulacak beraberliğin gerek erkek gerekse kadın açısından iffet esasına dayalı olması istenirken zina ve geçici dostluk ilişkisi kesin bir dille yasaklandığından meşruiyet kavramı daha çok meşrû olmayan davranışlardan kaçınma bağlamında gündeme gelir. Eşcinsel ilişki ise doğrudan gayri meşrû fiillerden sayılmıştır. Geçimi sağlamanın ve

çalışma hayatının dinî-ahlâkî değerlere uygunluğu açısından da meşrû olmayan yollara tevessül edilmemesi esas olmakla birlikte bu alanda ihtiyaç duyulan iş ve işlemlerin çeşitliliği sebebiyle konuya ilişkin incelemelerde "el-kesbü'l-meşrû'" kavramı ve yapılmaması gerekenler yanında nelerin yapılmasının uygun olduğuna dair mükellefe yol gösteren kurallar ve izahlar merkezî bir yere sahiptir. Bunlar fıkıh literatüründe geniş bir yer tuttuğu gibi bazı müelliflerce "kitâbü'l-kesb" başlığı altında ve bu isimle yazılan kitaplarda özel olarak ele alınmıştır. Her iki konunun işlenişinde değişik bölge ve dönemlerin sosyal şartlarına, örf ve âdetlerine ait izler bulunması tabiidir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn, "şrʿa" md.; Meḳāyîsü'l-luġa, "şrʿa" md.; Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "şrʿa" md.; et-Taʿrîfât, "Meşrûʿ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "şrʿa" md.; Ch. T. Lewis - Ch. Short, A Latin Dictionary, Oxford 1993, s. 1047, 1055-1056; Wensinck, el-Muʿcem, "şrʿa" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "şrʿa" md.; Mâverdî, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1405/1985, s. 3-24; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Ġıyâs̱î (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1401; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, I, 50, 51, 52, 82, 83, 100-116; İbn Ebû Rendeka et-Turtuşî, Sirâcü'l-mülûk (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1414/1994, s. 198; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), I, 128-129; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 189-192; İbn Âbidîn, Nesemâtü'l-eshâr, İstanbul 1300, s. 179-190; Mecelle, md. 58; E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline, Cambridge 1958; A. P. d'Entreves, Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy, London 1972; Abdullah Mürsî, Siyâdetü'l-ḳānûn: Beyne'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye ve'ş-şerâʾiʿi'l-vażʿiyye, İskenderiye 1972; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫi'l-İslâmî, Beyrut 1394-98/1974-78, I-II; R. A. Wasserstrom, "The Obligation to Obey the Law", Essays in Legal Philosophy (ed. R. S. Summers), Berkeley 1976, s. 274-304; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1981; Abdülcelîl Muhammed Ali, Mebdeʾü'l-meşrûʿiyye fi'n-niẓâmi'l-

İslâmî ve’l-enẓımeti’l-ḳānûniyyeti’l-muʿâṣıra, Kahire 1984; Fethî Abdülkerîm, ed-Devle ve’s-siyâde fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1984; M. Abdülhamîd Ebû Zeyd, Ṭâʿatü’r-rüʾesâʾ ve mebdeʾü’l-meşrûʿiyye, Kahire 1988; D. Jary - J. Jary, The Harper Collins Dictionary of Sociology, New York 1991, s. 272-273; S. Brewer, Valuing Reasons: Analogy and Epistemic Deference in Legal Argument (doktora tezi, 1996), Harvard University; Jean-Marc Coicaud, Legitimacy and Politics: A Contribution to the Study of Political Right and Political Responsibility

(trc. ve ed. D. A. Curtis), Cambridge 2002, s. 10-23; Christopher W. Morris, An Essay on the Modern State, Cambridge 2002, s. 102-113; Norman P. Barry, Modern Siyaset Teorisi (trc. Mustafa Erdoğan - Yusuf Şahin), Ankara 2004; Ender Ethem Atay, “Hukukta Meşruiyet Kavramı”, Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, I/2, Ankara 1997, s. 121-166; J. Cunliffe - A. Reeve, “Dialogic Authority”, Oxford Journal of Legal Studies, XIX/3, Oxford 1999, s. 453-465; G. Cross, “A Theory of Impartial Justice”, a.e., XXI/1 (2001), s. 129-144; S. J. Laws, “Beyond Rights”, a.e., XXIII/2 (2003), s. 265-280; S. Coyle, “Our Knowledge of Legal Order”, Legal Theory, V, New York 1999, s. 389-413; M. Kramer, “How Moral Principles Can Enter into the Law”, a.e., VI (2000), s. 83-108; B. B. Levenbook, “The Meaning of a Precedent”, a.e., VI (2000), s. 185-240; M. C. Dorf, “The Heterogeneity of Rights”, a.e., VI (2000), s. 269-297; M. D. Adler, “Personal Rights and Rule-Dependence”, a.e., VI (2000), s. 337-389; Christine Horne, “The Contribution of Norms to the Social Welfare: Grounds for Hope or Pessimism”, a.e., VII (2001), s. 159-177; M. H. Kramer, “Throwing Light on the Role of Moral Principles in the Law”, a.e., VIII (2002), s. 115-143; H. M. Hurd, “Moral Rights and Legal Rules”, a.e., VIII (2002), s. 423-455; B. Tungodden, “The Value of Equality”, Economics and Philosophy, XIX/1 (2003), s. 1-44; C. Shearing - J. Wood, “Governing Security for Common Good”, International Journal of the Sociology of Law, XXXI, London-New York 2003, s. 205-225.

Bilal Aybakan - İbrahim Kâfi Dönmez

MEŞRÛ MÜDAFAA

“Bir kimsenin haksız bir saldırıyı kendisinden veya başkasından uzaklaştırmak amacıyla zorunlu tepki göstermesi ve bunu uzaklaştıracak ölçü ve oranda kuvvet kullanarak başka şekilde korunamayacak bir hakkı bizzat koruması” anlamındaki meşrû müdafaa ceza hukukunda genellikle hukuka uygunluk sebepleri arasında değerlendirilir. Çağdaş Arap hukuk kitaplarında ed-difâu’ş-şer‘î diye ifade edilen meşrû müdafaa fıkıh eserlerinde def‘u’s-sâil terkibiyle belirtilir. Bu tamlamayı oluşturan kelimelerden def‘ “güç kullanarak ortadan kaldırma, savuşturma”, sâil de “saldırıda bulunan birini alt etmek için sıçrayıp hamle yapan” mânalarına gelir. Def‘u’s-sâil tamlaması ile sâil ve bunun masdarı olan sıyâl kelimeleri fıkıh kitaplarında yaygın bir kullanıma sahip olmakla beraber bu terkibin terim anlamını belirleyen tariflere rastlanmaz. Fıkıhta bu tamlamaya yüklenen terim anlamını kısaca “hukuken koruma altında bulunan bir hakka yönelik haksız bir saldırıyı bununla orantılı bir güç kullanıp durdurmak veya ortadan kaldırmak” şeklinde ifade etmek mümkündür. Fıkıh kitaplarında yer yer soyutlamalar yapılsa da hukukî konuların suç teorisi vb. teoriler oluşturularak değil daha çok meseleci bir yöntemle incelendiği dikkate alınırsa meşrû müdafaa konusunda günümüz hukuk incelemelerinde olduğu gibi sistematik bir bölümle karşılaşılmamasını, hatta konuya ilişkin birçok hükmün fıkıh kitaplarının değişik başlıkları altında yer almasını yadırgamamak gerekir. Fıkıh eserlerinde meşrû müdafaa konusunun ele alınışıyla ilgili önemli bir nokta, İslâm âlimlerinin bu konuyla ilk dönemlerden itibaren ilgilenip soyut kurallar çıkarmaya elverişli tahliller yapmış olmalarıdır. Nitekim İmam Şâfiî’nin el-Üm adlı kitabında yer alan örnek ve değerlendirmeler (VI, 26-29, 170-173) bunu açık biçimde ortaya koymaktadır.

Çağdaş İslâm hukuku müellifleri meşrû müdafaa konusunu incelerken İslâmî literatürde “nehiy ani’l-münker” tabiriyle ifade edilen ve “dinî-ahlâkî değerlerin korunması için yapılacak müdahaleler” anlamına gelen toplumsal göreve de (bk. EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER) genişçe yer verirler. Haksız saldırının devlet düzeyinde olması ve bunun önlenmesi de meşrû müdafaa kavramıyla yakından ilgili olmakla beraber bu konu

günümüz hukuk sistematiğinde devletler umumi hukukunda, İslâm hukukunda da fürû-i fıkıh kitaplarının "kitâbü's-siyer" (kitâbü'l-cihâd) başlığını taşıyan bölümlerinde, siyer ve cihad konusunda kaleme alınan müstakil eserlerde geniş biçimde işlenmiştir (bk. CİHAD; MUKĀBELE bi'l-MİSL; SAVAŞ).

İnsanın tehlikelere karşı kendini savunması tabii bir refleks olduğu gibi haksız saldırıya karşı tepki göstermesinin meşrû sayılması fikri çok eski bir geçmişe sahiptir. Kişinin doğasındaki çekişme eğilimi, başkalarının haklarına tecavüzün insanlık tarihinin bütün dönemlerinde görülen bir realite olması sonucunu doğurmuş, bunu toplum adına önlemeyi hedefleyen örgütlenmeye gidilmesi hakların dengelenmesi açısından daha sağlıklı olsa da her zaman kamusal önlemler yeterli olmadığından fertlerin belli durumlarda haksız saldırıyı önlemek üzere harekete geçmesi meşrû kabul edilmiştir. Hatta bazı müellifler, meşrû müdafaa müessesesinin sağladığı psikolojik baskı ve etkinin başkalarının hakkına saldırı niyet ve çabası içinde olan kişileri caydırıcı özelliğine dikkat çekerek hukuk düzenince meşrû müdafaanın tanınmasının suçların önlenmesinde cezaî yaptırımlardan daha müessir olduğunu belirtirler (genel olarak meşruiyet fikri ve kavramsal çerçevesi hakkında bk. MEŞRÛ).

Felsefî temeli ve ayrıntılara ilişkin hükümleri bakımından farklılıklar bulunsa da ilâhî dinlerde ve kadim medeniyetlerin hukuklarında meşrû müdafaa tanınagelmiştir. Meselâ eski Hint ve eski Yunan hukukunda hayata, şerefe ve mala yönelik haksız saldırıya karşılık verilmesi meşrû müdafaa sayılıyordu. Roma hukukunda meşrû müdafaa sadece yazılı hukukun tanıdığı bir hak olarak değil esasen tabii hukukun kişiye tanıdığı bir hak olarak görülüyor ve hayata, vücut bütünlüğüne, namus ve iffete, hatta bazı durumlarda mala karşı yapılan tecavüzlere karşılık verilmesi meşrû müdafaa kabul ediliyordu. Germen hukukunda öç alma hakkına çok geniş yer verildiğinden meşrû müdafaa da bu hakkın hemen icrası şeklinde düşünülmekte, dolayısıyla mal ve şeref aleyhine olanlar dahil her türlü saldırıya karşı müdafaa meşrû sayılmaktaydı. Yahudilik'te, Hıristiyanlık'ta ve İslâmiyet'te de haksız saldırıya aynı ölçüde karşılık verilmesi meşrû kabul edilmiştir. Hıristiyanlığın kutsal metinlerinde haksızlığa katlanma ve tepkide bulunmama yönünde bir kural yer almakla beraber (Matta, 5/38-41) hayatın gerçekleri karşısında bunun zorunluluk ifade eden bir emir değil bir

öğüt olduğu yorumu yapılmış, Kanonik hukukta da hak değil hoşgörü ile karşılanan bir çeşit zaruret (moderamen inculpatae) olmak üzere meşrû müdafaa tanınmıştır. 1983 tarihli Kanonik Hukuk Kodu'nda kişinin gerek kendisine gerekse başkasına yapılan haksız bir saldırıya karşı savunmada bulunması ölçülü olması durumunda cezasızlık sebebi, ölçüyü aşması durumunda ise cezadan indirim sebebi kabul edilmiştir (Coriden v.dğr., s. 902-903). İslâm'ın zuhuru esnasında Arap toplumunda saldırıya uğrayan tarafın tepkisi intikam duygusuna dayalı ve aşırı iken Kur'an'ın ilkeleri ve Hz. Peygamber'in uygulamaları haklı savunma fikrini güçlendirmiş, insanları bu konuda ölçülü davranmaya yöneltmiş ve daha ilk dönem fıkıh eserlerinde meşrû müdafaanın kriterleri ve hükümleriyle ilgili zengin bir doktrin oluşmuştur. Zamanımızda meşrû müdafaayı kabul etmeyen bir hukuk düzeni yoktur. Ancak kanunların çoğu meşrû müdafaadan genel kısımda ve savunma dolayısıyla işlenebilecek bütün suçlara uygulanacak şekilde söz ettiği

halde nisbeten eski tarihli olan kanunlar, meşrû müdafaayı bazı cürümlerde ve özellikle adam öldürmede ve müessir fiil suçlarında tanımıştır.

Hemen bütün hukuk sistemlerince tanınmış bir müessese olmakla beraber meşrû müdafaanın hukukî niteliği ve dayandığı temel konusunda farklı görüş ve açıklamalar bulunmaktadır. Hukukî niteliği hakkında Batı hukuk doktrinlerinde görülen eğilimlerden birine göre meşrû müdafaa bir cezasızlık sebebidir, yani hareketi suç olmaktan çıkarmaz, fakat belli gerekçelerle meşrû müdafaa halindeki kişiye ceza verilmez. Daha fazla taraftar bulan diğer eğilime göre ise meşrû müdafaa bir hukuka uygunluk sebebi olup fiilin hukuka aykırılığını ortadan kaldırmaktadır. Dayandığı temel konusunda ileri sürülen görüşleri de iki gruba ayırmak mümkündür. Birinci gruptakilere göre meşrû müdafaada bulunan kişiye ceza verilmemesi tabiidir ve bunun için bir teori üretilmesine ihtiyaç yoktur. İkinci gruptakiler ise bunu ahlâkî, metafizik ve hukukî nitelikteki bazı gerekçelerle açıklayan değişik teoriler üretmişlerdir. Bazı çağdaş İslâm hukukçuları, özellikle fıkıh eserlerinde konuyla bağlantı kurulabilecek bir kısım tahlillere dayanarak meşrû müdafaanın temelini açıklayan teoriler ortaya atmışlardır (M. Seyyid Abdüttevvâb, s. 133-145; Yûsuf Kāsım, s. 47-55, 68). Bunlardan Yûsuf Kāsım, İslâm hukukunda hemen her konuda geniş ihtilâflar bulunduğu halde meşrû müdafaanın dayandığı temel konusunda

hiçbir görüş ayrılığının olmadığını söyleyip bunun asıl gerekçesinin İslâm hukukunda meşrû müdafaanın zararın giderilmesi esasına dayanması olduğunu savunursa da İslâm âlimlerinin meşrû müdafaa durumunda fâile ceza verilmeyeceği hususunda ittifak etmesinden hareketle bu hükmün dayandığı temel konusunda aynı şekilde düşündüklerini ileri sürmek isabetli görünmemektedir (fıkıh eserlerindeki farklı anlayışları yansıtan örnekler için bk. M. Seyyid Abdüttevvâb, s. 114-123, 133-145). Esasen konuya ilişkin naslardan, meşrû müdafaada bulunan kişiye ceza verilmeyeceği sonucu ihtilâfa yol açmayacak biçimde çıksa da bu hükmün hangi düşünceye dayalı olduğu, yani hikmeti / gayesi konusunda farklı tahliller yapılmasına bir engel bulunmamaktadır; fakat bu konuda fıkıh kitaplarının bir teori geliştirme eğilimi içinde olduğunu söylemek de mümkün değildir. Bu durumu, fıkhın gelişim seyri ve fürû-i fıkıh konularının ele alınış biçimiyle ilgili geleneğin tabii bir sonucu olarak görmek gerekir.

Meşruiyet Delilleri ve Şer‘î Hükmü. Gerek klasik gerekse çağdaş İslâm hukuku eserlerinde haksız saldırıya mukabele edilmesine izin veren, hatta bu tür tecavüzlere karşı direnmeyi övüp teşvik eden âyet ve hadisler meşrû müdafaanın şer‘î dayanakları olarak gösterilir. Bakara 194, Şuarâ 227, Şûrâ 39-43. âyetleriyle canı, namusu ve malı uğrunda mücadele ederken hayatını kaybeden kişinin şehid olacağını ifade eden hadisler (Buhârî, “Meẓâlim”, 33; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 21; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 32) bu delillerin başında gelir. Ayrıca Hz. Peygamber’in meşrû müdafaa ile ilişkili bazı somut olaylar üzerine söylediği sözlerle (Buhârî, “Ḥudûd”, 40, “İkrâh”, 7, “Diyât”, 15, 23; Müslim, “Liʿân”, 16, 17; Nesâî, “Ḳasâme”, 20, 48) kişinin din kardeşinin namusunu korumasını öven hadisleri (Tirmizî, “Birr”, 20) bir kısım fıkhî çıkarımlara dayanak kılınmıştır. Bazı müellifler, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma tavır ve eylemini özendiren âyetlerle (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/104, 110; el-Hac 22/41; Lokmân 31/17) aynı veya yakın temayı işleyen, yine zarar vermeyi yasaklayan hadisleri de meşrû müdafaanın özel meşruiyet delilleri arasında zikrederler. Haksız saldırıya karşı şartları çerçevesinde müdafaada bulunmanın meşrû olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır (İbnü’l-Murtazâ, V, 268; Abdülkādir Ûdeh, I, 474).

Fakihler, meşrû müdafaayı teklifî hüküm terminolojisi çerçevesinde ele alırken tecavüzün hangi değere yönelik olduğuna göre farklı kanaatler

ortaya koymuşlardır. a) Cana saldırı halinde fakihlerin çoğunluğu canın korunması için meşrû müdafaayı vâcip saymıştır; bazı Mâlikî ve Şâfiîler'e ve Ahmed b. Hanbel'in mezhebinde üstün bulunan görüşe göre ise vâcip değil câizdir. Bu üç mezhebe mensup bir kısım fakihler fitne ortamında meşrû müdafaanın mutlak olarak câiz, normal zamanlarda mutlak olarak vâcip olduğunu belirtirler. b) Irza tecavüz halinde meşrû müdafaanın vâcip olduğu hususunda fukaha görüş birliği içindedir. c) Mala saldırı durumunda fakihlerin çoğunluğuna göre meşrû müdafaada bulunmak vâcip değil câizdir, saldırıya uğrayan isterse bunu defeder isterse etmez. Şâfiî fakihlerinin birçoğu ise can taşıyan bir mal, kısıtlı malı, vakıf malı veya emanet edilmiş mal gibi kişinin kendine ait olmaksızın elinde bulundurduğu, kişinin kendine ait olmakla beraber rehin veya kira gibi bir akdî bağ sebebiyle başkasının hakkıyla ilişkili bir mal söz konusu olduğunda saldırıyı önlemek için meşrû müdafaanın vâcip olduğu kanaatindedir.

Unsurları ve Şartları. Meşrû müdafaadan söz edilebilmesi için bir saldırı ve bu saldırıya karşı yapılan bir savunmanın bulunması, meşrû müdafaa hükümlerinin uygulanabilmesi için de bu unsurlardan her biriyle ilgili bazı şartların gerçekleşmiş olması gerekir.

I. Saldırı Unsuru. Bu unsurun varlığından söz edebilmek için hukuk tarafından korunan bir hakka zarar verecek veya tehlike meydana getirecek şekilde ve ölçüde bir hareketin bulunması gerekir. Bu nitelikteki hareket aynı zamanda saldırının maddî unsurunu teşkil eder. Basit veya ağır olması saldırının mahiyetini değiştirmez ve bunun derecesi hakkında belli bir ölçü yoktur. Önemli olan müdafaanın saldırıyla orantılı olması ve bu sınırı aşmamasıdır. Saldırının -kasıtlı suçlarda söz konusu olabilen-mânevî unsuru hakkında isnat yeteneği bulunmayan kişiler bakımından önemli görüş ayrılıkları vardır (aş. bk.). İsnat kabiliyeti bulunan kişiler bakımından mânevî unsuru etkileyen bir husus, şakayla silâh çekme örneğinde olduğu gibi tecavüz kastı olmaksızın harekete böyle bir görünüm verme durumudur. Bu meselede genellikle kabul gören ölçü halin delâletine göre hareketin ciddilik izlenimi verip vermemesidir. Yine saldırının gerçek olmayıp karşı tarafça öyle algılandığı durumlarda ağırlıklı görüş, meşrû müdafaadan söz edilebilmesi için müdafaaya başvuranın bu hususta güçlü bir kanaate sahip olması ve algılamasını haklı kılacak mâkul bir durumun

bulunması gerektiği yönündedir. Günümüz ceza hukuku incelemelerinde, gerçekte var olmayan bir hukuka uygunluk sebebinin fâil tarafından mevcut zannedilmesi kapsamında ele alınan bu mesele daha çok hata kavramı esas alınarak değerlendirilmektedir. Tecavüzün fiilen başlayıp başlamadığı meselesi kısmen saldırının gerçek olup olmadığı konusuyla kesişir. Fakat bu, saldırı unsurunun varlığından çok meşrû müdafaa hükümlerinin uygulanabilirliğine ilişkin bir husus sayıldığından saldırının halen var olması şartı çerçevesinde incelenir (aş. bk.). Saldırı genellikle icraî bir hareket biçiminde gerçekleşmekle beraber bazan ihmal şeklinde olabilir. Meselâ başkasını öldürme kastıyla hapsedip aç susuz veya şiddetli soğukta bırakmak suretiyle onun ölümüne

yol açan kimse fakihlerin çoğunluğuna göre kasten adam öldürmüş sayılır; İmam Ebû Hanîfe ise bu konuda illiyyet bağıyla ilgili farklı bir açıklama yapar. Buna göre İslâm hukukçularının çoğunluğunca ihmalî suçlara karşı da meşrû müdafaa yapılmasının kabul edildiği söylenebilir (Dâvûd el-Attâr, Tecâvüzü'd-difâʿi'ş-şerʿî, s. 144-145; M. Seyyid Abdüttevvâb, s. 158-159).

1. Saldırının Haksız Olması. Hukuk düzeninin müsaade ettiği veya görev olarak yüklediği bir eylemin yapılması haksız diye nitelenemez. Zira bu durumda kişi ya hakkını kullanmakta veya görevini yerine getirmektedir. Meselâ eğitim (te'dip) hakkının verdiği yetkiye dayalı olarak ebeveynin veya öğretmenin eğitim amaçlı ve mâkul ölçüdeki hareketi hukuk düzeninin izin verdiği bir eylemdir; infazda bulunan cellâda bu eylemi yapması hukuk düzenince görev olarak verilmiştir. Fiilin bu niteliğini koruması için hukukun belirlediği çerçevede kalması gerekir (Buhûtî, Şerḥu müntehe'l-irâdât, III, 305). Saldırının haksız olması şartıyla ilgili önemli bir tartışma konusu, isnat yeteneği bulunmayan kişilerden gelen tecavüze karşı yapılan savunmanın meşrû müdafaa sayılıp sayılmayacağı meselesidir. Günümüz ceza hukuku incelemelerinde de ciddi görüş ayrılıklarına yol açan bu meselede İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre meşrû müdafaa hükümlerinin uygulanması gerekir; yani akıl hastası gibi isnat kabiliyeti bulunmayan bir insanın saldırısına uğrayan kimse meşrû müdafaa şartları içinde onu öldürdüğü veya zarara uğrattığında cezaî ve hukukî açıdan sorumlu olmaz. Şöyle ki: Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre meşrû müdafaadan söz edebilmek için saldırının kendisine ceza tertip edilecek bir suç teşkil etmesi şart olmayıp fiilin haksız olması yeterlidir; bunun hukuk

nazarında yükümlü sayılan veya sayılmayan kimselerden gelmesi arasında fark gözetilmemelidir. Ebû Yûsuf'a göre isnat yeteneği bulunmayan kişiye ceza verilmese de saldırısı suç niteliğinde olduğu için bu durum onun hukuken korunmuşluğunu (ismet) ortadan kaldırır; dolayısıyla meşrû müdafaa şartları içinde öldürüldüğü takdirde öldürenin cezaî sorumluluğu olmadığı gibi hukukî sorumluluğu da olmaz, yani diyetini ödemesi gerekmez. Gerekçe bakımından farklılık bulunmakla beraber Ebû Yûsuf'un görüşü pratik sonuç açısından cumhurun kanaatiyle birleşmektedir. Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf dışındaki Hanefî imamlarına göre ise meşrû müdafaadan söz edilebilmesi için saldırı cezalandırmayı gerektiren bir suç niteliğinde olmalıdır. Eğer saldırı isnat yeteneği bulunmayan bir kimseden gelmiş ve saldırıya uğrayan onu öldürmüşse öldürdüğü kişinin diyetini ödemekle yükümlüdür. Çünkü meşrû müdafaa suçları (haksız saldırıyı) gidermek üzere meşrû kılınmıştır. Küçüğün ve akıl hastasının fiili ise suç olarak nitelenemez. Bunların tecavüzü halinde saldırıya uğrayan "mülci' zaruret" esasına binaen mütecavizi öldürme, yaralama veya ona acı verme hakkına sahip olur; fakat bu gerekçe (ıztırar hali) ceza muafiyeti sağlasa da tazmin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Zira canlar ve mallar hukuken koruma altındadır ve şer'î mazeretler bu korunmuşluğu sona erdirmez. Benzeri bir tartışma, hayvanlardan gelen saldırıya karşı meşrû müdafaadan söz edilip edilemeyeceği hususuyla ilgilidir. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri bu meselede de konuya saldırıya uğrayanın haksız bir durumla karşılaşması açısından baktıkları için saldıran hayvanı öldürmek veya zarara uğratmak zorunda kalan kimsenin hayvanın kıymetini ödemekle de yükümlü sayılmamasına, yani meşrû müdafaa halinde olduğu için cezaî ve hukukî sorumluluğunun bulunmadığına hükmetmişlerdir. Hanefî mezhebi imamlarına göre ise meşrû müdafaada saldırının bir suç teşkil etmesi esas alındığı ve hayvan fiilleri hakkında böyle bir nitelemeye imkân bulunmadığı için bu olayda ancak ıztırar halinden söz edilebilir ve saldıran hayvanı öldürmek zorunda kalan kişinin onun kıymetini ödemesi icap eder. Zira malın korunmuşluğu ilkesi bunu gerektirmektedir. İsnat kabiliyeti olmayan insandan gelen saldırı konusunda cumhurun vardığı sonuçla aynı kanaatte olan Ebû Yûsuf bu meselede diğer Hanefî imamları ile birleşmektedir. Hayvanın bir kimsenin kışkırtması yoluyla saldırması halinde ise meşrû müdafaanın söz konusu olacağı noktasında görüş ayrılığı yoktur. Çünkü bu durumda hayvanın saldırı aracı konumunda olduğu açıktır. Saldırıya uğrayanın buna kendi hareketiyle sebebiyet vermesi ve

hakkını kullanan veya görevini ifa edenin hukukun belirlediği sınırı aşması durumlarında saldırının haksız sayılıp sayılmayacağı, yine saldırıya uğrayanın meşrû müdafaa sınırında durmaması halinde diğer taraf için meşrû müdafaa hakkının doğup doğmayacağı gibi meseleler de bu şartla bağlantılı konular arasında yer alır.

2. Saldırının Hukuken Korunan Bir Hakka Yönelik Olması. Mukayeseli hukukta bu konuda iki değişik telakki üzerinde durulur. Roma hukuku, meşrû müdafaayı yalnız kişilerin doğuştan sahip oldukları haklarla sınırlı kabul ettiğinden bu hukukun etkisinde kalan kanunlar meşrû müdafaaya konu olabilecek hakları nefis ve ırz ile sınırlı tutmuştur. Germen sistemi ve onun etkisinde hazırlanan kanunlarda ise bu yararlar geniştir. Sınırlı hakları kabul eden sistem daima eleştirilmiş olup günümüz ceza kanunları meşrû müdafaada korunan hak bakımından bir ayırım yapmama eğilimindedir. İslâm hukukçuları kişinin gerek kendi canı, namusu ve malına gerekse başkasının canı, namusu ve malına yönelik bir saldırıya karşı meşrû müdafaada bulunabileceği hususunda fikir birliği içindedir. Hatta saldırının bizzat saldıranın canına ve malına yönelik olması durumunda da meşrû müdafaa yapılabilir. Meselâ bir kimse kendini öldürmeye veya yaralamaya yahut malını telef etmeye teşebbüs ettiğinde bunu önlemek üzere yapılan müdahale de bir tür meşrû müdafaa sayılır (Zekeriyyâ el-Ensârî, VIII, 424-425; Abdülkādir Ûdeh, I, 479).

3. Saldırının Halen Var Olması. Savunmanın saldırıyla eş zamanlı olması gerekir. Zira gelecekteki bir saldırıyı önlemek üzere yetkili mercilere başvurmak veya başka bir yolla bundan kaçınmak imkânı vardır; saldırı olup bittikten sonra gösterilen tepki ise meşrû müdafaa değil öç alma olur. Fakat bu şartı tecavüzün fiilen başlamış olması şeklinde dar bir yoruma tâbi tutmak yanlış sonuçlara götürebilir. Şöyle ki, objektif olarak başlayacağı muhakkak olan veya bitmiş olmakla beraber tekrarlanacağından endişe edilen bir saldırının halen var olduğu kabul edilmezse meşrû müdafaa anlamsız hale gelir.

II. Savunma Unsuru. Bu da maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılır. Maddî unsur, saldırıya uğrayanın veya bir başkasının saldırıyı defetmek için ortaya koyduğu maddî eylemdir. Fakihler, meşrû müdafaada ne tür fiillerle saldırıya tepki verilebileceği konusu üzerinde ayrıntılı biçimde durmuşlar,

fakat belirli bir eylem türünü şart koşmamışlardır. Buna göre saldırıyı ortadan kaldırma veya durdurma özelliğini taşıyan her fiil bu kapsama girer. Ele alınan örneklerde söz konusu olan sınırlandırıcı ölçüler ise savunma ile saldırı arasında bir oranın bulunması şartına ilişkindir. Öte yandan saldırıda olduğu

gibi savunmanın da genellikle icraî bir hareket şeklinde olsa bile bazan ihmal yoluyla, yani normal durumlarda yapılması gerekeni yapmayarak gerçekleşebileceğini kabul etmek gerekir. Tecavüze uğrayan kimsenin saldırana karşı bir eylemde bulunmamakla beraber ona saldırmak üzere koşan köpeğe müdahale etmemesi bu duruma örnek gösterilebilir. Mânevî unsur, savunma eylemiyle saldırıyı defetme veya durdurmanın amaçlanmış olmasını ifade eder. Fakihlerin tecavüzle müdafaa arasında oran bulunması şartıyla ilgili açıklamaları, müdafaa eyleminin savunma amaçlı olması gerektiğini gösterdiği gibi bazı âlimler saldırıya uğrayanın öldürmeyi hedefleyemeyeceğini, sadece saldırıyı defetmeyi amaçlaması gerektiğini belirtmişlerdir (İbn Şâs, III, 354). Bu unsurla bağ kurulabilecek bir konu da fâilin hukuka uygunluk sebebinin varlığından haberdar olmaması halinde bundan yararlanıp yararlanamayacağı meselesidir. Günümüz ceza hukuku doktrin ve uygulamalarında tartışmalara yol açan bu meselede sübjektivist teori taraftarları kural olarak bu soruya olumsuz, objektivistler ise olumlu cevap vermekte ve mefruz suça ait kuralların uygulanması gerektiğini düşünmektedir.

1. Savunmada Zorunluluk Bulunması. Meşrû müdafaanın hukuka uygunluk veya cezasızlık sebebi sayılmasındaki temel gerekçe, saldırıya uğrayan kimsenin başka şekilde saldırıyı önleyememesi ve hukukça tanınan hakkını koruyamama durumunda kalması olduğundan haklı savunmadan söz edilebilmesi için müdafaada zorunluluk bulunması şarttır. Tecavüze uğrayan kimse, hukuken tanınan menfaatlerinden fedakârlık etmeden savunma yapmaksızın saldırıdan kendini koruyabilecek durumda ise veya saldırının başka şekilde uzaklaştırılması mümkünse meşrû müdafaa hakkı doğmaz. Fakat bu konuda kesin ve mutlak bir ölçü geliştirmek mümkün olmayıp bir yandan müdafaaya iten saldırının şiddeti, kesin ve kararlı olup olmadığı, öte yandan müdafaa hareketinin şekli, güçlülük derecesi, savunmayı yapanın sahip olduğu araçlar, imkânlar ve içinde bulunduğu ruh hali incelenerek zorunluluğun bulunup bulunmadığı hakkında ve her olay için ayrı bir

değerlendirme yapılması gerekir. Fıkıh mezheplerinin hemen hepsinde, meşrû müdafaa hükümlerinin uygulanmasında savunma eyleminin saldırıdan kurtulmak için yegâne yol olma özelliğini taşımasının şart koşulduğu görülür. Bu şartın gerçekleşmiş sayılıp sayılmaması konusunda saldırıya uğrayanın önce çevreden yahut yetkili kamu görevlilerinden yardım istemesinin hangi durumlarda gerekli olduğu, bilhassa olayın şehirde veya insanların bulunmadığı tenha yerlerde, gece veya gündüz meydana gelmesi gibi ihtimaller üzerinde özel olarak durulmuş, ayrıca bazı fakihlerce konuya ilişkin bir hadise dayanılarak önce saldırganla konuşulması, hatta vazgeçmesi için ricada bulunulması gerektiği ileri sürülmüştür (M. Seyyid Abdüttevvâb, s. 234-237). Fıkıh eserlerinde yer alan, çevreden ve özellikle kadıdan yardım istemeye dair örnek ve hükümler değerlendirilirken bunların ateşli silâhların bulunmadığı dönemlere ait açıklamalar olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu şartla ilgili tartışmalı konulardan biri, saldırıya uğrayanın kaçarak kurtulma imkânı varken kaçmayıp kendini savunması halidir. Batı ceza hukuku doktrinlerinde tecavüze uğrayanın kaçması mümkünse bu imkânı kullanması gerektiğini düşünenlerden bir kısmı bu görüşü mutlak biçimde savunurken çoğu, bu zorunluluğu hukuken korunan yararlarından fedakârlık etmeden kaçma haliyle sınırlı tutar. Saldırıya uğrayana kaçma vecîbesi yüklenemeyeceğini düşünenler de bunu farklı gerekçelerle açıklarlar. Eski dönemlerdeki tahlillerde şeref ve itibarın korunması gerekçesi ağır bastığından saldırıya uğrayanın soylu veya toplumda belirli mevki sahibi bir kimse olup olmadığı kriterine önem verilmiştir. Günümüzdeki açıklamalarda ise tecavüze uğrayan kişinin sadece hakkını değil meşrû müdafaa müessesesinin temelinde yatan düşünceyi ve hukuk düzenini de savunduğu fikri ağır basmaktadır. Fıkıh eserlerinde tartışılan bu meselede bakış açılarına göre farklı çözümler önerilmiştir. Bu görüşler tahlil edildiğinde şu iki nokta üzerinde önemle durulduğu görülür: a) Hukuken tanınan bir hakka saldırı olduğunda bunu defetmek için tepki gösterilmesi meşrûdur, saldırıya uğrayan kişiden herhangi bir hakkından feragat etmesi istenemez. b) Haksız saldırıya uğramak kişiye kayıtsız şartsız fiilî tepki gösterme hakkı bahşetmez; tepkiyi zorunlu kılan bir tecavüz halinin bulunması gerekir. Fakat bu iki ilkenin dengelenmesinde, başka somut bir zarara yol açmasa bile sırf kaçmış olmanın şeref ve itibarın zedelenmesine yol açıp açmayacağı, hakkın korunması için çaba sarfetmemenin hukuk düzenini zaafa uğratıp uğratmayacağı ve kaçma halinde saldırıdan zarar

görmeksizin kurtulmaktan ne ölçüde emin olunabileceği gibi hususlarda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Savunmada zorunluluk bulunması şartının değerlendirilmesinde saldırı ile savunmanın eş zamanlı olup olmadığının belirlenmesi de önem taşır.

2. Savunma ile Saldırı Arasında Bir Oranın Bulunması. Meşrû müdafaa hükümlerinin uygulanabilmesi için savunmanın saldırıyı defedecek ölçüyü aşmaması gerekir. Aksi halde meşrû müdafaadan değil ölçüsüz ve kanunsuz şahsî mücadeleden söz edilebilir. Müdafaanın tecavüzle orantılı olması Kur'ân-ı Kerîm'de açık biçimde şart koşulmuş (el-Bakara 2/194) ve bazı fıkıh eserlerinde tepki eyleminin olabildiğince en az düzeyde tutulması ilkesini belirten soyut ifadeler kullanılmıştır. Savunmada ifrata gidilmesi halinde o oranda hukuka aykırılığın söz konusu olacağı genel kabul gören bir nokta sayılmakla beraber saldırı ile savunma arasındaki oranın tesbiti oldukça zor bir meseledir. Bunu belirlerken iki ayrı mukayese yapılabilir. a) Araçlar bakımından. Saldırıya uğrayanın saldırıyı defedecek, ancak en az zarar verecek vasıtayla ve kullanım biçimiyle karşılık vermesi kural olmakla birlikte mütecavizin kullandığı aracın aynısıyla mukabele etmesi zorunluluğu bulunmadığı gibi savunmanın başarısız kalacağı durumlarda en az etkili araç ve usulün değil daha etkili olanın seçilmesi savunma sınırının aşılması anlamına gelmez. Yine savunma yapanın bu dengeyi kurmak için bazı haklarından fedakârlık etmesi gerekli değildir. Aracın seçimine bakılarak meşrû müdafaa sınırları içinde kalınıp kalınmadığına hükmedilirken özellikle saldırının başlaması, yoğunluğu, saldırı ile savunma arasındaki zaman aralığı, gerek mütecavizin gerekse müdafiin fizik özellikleri, cinsiyeti, saldırının zamanı ve mekânı, müdafiin saldırıyı önlemeye yetecek derecedeki tepkiyi belirlemede o andaki galip zannının ne olduğu gibi hususlar göz önüne alınıp her bir olayın özelliğine göre bir değerlendirme yapılması gerekir. b) Konu bakımından. Saldırıya uğrayan hakla savunma yüzünden zarara uğratılan hak arasında bir oranın bulunması gerekirse de bu şartın mutlak biçimde uygulanması çok defa meşrû müdafaa müessesesinin işlemesini engeller. Dolayısıyla meşrû müdafaaya konu olan bir yararın korunması için daha önemli bir yarara zarar verilebilmesini kabul etmek gerekir. Öte yandan değerler arasındaki derecelendirmenin

birçok durumda izâfî olduğu inkâr edilemez. Meselâ mutlak bir sıralamada ırzın korunması yaşama hakkından sonraya konabilirse de ırza geçmeye

yönelik bir saldırıda ırzı korumanın yaşama hakkından daha az değerli olduğu söylenemez ve saldırganın öldürülmesi meşrû müdafaa kabul edilir. Saldırı ile savunmanın orantılı olması şartıyla alâkalı bir konu öldürme şeklindeki tepkiye sınır getirilip getirilemeyeceği meselesidir. Bazı ceza kanunları bütün suçlar bakımından şartları içinde öldürmeyle mukabeleye cevaz verirken diğer bir kısmı bunu sadece belli suçlar açısından kabul etmektedir. İslâm âlimleri, şartlarını taşıyorsa ister cana ve ırza isterse mala karşı saldırılarda mütecavizin öldürülebileceği kanaatindedir. Arazisine başkasının hayvanları girmiş olan kimsenin hayvanları bırakıp onların sahibine karşı tepki göstermesi örneğinde olduğu gibi saldırandan başkasına yöneltilen savunmanın bir haksız saldırı teşkil edeceği açıktır; bazı müellifler bu durumu savunma ile saldırı arasında bir oranın bulunmaması şeklinde değerlendirirler. Fâilin saldırıda bulunanın şahsında yanılması veya herhangi bir sapma dolayısıyla savunmanın saldırgandan başka bir kişide sonuç vermesi durumlarına ise hata ile ilgili kuralların uygulanması gerekir.

Şartlarını taşıyan meşrû müdafaa niteliğindeki bir fiile bağlanacak sonuç fâilinin kural olarak gerek cezaî gerekse hukukî açıdan sorumlu tutulmamasıdır. Saldırının bir hayvandan veya isnat yeteneğine sahip olmayan bir şahıstan gelmesi halinde de müdafiin cezaî açıdan sorumlu olmayacağı noktasında fikir birliği bulunmakla beraber -yukarıda açıklandığı üzere-tazmin sorumluluğu konusunda görüş ayrılıkları vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, “Meẓâlim”, 33, “Ḥudûd”, 40, “İkrâh”, 7, “Diyât”, 15, 23; Müslim, “Liʿân”, 16, 17; İbn Mâce, “Ḥudûd”, 21; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 32; Tirmizî, “Birr”, 20; Nesâî, “Ḳasâme”, 20, 48; Şâfiî, el-Üm, VI, 26-29, 170-173; İbn Bâbeveyh, Men lâ yaḥḍuruhü’l-faḳīh (nşr. Seyyid Hasan el-Mûsevî el-Harsân), Beyrut 1401/1981, IV, 74-76; İbn Hazm, el-Muḥallâ, XI, 307-309, 313-315; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 92-93; İbn Şâs, ʿİḳdü’l-cevâhiri’s̱-s̱emîne (nşr. M. Ebü’l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr), Beyrut 1415/1995, III, 353-355; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Riyad 1419/1999, XII, 528-541; Karâfî,

el-Furûḳ, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), IV, 183-188; M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü'l-Furûḳ (Karâfî, el-Furûḳ içinde), IV, 210-213; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1315, VI, 110-111; İbnü'l-Murtazâ, el-Baḥrü'z-zeḫḫâr, San'â 1409/1988, V, 268-269; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, X, 232-233; Zekeriyyâ el-Ensârî, Esne'l-meṭâlib (nşr. M. M. Tâmir), Beyrut 1422/2001, VIII, 424-434; İbn Hacer el-Heytemî, Tuḥfetü'l-muḥtâc, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dâru Sadr), IX, 181-210; Şelebî, Ḥâşiye ʿalâ Tebyîni'l-ḥaḳāʾiḳ (Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ içinde), VI, 110; Buhûtî, Şerḥu Müntehe'l-irâdât, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb), III, 305; a.mlf., Keşşâfü'l-ḳınâʿ (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1417/1997, V, 132-136; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), VIII, 111-113; Ömer Hilmi, Mi'yâr-ı Adâlet, İstanbul 1301, s. 56-60; Ettafeyyiş, Şerḥu Kitâbi'n-Nîl ve şifâʾi'l-ʿalîl, Beyrut 1392/1972, XIV, 479-502, 760-776; Abdülkādir Ûdeh, et-Teşrîʿu'l-cinâʾiyyü'l-İslâmî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 474, 479; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 471-472, 630-631; Faruk Erem, Ümanist Doktrin Açısından Türk Ceza Hukuku: Genel Hükümler, Ankara 1971, I, 22-48; II, 1-8, 21-48; Dâvûd el-Attâr, ed-Difâʿu'ş-şerʿî fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1401/1981; a.mlf., Tecâvüzü'd-difâʿi'ş-şerʿî: Dirâse muḳārene, [baskı yeri yok] 1402/1982 (el-Merkezü'l-İslâmî); M. Seyyid Abdüttevvâb, ed-Difâʿu'ş-şerʿî fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1983; Ahmed Fethî Behnesî, el-Mesʾûliyyetü'l-cinâʾiyye fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 193-212; Yûsuf Kāsım, Naẓariyyetü'd-difâʿi'ş-şerʿî fi'l-fıḳhi'l-cinâʾî el-İslâmî ve'l-ḳānûni'l-cinâʾî el-vażʿî, Kahire 1405/1985; Abdülhamîd eş-Şevâribî, ed-Difâʿu'ş-şerʿî fî ḍavʾi'l-ḳażâʾ ve'l-fıḳh, İskenderiye 1985; J. A. Coriden v.dğr., The Code of Canon Law: A Text and Commentary, New York 1985; Sulhi Dönmezer - Sahir Erman, Nazari ve Tatbiki Ceza Hukuku, İstanbul 1986, II, 1-30, 107-156; Muharrem Özen, Türk Ceza Hukukunda Meşru Müdafaa (yüksek lisans tezi, 1988), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ayhan Önder, Ceza Hukuku: Genel Hükümler, İstanbul 1992, II-III, 132-225; Pervin Ayazlı, Roma Hukukunda Mala Verilen Zarar (Damnum Inıurıa Datum) (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 29-45, 202-210; Ayhan Hıra, İslâm Hukukunda Meşru Müdâfaa (yüksek lisans tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abbas Şûmân, ʿİṣmetü'd-dem ve'l-mâl fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire, ts. (Dârü'l-beyân); Bahir Orhan, "Müdâfaa-yı Meşrûa ve Bunun Kanunlarımızca Tarz-ı Telâkkîsi", Hukukî Bilgiler Mecmuası, sene 1, Kânunusânî 1927, s. 261-272; İsmail Doğanay, "Meşru Müdafaa", Adalet

Dergisi, XXXVIII/5, Ankara 1947, s. 385-399; Kutbettin Akkan, “Avrupa Hukukunda Meşru Müdafaa”, a.e. L/7-8 (1965), s. 828-862; Abdullah Çolak, “İslâm Ceza Hukukunda Meşrû Müdâfaa”, Ekev Akademi Dergisi, VIII/19, Erzurum 2004, s. 135-156; Haim Hermann Cohn, “Penal Law”, EJd., XIII, 222-227; “Ṣıyâl”, Mv.F, XXVIII, 103-112.

İbrahim Kâfi Dönmez

MEŞRUTA

(مشروطه)

Belli bir kullanıma veya görevlinin ikametine tahsis edilmiş taşınmaz vakıf.

Sözlükte "şart koşulmuş" anlamına gelen meşrûta kelimesi cami, kütüphane, sıbyan mektebi, tekke vb. vakıf eserlerde çalışan imam, müezzin, hatip, kayyum, hâfız-ı kütüb, muallim, şeyh, türbedar, mütevelli, muvakkit ve müderris gibi görevlilerin barınması için vâkıf tarafından tahsis edilen odalar veya evler için kullanılmıştır. Günümüzün lojmanlarına tekabül eden ve meşrûtahâne diye de anılan bu yapılar yalnız vakfiyede belirtilen amaç ve şartlara uygun olarak kullanılır, başka bir kişiye veya kullanıma tahsis edilmesine, kiralanmasına izin verilmezdi. İlk sahibi tarafından satılmamak şartıyla mirasçılarının kullanımına bırakılan ev vb. taşınmazlara da meşruta denilmiştir. Bu tür yapıların günümüze ulaşmış bir örneği, XVII. yüzyılın sonlarında Amcazâde Hüseyin Paşa tarafından Boğaz'da yaptırılan ve "meşruta yalı" olarak anılan sahilhânedir.

Meşrutalar genellikle barındırdıkları görevlilerin iş yerlerinin yakınında kurulmuştur. Nitekim birçok imam meşrutası caminin bahçesinde veya yakınındaki bir sokakta inşa edilmiştir. Meşrutahânelerin sayısı vakfın büyüklüğüne ve gelir kaynaklarına göre değişmektedir. III. Selim'in

vakfı olan Üsküdar'daki Selimiye Külliyesi'nde imâm-ı evvel, imâm-ı sânî, sermüezzin, müezzin, muvakkit, serkayyum, kayyum, muallim, hâfız-ı kütüb ve müderris için meşruta tahsis edilmişti. İstanbul'daki meşrutahâneler ahşap veya kâgir olarak yapılmış, çoğunun ahşap oluşu zamanla ortadan kalkmalarına yol açmıştır.

Kütüphane yapıları genellikle kâgir olduğundan meşrutahâneleri de aynı şekilde yapılmıştır. XVIII. yüzyılda İstanbul'da Vefa'da tesis edilmiş Âtıf Efendi Kütüphanesi'nde görevli üç hâfız-ı kütüb için kütüphane kapısından avluya girişin üstünde üç katlı bir meşruta inşa edilmiştir. Zemin katı, üzerinde bulunduğu sokağın eğriliğine uyan binanın ikinci katındaki

odaların planı Türk evlerinde yaygın biçimde kullanılan üçgen çıkmalarla düzeltilmiş, bu uygulama ile yapının sokak cephesi geleneksel bir karakter kazanmıştır. Lâleli'deki Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde de (1176/1762-63) külliye ile birlikte inşa edilen ve hâlâ kullanılmakta olan bir meşruta bulunmaktadır. Fatih Çarşamba'daki Murad Molla Kütüphanesi (1189/1775), aynı avlu içinde yer alan Murad Molla Tekkesi'ne sonradan eklenmiş olup meşrutası da avlu girişinde kâgir, tek katlı, mütevazi bir binadır. Buna karşılık şeyh ve ailesine ayrılan meşruta, İstanbul'da birçok tekkede olduğu gibi ahşap ve iki katlı bir konak şeklinde düzenlenmiştir.

Yok olan meşrutalarla ilgili fotoğraf vb. belgeler sınırlı olmakla birlikte elde edilebilenler araştırmalar bakımından ilginç veriler sunmaktadır. Geç Osmanlı dönemi konut mimarisinin kıymetli bir örneği olan ve 1930'larda yıkılarak ortadan kaldırılan İstanbul'daki II. Bayezid Külliyesi İmareti'nde girişin üstüne sonradan eklenmiş üç katlı ahşap meşruta, eldeki fotoğraflarla ve Ahmet Ziya Bey'in (Akbulut) 1917'de yaptığı iki tablo ile belgelenmiştir. 1924 yılında Üsküdar'daki cami, tekke ve diğer vakıf yapıların meşrutalarıyla ilgili olarak İbrahim Hakkı Konyalı tarafından yayımlanan belgeye göre Cumhuriyet'in ilk yıllarında bölgede yetmiş sekiz yapı bulunmaktaydı. Bir kısmı yıkılmış ve zamanla arsa haline gelmiş bu meşrutaların içinde sultanlar tarafından yaptırılan külliyelere ait olanlar önemli yer tutmaktadır. Belgeye göre Kösem Sultan'ın inşa ettirdiği Çinili Cami Külliyesi'nde birinci ve ikinci imam, birinci ve ikinci müezzin, kayyumbaşı, ferrâş ve yardımcısı için meşrutahâneler vardı. Üsküdar'daki Yeni Vâlide (Gülnûş Vâlide Sultan) Külliyesi'nde ise imâm-ı evvel, imâm-ı sânî ve hatip için meşruta yapılmıştı. Yakın tarihlerde inşa edilen Altunîzâde Camii'nde birinci ve ikinci imamla beş müezzin ve câbîye (tahsildar) ait iki katlı birer meşruta cadde boyunca yerleştirilmiştir.

Tekke şeyhlerinin aileleriyle birlikte barındıkları meşrutahâneler tekke mimarisi içinde önemli yer tutmaktadır. Esin Demirel İşli tarafından İstanbul tekkelerinin meşrutaları üzerinde yapılan tesbitlere göre bunlar tevhidhâneden bağımsız, tevhidhâneye bitişik ve tevhidhâneyle aynı çatı altında olmak üzere üç tiptedir. Harem ve selâmlık bölümlerinin yanında mutfak, yemekhane, hamam gibi kısımlarda bu yapıların iç düzenlemesinde rol oynamaktadır. İşli'ye göre tevhidhâneye bitişik veya bağımsız olan meşrutahâneler, konut mimarisinin bilinen tipolojik özelliklerini yansıtırken

tevhidhâneyle bütünleşen örneklerde ilginç düzenlemeler ortaya çıkmıştır. Çok sayıda yapıdan oluşan bir külliye özelliğine sahip tekkelerde ise meşrutanın harem kısmı diğer yapıların içinde bulunduğu avludan ayrı tutulmuştur. Bu tür düzenlemeye Üsküdar'da Aziz Mahmud Hüdâyî, Topkapı dışında Merkez Efendi ve Kocamustafapaşa'da Sünbül Efendi tekkelerinin meşrutaları örnek gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Ergin, Türk Şehirlerinde İmâret Sistemi, İstanbul 1939, s. 51; Sedad Hakkı Eldem, Köşkler ve Kasırlar, İstanbul 1973, II, 101-109; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, tür.yer.; Alime Şahin, İstanbul'daki Osmanlı Dönemi Kütüphane Yapıları Üzerine Bir Araştırma ve Hacı Beşir Ağa Kütüphanesi (yüksek lisans tezi, 1997), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, tür.yer.; Esin Demirel İşli, İstanbul Tekkeleri Mimarisi, Eklentileri ve Restorasyonu (doktora tezi, 1998), Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, tür.yer.; Pakalın, II, 493-494; Hülya Koç, "Âtıf Efendi Kütüphanesi", DBİst.A, I, 399; Semavi Eyice, "Âtıf Efendi Kütüphanesi", a.e., I, 399-400; M. Baha Tanman, "Murad Molla Tekkesi ve Kütüphanesi", a.e., V, 516-517; a.mlf., "Özbekler Tekkesi", a.e., VI, 199-202.

A. Zeynep Ahunbay

MEŞRUTİYET

(مشروطيت)

Osmanlılar'da anayasal saltanat dönemi (1876-1922).

Arapça şart kökünden türetilmiş bir kavram olan meşrûtiyyet kelimesi, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı siyasî literatüründe "anayasalı ve meclisli saltanat-hilâfet rejimi" karşılığında kullanılmıştır. Türkçe literatürde, Kānûn-ı Esâsî'nin ilân edildiği 23 Aralık 1876'dan Meclisi Meb'ûsan'ın muvakkaten tatil edildiği 13 Şubat 1878 tarihine kadarki döneme I. Meşrutiyet, meclisin yeniden toplanmaya davet edildiği 23-24 Temmuz 1908'den 30 Ekim 1918 Mondros Mütarekesi'ne veya 20 Ocak 1921 tarihli Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun neşri ya da saltanatın ilga edildiği 1-2 Kasım 1922 tarihine kadarki döneme de II. Meşrutiyet denmektedir. Meşrutiyet kavramı daha sonra Farsça'da "anayasalı monarşi" anlamıyla yer almış, ancak kök dili olan Arapça literatüre girmemiştir.

Meşrutiyet kavramının kimin tarafından ve hangi tarihte türetildiği bilinmemektedir. Aynı kökten gelen meşrût kelimesinin "şartlı", müennesi olan meşrûtanın "sahibi tarafından satılmamak kaydıyla veresesine terkedilen emlâk" mânasında hukuk dilinde kullanılması, sorumlu hükümet için de benzer bir ifadenin ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Nitekim bu tabir 1876 Kānûn-ı Esâsîsi'nin ilânı öncesinde Esad Efendi tarafından Hükûmet-i Meşrûta adlı risâlesinde "anayasal monarşi" anlamında kullanılmıştır. Fethî Rıdvân, Rifâa et-Tahtâvî'nin Fransız anayasasını Arapça'ya "eş-şarta" olarak tercüme ettiğini, daha sonra II. Abdülhamid dahil olmak üzere Osmanlı ileri gelenlerinin bundan yola çıkarak türetilen meşrutiyet kelimesini "anayasal monarşi" karşılığında kullandığını ileri sürmektedir (Devrü'l-ʿamâʾim, s. 40). Dihhudâ da meşrutiyetin Osmanlı Devleti'nde Fransızca "la charte" karşılığı olarak türetildiğini belirtmektedir (Luġatnâme, XII, 18500). Gerçekten Tahtâvî, XVIII. Louis'nin 4 Haziran 1814'te kabul edilen Charte constitutionnelle'ini "eş-şarta" olarak tercüme ettiği gibi Fransa'daki rejimin "mutlaku't-tasarruf" bir karakterde olmayıp "kānûn mukayyed"

olduğunu belirtmiştir (Taḫlîṣü'l-İbrîz, s. 66). Ancak Tahtâvî, “eş-şarta” ifadesiyle aslında şartlı idareye atıfta bulunmayıp Fransızca “charte” kelimesini Arap alfabesiyle yazmıştır. Nitekim Tahtâvî'nin kitabını 1839'da Türkçe'ye çeviren Rüstem Besim eserin bu bölümüne bir ekleme yaparak, “Şarta tesmiye ederler ve bazan karta dahi tabir ederler” demektedir (Tahlîsü'l-İbrîz ilâ telhîsi Paris Tercümesi, s. 73). Bu durumda Fethî Rıdvân'ın sözünü ettiği türde bir bağlantının kurulabilmesi oldukça zor olup Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı için 1872 tarihini vermesi ve diğer bazı

yanlışlar yapması da müellifin hatalı yaklaşım ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

XIX. yüzyılın ilk yarısında yayımlanan Handjéri lugatında “constitution” kelimesiyle ilgili bilgi kaydedilirken Fransızca “la constitution de l'état monarchique” ifadesinin Türkçe karşılığı “hükûmet-i münferide ile idare olunan mülk ve devletin nizamı” olarak verilmektedir. Buna karşılık Bianchi “constitutionnel” için “kānunnâme-i memlekete muvâfık” açıklamasını yapmaktadır. Bianchi'nin Türkçe-Fransızca lugatında ise meşrutiyet kelimesi bulunmamaktadır. Osmanlı Türkçesi'nde “anayasalı monarşi” anlamında kullanılan ilk tabir “nizâm-ı serbestâne” olmuş ve Mustafa Fâzıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e sunduğu, Mart 1867'de Sâdullah Bey tarafından Fransızca'dan Türkçe'ye tercüme edilen mektupta kullanılmıştır. Daha sonra bu tabirin yerine İslâmî referansı da olan “usûl-i meşveret” terkibi yaygın biçimde kullanılmıştır. Seçimle gelen meclislerin meşveret icra eden kurumlar olarak sunulması yeni bir şey olmayıp Rifâa et-Tahtâvî'nin öğrencilerinden Mısırlı gazeteci ve tarihçi Abdullah Ebüssuûd'un Fransız Etats généraux'sunu “el-meşveretü'l-umûmiyye” olarak tercüme ettiği (Kitâbü Naẓmi'l-leʾâlî, s. 182) ve bu anlamda Osmanlı Türkçesi'nde yer aldığı bilinmektedir. Ahmed Midhat Efendi Üss-i İnkılâb'da Midhat Paşa'nın hazırladığı cülûs hatt-ı hümâyunu müsveddesinde “usûl-i meşrûtiyyet” tabirini kullandığını, ancak II. Abdülhamid'in usûl-i meşveret kavramının yaygınlığından hareket ederek meşrutiyet lafzının yanlış anlaşılma kaygısıyla itiraz ettiğini ileri sürmektedir. “Şeriata uygun anayasal monarşi” anlamında usûl-i meşveret, ilk olarak Osmanlı idare sisteminde sultanın gücünü Kānûn-ı Esâsî ve Meclisi Meb'ûsan ile sınırlamak isteyen Yeni Osmanlılar tarafından kullanılmış ve bu rejimin temel niteliğinin “kudreti teşrîi erbâb-ı hükûmetin

elinden almak" olduğu belirtilmiştir (Nâmık Kemal, "Ve şâvirhum fi'l-emr", Hürriyet, nr. 4 [30 Rebîülevvel 1285 / 20 Temmuz 1868], s. 1). Daha sonra İstanbul basınında usûl-i meşveretin Avrupa'daki anayasal monarşilere atıfta bulunmak için kullanıldığı görülmektedir ("Bizdeki Kuvvet", İstikbâl, nr. 148, 28 Cemâziyelâhir 1293 / 20 Temmuz 1876). Kavram bu haliyle mutlakiyet ve istibdat karşıtı bir anlam taşıyordu. Söz konusu literatürde bu tür rejimlere karşı anayasaları bulunan monarşiler için "hükûmet-i meşrûta" ifadesine yer veriliyordu (Hürriyet, nr. 12 [26 Cemâziyelevvel 1285 / 14 Eylül 1868], s. 7). İstanbul basınında da aynı tarihlerde genel anlamıyla meşrutî hükümete atıflar yapılmıştır ("Hükûmet-i Meşrûtanın Usulü Beyanındadır", Terakkî, nr. 23 [3 Ramazan 1285 / 17 Kânunuevvel 1868], s. 6-7). Ali Suâvi de anayasal monarşi için usûl-i meşveret kavramına yer verirken idare biçimlerini ikiye ayırıyor ve şeriata bağlı olan, şeriatın sınırını tayin ettiği mertebeye kadar tasarrufta bulunabilen idareleri "hükûmet-i mukayyede" ya da "hükûmet-i meşrûta" olarak tanımlıyordu. Ona göre İslâm hükümetleri önceleri hükûmet-i mukayyede niteliği taşırdı ve emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ilkesi çerçevesinde şeriatın çizdiği sınırların dışına çıkılması önlenirken daha sonra bu tür idarenin yerini mutlak hükümetler almıştı. Benzer şekilde Kanûnî Sultan Süleyman'ın "kanun"u Osmanlı Devleti'ni emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker icra eden meşrut bir idareye sahip kılarken ardından Osmanlı hükümeti bir hükûmet-i mutlaka niteliği kazanmıştı. Buna getirilecek çözüm ise şeriata uygun, modern Avrupa devletlerindekine benzer usûl-i meşveretin, yani yetkileri anayasa ile sınırlandırılan bir idarenin kurulmasıydı ("Usûl-i Meşveret", Muhbir, nr. 27 [20 Zilkade 1284 / 14 Mart 1868], s. 1; "Hutbe", Muhbir, nr. 34 [20 Muharrem 1285 / 13 Mayıs 1868], s. 1). Tunus'taki anayasa uygulamasında da benzer bir yaklaşım sergilenmiş ve şeriata uygun, Tunus beyinin yetkilerini sınırlayan bir idarî yapıya atıfta bulunulmuştur. Nitekim dönemin tarihçisi Tunuslu İbn Ebü'd-Dıyâf yeni idareyi tanımlamak için "el-mülkü'l-mukayyed bi-kānûn" ifadesini kullanmıştır (İtḥâfü ehli'z-zamân, I, 32).

Bu anlamıyla meşrutî idareye İran'da ilk atıf 1905 yılında Nâzımülislâm Kirmânî, Edeb mecmuası yazı işleri müdürü Mecdülislâm ve Şeyh Fazlullah Nûrî arasındaki bir toplantı sırasında yapılmıştı. Bundan önce İstanbul'daki Farsça basının Osmanlı meşrutiyetinden söz ederken meşrutiyet kavramını kullandığını belirtmek gerekir (Akhtar, nr. 1 [17

Kânunusâni 1877], s. 1). Mecdülislâm, anayasa ile sınırlanan idarenin şeriata dayalı hükümet olduğunu savunarak Avrupalılar'ın dinî hukukları olmaması sebebiyle kişilerin yaptığı kanunlara dayalı idareyi tercih ettiklerine, buna karşılık müslümanların meşrutiyet idaresinden anladıklarının şeriata uygun ve istibdat karşıtı bir yönetim olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti'ndeki kullanımında ve İslâm dünyasındaki genel yorumlarda meşrutiyet, şeriata uygun olması şartıyla idarenin yetkilerini sınırlayan bir temel kanunî metin ve bu metin çerçevesinde tesis edilecek temsilî kurumları savunan bir siyasî rejim niteliğini taşıyordu. Nitekim Kānûn-ı Esâsî'yi yürürlüğe koyan 23 Aralık 1876 tarihli fermanda "ferd-i vâhidin veya efrâd-ı kalîlenin tahakküm-i müstebiddânesi"nden doğabilecek sıkıntıların önlenebilmesi için "kavânîn ve mesâlih-i umûmiyyenin kāide-i meşrûa-i meşrûtiyyete merbutiyeti emr-i sâbitü'l-hayr olduğundan bir meclisi umûmînin teşkili" gerekliliğine işaret edilmişti (BA, Y.EE, nr. 75/60). II. Abdülhamid'in meclisin açılış nutkunda bu vurgu daha da kuvvetlendirilerek "esâs-ı idâremizin kāide-i meşrûa-i meşveret-i meşrutiyyete rabtının elzem görüldüğü" belirtilmişti. Bu anlamda "meşrûta" ve "meşrûa" (şeriat) birbirine zıt ya da birbirinin alternatifi kavramlar olarak görülmüyordu. Buna karşılık İran'daki uygulamada Muhbirüssaltana gibi devlet adamları meşrutiyetin bir İslâm ülkesinde uygulanamayacağını ileri sürerek meşrûa kelimesinin kullanılmasında ısrar etmişler, ancak mebusların bu teklifi ve meşrutiyet dışında herhangi bir ifadeyi kullanmayı reddetmeleri üzerine geri adım atmak zorunda kalmışlardı. Tabâtabâî gibi meşrutiyet taraftarı ulemâ dahi meşrutiyet yerine "meclisi meşrûa-i adâlethâne denetimindeki idare" ifadesini tercih etmişlerdir. Sonuçta İran'da kullanılan "meşrûtiyyet-i meşrûa" tamlaması bu sorunu çözmüş, anayasa ve temsilî nitelikli meclise dayalı bir rejim şeriata uygunluk şartıyla İslâm ülkelerinde kabul görmüştür. Literatürde Tunus, Osmanlı, İran ve diğer İslâm ülkelerindeki meşrutiyet hareketlerinin bu ortak niteliği genellikle göz ardı edilmekte ve bunları Avrupa anayasal monarşi sisteminin nakli olarak yorumlayan çalışmalar ağırlık kazanmaktadır.

Osmanlı Meşrutiyet Hareketi. İslâm coğrafyasındaki ilk anayasa olan ve Ocak 1861'de ilân edilerek aynı yılın nisan ayında yürürlüğe konan Tunus kanunu ve Mısır'da Hidiv İsmâil Paşa'nın 1866 yılındaki fermanıyla tesis edilen Meclisi Şûrâi'n-nüvvâb ile 1829 tarihinden itibaren çıkarılan

fermanlar aracılığıyla Osmanlı idaresince tanınan Sırp Meclisi Şûrâ-yı Memleket'i (Skupština) ve 1831'de Memleketeyn'de kabul edilen Teşkîlât-ı Esâsiyye Nizamnâmesi (règlement organique), geniş anlamıyla Osmanlı sınırları içerisinde

meşrutî rejimler tesis eden ilk anayasalar ve genel nitelikli temsilî kurumlardı. 1861 tarihli Cebelilübnan Nizamnâmesi ile bunu tâdil eden 1864 nizamnâmesi Lübnan'da karma bir idare meclisi tesis ederken 1866 tarihli ferman da Girit adasında aynı nitelikte bir meclisi umûmînin faaliyete geçirilmesini öngörmüştü. Yine sırasıyla 1862, 1863 ve 1865 tarihlerinde yayımlanan Rum Ortodoks, Ermeni Gregoryen ve yahudi milletleri nizamnâmeleri bu dinî cemaatler içinde ruhanî meclislerin yanı sıra cismanî ve "ruhban ve avam takımlarından müteşekkil" umumi meclisler tesis ederek cemaat düzeyinde de olsa temsil ve temel düzenleyici metin kavramlarının uygulamaya konulmasını sağlamıştı. Nitekim yeni düzenlemelerden hoşnut olmayan Rum cemaati, nizamnâmesini Yunanca'da bu anlama gelen "Kanonismoi" başlığı altında yayımlarken bu metni kendilerine verilen bir anayasa gibi gören Ermeni cemaati, nizamnâmesi için "sınır ve sistem" anlamında iki kelimenin birleşiminden oluşan ve modern Ermenice'de "anayasa" mânasına gelen "sahmanatroutyun" kelimesini uygun görmüştü. Dolayısıyla her ne kadar Osmanlı meşrutiyetçileri temel örneklerini Avrupa'daki uygulamalardan almışlarsa da cemaatler düzeyinde ve imparatorluğun mümtaz idarî birimlerinde temsilî kurumlar oluşturulması ve bunları düzenleyici metinler sebebiyle bu kavramlar Osmanlı idaresine tamamen yabancı değildi. Nitekim Ermeni Gregoryen milletine verilen 1863 tarihli nizamnâmenin Kānûn-ı Esâsî'nin hazırlanmasında bazı noktalarda yardımcı bir metin olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı istisnalar dışında vilâyetlerde, 1864 tarihli vilâyet ve 1871 tarihli idâre-i umûmiyye-i vilâyet nizamnâmeleri çerçevesinde tesis edilen vilâyet idare meclisleri dinî bir ayırım söz konusu olmadan mahallî düzeyde temsili sağlamıştı. Bunların yanında bizzat Kānûn-ı Esâsî'yi yürürlüğe koyan fermanda da belirtildiği üzere meşrutî idare Tanzimat ile başlayan ıslahat sürecinin yeni bir aşaması olarak görülüyordu.

Tanzimat dönemi paşalarından sultanın yetkilerinin sınırlandırılmasına yönelik bürokratik ıslahat isteyenler, anayasaya dayalı temsilî bir rejimin

devletin yararına olmayacağını düşünmekteydi. Buna karşılık meşrutî idare ve çoğunlukla İslâmî bir referansla şûrâ-yı ümmet olarak atıfta bulunulan Meclisi Meb‘ûsan Yeni Osmanlılar hareketinin liderleri tarafından savunulmaktaydı. Yeni Osmanlılar, tezlerini esas itibariyle “ve şâvirhüm fi’l-emr” (Âl-i İmrân 3/159) ve “emruhüm şûrâ beynehüm” (eş-Şûrâ 42/38) ifadelerinin yer aldığı iki âyete dayandırmışlar, gayri müslimlerin mebus olmasına yöneltilen itirazlara karşı da şeriatın mesâil-i hukūkıyyede müslim-gayri müslim ayırımı gözetmediğini belirterek karşılık vermişlerdir. Vilâyet düzeyindeki uygulama da buna dayanmıştı.

Başta Hürriyet ve Muhbir olmak üzere Yeni Osmanlılar hareketinin sözcülüğünü yapan yayın organlarının konuyla ilgili neşriyatına karşılık meşrutî idare, Sultan Abdülaziz’in hal‘edildiği 30 Mayıs 1876 tarihine kadar Osmanlı basınında tartışılmamış, V. Murad’ın cülûs fermanında “usûl-i idâre-i devletin bir esâs-ı metîn ve sahîh üzerine tesisi” gerekliliğine işaret edilmişse de temsil ve Kānûn-ı Esâsî konularına değinilmemiştir. Bunun sebebi, Midhat Paşa ve taraftarları hariç Osmanlı devlet adamlarının meşrutî bir idareye geçilmesine muhalefet edip bunun yerine bürokratik reformların sürdürülmesinde ısrar etmeleriydi. Çerkez Hasan Vak‘ası (16 Haziran 1876) sonrasında Midhat Paşa ekibi bürokrasi üzerinde baskısını arttırarak meşrutiyet hareketine ivme kazandırmıştır. V. Murad’ın tahttan indirilmesi sürecinde Meclisi Vükelâ kararıyla veliaht Abdülhamid Efendi ile görüşen Midhat Paşa meşrutî idareye geçileceği teminatını almış ve 31 Ağustos 1876 tarihinde gerçekleşen cülûs sonrasında bu amaca yönelik faaliyet hızlanmıştır.

II. Abdülhamid döneminde meşrutî idareye geçiş çalışmaları başladığında iki grup buna muhalefet etmiştir. Birincisi ulemâ arasında meşrutî rejimin şeriata aykırı bir bid‘at olduğunu savunanlar, ikincisi de meşrutiyetin “siyaseten” devlete zarar vereceğini iddia eden Nâmık, Mehmed Rüşdü ve Ahmed Cevdet paşaların başını çektiği devlet adamlarıdır. 26 Eylül 1876 tarihinde Tersane Konferansı’na katılan Avrupa devletlerinin Sırbistan ve Karadağ, Bosna-Hersek ve Bulgaristan’la ilgili tekliflerini görüşmek için toplanan Meclisi Umûmî bu teklifleri reddederken Midhat Paşa’nın devletin böyle hususi ıslahatı reddedebilmesi için bütün tebaayı kapsayan bir reformun, meşrutî idarenin tesisi gerekliliğine işaret etmesi üzerine Anadolu kazaskerliği pâyesini haiz Seyfeddin Efendi’nin başını çektiği ulemâ, bu

tarz yönetimin “ve şâvirhüm fi’l-emr” âyeti gereğince şeriata da uygun olduğunu belirtmiştir. Ancak Fetva Emini Kara Halil Efendi’nin yanında yer alan muhalif ulemâ, bu âyetteki “hüm” zamirinin sadece müslümanları kapsadığını ileri sürerek gayri müslimlerin de üye olacağı bir şûra tesisi fikrine karşı çıkmaları yüzünden bir karar alınamamıştır.

Gayri müslimleri de kapsayan bir meclisi gerektiren meşrutiyet idaresine karşı “kâffe-i mü’minîn” imzalı beyannâmeler yayımlayıp muhalefetini sürdüren bir kısım ulemâ, müşavere ve şûra konusundaki âyetlerde yer alan “hüm” zamirinin müminleri işaret ettiğini tekrarlamıştır. Osmanlı basınında ve bilhassa Basîret gazetesinde dile getirilen muhalif görüşler meşrutiyet yanlısı basın organları tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Burada ileri sürülen tezler, kurulacak mecliste dinî değil sırf siyasî meselelerle meşgul olunacağı (“Ömr-i İnsan, Ömr-i Devlet”, İstikbâl, nr. 159, 12 Receb 1293 / 2 Ağustos 1876), Hz. Peygamber’in Necran hıristiyanlarının patriğini kabul ettiği zaman onu kendi yastığına oturtması misalinde olduğu gibi gayri müslimlere de riayet mecburiyetinin bulunduğu (“Tenvîr-i Efkâr”, Vakit, nr. 279, 29 Cemâziyelâhir 1293/ 21 Temmuz 1876), Hendek Savaşı öncesinde düşmana karşı alınacak tedbirleri tartışacak meclise yahudilerin de davet edildiği gibi misallerle kuvvetlendirilmeye çalışılmıştır. Bu arada daha evvel meşrutî idarenin denendiği Tunus’la ilgili örnekler de verilerek Osmanlı meşrutiyet hareketi desteklenmiştir (Vakit, nr. 312, 19 Şâban 1293 / 8 Eylül 1876). Esad Efendi’nin Hükûmet-i Meşrûta risâlesinde de belirtildiği üzere meşrutiyet rejimini savunanlar, hükûmet-i meşrûtanın “kâffe-i muâmelâtı bir şer‘ ve kanun ile mukayyet olan hükümetin, hükûmet-i mutlakanın” karşıtı olmasının önemine değinmişlerdir. Kara Muhyiddin, eski kazasker Şerif Efendi ve diğer bazı meşrutiyet aleyhtarlarının tevkif edilerek Ekim 1876’da sürgüne gönderilmesi muhalefetin direncini kırmıştır. Meşrutî idare taraftarlarının temel fıkıh ilkelerinden, “Zamanların tagayyürüyle ahkâm tagayyür eder” kuralına vurgu yaptıkları da görülmektedir (“Kānûn-ı Esasî”, Vakit, nr. 416, 9 Zilhicce 1293 / 25 Kânunuevvel 1876).

7 Ekim tarihli bir irade ile, kānûn-ı esâsî tanzimiyle bunun ahkâmının “her halde şer‘-i şerif ile tatbik ve telif edilmesi lâzım geleceğinden tanzîmât-ı cedîdeyi ahkâm-ı şer‘iyye ve zarûriyyât-ı meşrûa-i zamâniyye

ile tatbike kadir olacak ulemâ" ile diğer devletlerdeki anayasal nizam hakkında bilgi sahibi devlet memurlarından oluşan bir komisyon kurulmasına karar verilmiş (BA, Y.EE, nr. 71/49), bunun üzerine Saffet Paşa, halk tarafından seçilecek bir meclisle sultan tarafından tayin edilecek kişilerden oluşacak bir âyan meclisinin tesisi konusunda kesin kararın alındığını 12 Ekim'de Tersane Konferansı'na katılan Avrupa devletleri temsilcilerine bildirmiştir. 7 Ekim tarihli iradeyle Midhat Paşa başkanlığında kurulan yirmi sekiz kişilik Kānûn-ı Esâsî Komisyonu'nda mücadele Midhat Paşa, Ziyâ ve Nâmık Kemal beyler, Odyan, Karatodori, Yanko efendiler gibi anayasa taraftarları ile Ahmed Cevdet ve Nâmık paşalar gibi muhalifler arasında geçmiştir. Komisyon çalışmalarına katılan Âsım Yâkub ve Mehmed Sâhib efendilerin başını çektikleri ulemâ temelde meşrutî idarenin şeriata uygunluğunu belirtmişti. Komisyon üyeleri, başta Midhat Paşa'nın "Kānûn-ı Cedîd" başlıklı taslağı olmak üzere yirmi civarında müsvedde üzerinde çalışmıştır (BA, Y.EE, nr. 71/4). Sultanın, kendi hukukunun korunması hususundaki tâvizsiz tavrı Midhat Paşa kanadının nihaî taslak üzerinde ciddi tâvizler vermesine yol açtı. 7 Aralık'ta saraya sunulan 119 maddelik metne sultan, padişaha hükümetin emniyetini ihlâl ettikleri zâbıta tahkikatı ile kesinlik kazananları ülke dışına ihraç ve sürgün yetkisi veren bir paragrafı 113. maddeye ilâve ettirmiştir. Meşrutî idarenin tesisinde önemli bir unsur da 1875 Hersek isyanıyla yeniden Avrupa gündeminde ön plana çıkan Şark Meselesi'nin harekete kazandırdığı ivmedir. Kānûn-ı Esâsî'nin Tersane Konferansı esnasında ilân edilmesi tesadüf değildir. Bundan maksat Osmanlı Devleti'nden istenilen ıslahatın reddi için gerekli zemini hazırlamaktı. 113. madde sebebiyle 1876 Kānûn-ı Esâsîsi'nin gerçek anlamda bir meşrutî idare tesis edip etmediği hususu tartışma konusu olmuştur. Ancak eleştirilerde Avrupa'daki uygulamalar esas alındığı ve meşrutiyetin Osmanlı siyasî gelenekleri ve İslâmî uygulamalar ışığında yorumlanmasının ihmal edildiği görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı meşrutiyetinin siyasî örgütlenme, temsil ve idarenin sınırlandırılması alanlarında ciddi değişiklikler getirdiği şüphesizdir (bk. KĀNÛN-ı ESÂSÎ).

I. Meşrutiyet olarak adlandırılan dönemin 13 Şubat 1878 tarihinde Meclisi Meb'ûsan'ın tatiliyle sona erdiği genel kabul gören bir husus olmakla birlikte Kānûn-ı Esâsî'nin devlet salnâmelerinde düzenli biçimde yayımlanması hukukî açıdan devletin bu dönemdeki rejimi hakkında

tartışmaya sebep olmuştur. Meclisin toplantıya çağrılmamasının yanı sıra sultanın iradelerinde Kānûn-ı Esâsî ile çelişen hükümlerin yer alması bu devirde meşrutî bir idareden söz edilmesini imkânsız kılmaktadır. Rejimin niteliği konusunda 10 Muharrem 1324 (6 Mart 1906) tarihli bir sadâret tezkiresi önemli veriler içermektedir. Tapu senedi harçları ve arazi yoklaması konuları Meclisi Vükelâ'da görüşülürken şeyhülislâmın keyfiyetin önce Şûrâ-yı Devlet tarafından müzakeresini talep etmesi üzerine meclis üyelerinden biri, "hükûmet-i seniyye hükûmet-i meşrûta olmadığı cihetle taraf-ı eşref-i hazret-i pâdişâhîlerinden her ne tensib ve ferman buyurulur ise onun icrası lâzım geleceğini" beyan etmiş, buna karşılık şeyhülislâm, "hükûmet-i seniyye hükûmet-i meşrûta değilse de bir hükûmet-i şerîfe ve hükûmet-i âdile" olduğu cevabıyla muamelelerin sultanın iradelerine müstenit olan nizam ve kararlara dayanmasını istemiştir (BA, Y.EE, nr. 2/5). Ancak 1908 öncesi uygulamanın tamamen bu zeminde gerçekleştiğini söylemek zordur. Bu dönemde sultanın görüşlerine yakın yazarlarca ileri sürülen meşrutî idare eleştirileri hep siyasî nitelik taşımış ve şeriata aykırılık gibi bir söylem kullanılmamıştır.

Meşrutî idare taraftarları 1878 sonrasında rejime yönelik muhalefete katılmışlardır. 1895'ten itibaren hız kazanan Jön Türk hareketi esas olarak Kānûn-ı Esâsî'nin yeniden uygulamaya konmasını talep etmiş, Jön Türk hareketine destek veren ulemâ da meşrutî idarenin şeriata uygunluğunu savunmuştur. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ulemâ kanadından Hoca Muhyiddin Efendi'nin ifadesiyle "bu asrın müceddidi ... bu meclisi küşâd ve milleti İslâmiyye'ye hürriyet veren" olacaktır (Kānûn-i Esâsî, nr. 1 [16 Receb 1314/ 21 Aralık 1896], s. 4). Jön Türkler hareketi içindeki liberal grupların da bu netlikte olmasa bile meşrutî idarenin şeriat gereği olduğu hususuna vurgu yaptığı

bilinmektedir. İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin en önemli iki dergisine Meşveret ve Şûrâ-yı Ümmet adlarının verilmesi bunun göstergesidir. Meşrutî idarenin dinen, aklen ve siyaseten lüzumu ortaya konulmaya çalışılan bir yazıda dinen gereklilik "ve şâvirhüm fi'l-emr" ifadesinin yer aldığı âyete ve "el-hatâ' bi'ş-şûrâ evlâ mine's-savâb bi-dûni'ş-şûrâ" (istişareli hata istişaresiz doğrudan evlâdır) hadisine dayanılarak savunulmuştur (Şûra-yı Ümmet, nr. 36 [14 Cemâziyelâhir 1321 / 7 Eylül 1903], s. 1-2).

1908 ihtilâli sırasında müslümanları hedef alan İttihat ve Terakkî propagandasında meşrutî idare İslâmî bir çerçevede sunulmaya çalışılmıştır. Bu durum İngiliz diplomatlarının raporlarında, İttihatçılar'ın halka Kānûn-ı Esâsî'nin yeniden uygulamaya konulacağını anlatırken şeriatın uygulanacağı teminatını verdiği şeklinde yer almıştır (Public Record Office / Foreign Office 195/2297). Meşrutî idarenin yeniden tesisi kararının alınmasında etkili olan Firzovik Toplantısı vb. sonrasında İstanbul'daki yetkililere çekilen telgraflarda da bu talep “meşveret usûl-i meşrûasının yeniden iadesi” şeklinde ifade edilmiştir.

II. Meşrutiyet'in ilk döneminde ulemâ, yeni rejimin İslâm şeriatına uygunluğu üzerinde sayısız yazı kaleme alarak destek vermiştir. Sonradan şeyhülislâm olacak olan Mûsâ Kâzım Efendi İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet adlı risâlesiyle (İstanbul 1324 r.) ilk desteği vermiş, ardından ulemâ şeriatın meşrutiyetin esası olduğunu vurgulamış (Serbestî, 17 Nisan 1909) ve İran'daki kullanıma benzer “meşrûtiyyet-i meşrûa” tamlamasına sıkça atıfta bulunmuştur. Bu alanda Dergünîzâde Hasan Rızâ, Kolcalı Abdülaziz, Mehmed İzzet, Mehmed Zeynelâbidin ve Ömer Ziyâeddin efendilerin pek çok risâlesinin yanı sıra Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Volkan başta olmak üzere çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan çok sayıda makalede meşrutî idarenin şeriata uygunluğu savunulmuştur. Kānûn-ı Esâsî'de yapılan değişiklikler sonucunda 10. maddeye “şer‘” ilâvesiyle bu madde, “Hiç kimse şer‘ ve kanunun tayin ettiği sebep ve sûretten mâada bir bahane ile tevkif olunamaz” şekline getirilmiş, ayrıca 118. maddeye eklenen, “Kavânin ve nizâmâtın tanziminde muâmelât-ı nâsa erfak ve ihtiyâcât-ı zamâna evfak ahkâm-ı fıkhiyye ve hukūkıyye ile âdâb ve muâmelât esas ittihaz kılınacaktır” ibaresi, şüphesiz meşrutî idarenin daha İslâmî bir karakter alması sonucunu doğurmuştur. Bu hüküm Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu'nun 7. maddesinde de aynen tekrarlanmıştır.

1909 Kānûn-ı Esâsî tâdilâtı, yasama-yürütme dengesinde birinci kurum lehine ciddi değişiklikler yaparak Avrupa monarşilerine benzer bir meşrutiyet rejimine geçişi sağlamıştır. Türk anayasa hukukçuları, bu değişiklikler ve bilhassa değiştirilmiş 53. madde ile meb‘ûsan ve âyana dilediklerince yeni kanun tanzimi teklifinde bulunma yetkisi verilmesi hususunun (eski madde Hey'et-i Vükelâ'ya tanıdığı bu hakkı meb‘ûsan ve

âyana ancak “kendi vazîfe-i muayyeneleri dairesinde” olmak kaydıyla veriyordu) meclisin şer‘î hükümlere uygunluğunu zedeleyip zedelemediği konusunda yorum yapmamışlardır. Unutulmaması gerekir ki bu husus, bilhassa gayri müslimlerin de içinde yer alacağı bir meclise böylesi teşrîî yetkilerin tanınması meşrutî idareye geçiş sırasındaki temel tartışmalardan biriydi ve bu yönetimin müdafaasını yapan eserler dahi meclisin “âzaları âdeta ahali tarafından intihap olunmuş müddeîler olduğunu” ileri sürerek (Esad Efendi, s. 4) “ümmet-i Osmâniyye’nin müntehibgerdeleri olan vekillerin” sadece “ümmet-i İslâmiyye’nin verdikleri akçenin hesabını suale ve idarelerine ait kavânin ve nizâmâtın hüsn-i cereyânına ve nezarete” haklarının bulunduğunu, eğer asrın gerektirdiği yeni kanun ve uygulamalara ihtiyaç duyuluyorsa şeriata kesinlikle uyması gereken bu tür yeni düzenlemelerin merkezi hilâfette toplanacak seçkin ulemâ ve fukaha tarafından yapılabileceğini belirtmişti (Vakit, 9 Şevval 1293 / 27 Teşrînievvel 1876). Nitekim Meclisi Meb‘ûsan’ın muvakkaten tatilini tavsiye eden 10 Safer 1295 (13 Şubat 1878) tarihli Hey’et-i Vükelâ mazbatasında da “Meclisi Umûmî’nin vezâif-i asliyyesinin kavânin lâyihalarının tedkik ve müzâkeresinden ibaret olduğu” vurgulanmıştı. 1908 ihtilâli sonrasında meclislerin teşrîî yetkileri olmasına şiddetle itiraz eden ulemâ bulunduğu gibi (Mustafa Sabri, “Edeb-i Tahrîr”, Beyânülhak, nr. 15 [29 Kânunuevvel 1324], s. 326-328; “Cevabım”, a.g.e., nr. 17 [29 Kânunuevvel 1324], s. 381-384) buna destek verenler de olmuştur (Manastırlı İsmâil Hakkı, “Kuvve-i Teşrîiyye”, a.g.e., nr. 17 [29 Kânunuevvel 1324], s. 381-382).

Teşkîlât-ı Esâsiyye Kanunu’nun, “Hâkimiyet bilâkaydü şart milletindir. İdare usulü halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına müstenittir” hükmünü haiz 1. maddesiyle, “İcra kudreti ve teşrî salâhiyeti milletin yegâne ve hakiki mümessili olan Büyük Millet Meclisi’nde tecelli ve temerküz eder” ifadesini ihtiva eden 2. maddesi, bu kanunun yürürlüğe girmesinden itibaren Büyük Millet Meclisi / Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti yönetimi altındaki alanlarda meşrutiyet idaresinin sona erdiği anlamında yorumlanabilir. Nitekim saltanatı kaldıran 1-2 Kasım 1922 tarih ve 308 sayılı Türkiye Büyük Millet Meclisi Hey’et-i Umûmiyye kararı da bu kanunun 1. maddesine dayanarak kanunun neşri tarihinden itibaren saltanatın “merfû” olduğunu tasrih etmiştir. Ancak İstanbul hükümetinin idaresi altındaki yerlerde bu idarenin 1-2 Kasım 1922 tarihine kadar

sürdüğü kabul edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.EE, nr. 2/5, nr. 71/4, nr. 71/49, nr. 75/60; A. Handjéri, Dictionnaire français-arabe-persan et turc, Moscow 1840, I, 504; T.-X. Bianchi, Dictionnaire françaisturc, Paris 1843, I, 340; Düstûr, Birinci tertip, İstanbul 1289-96, I, 608-665, 902-975; IV, 4-20, 695-701; a.e., İkinci tertip, İstanbul 1329, I, 638-644; a.e., Üçüncü tertip, Ankara 1929, I, 196; III, 152; Rifâa et-Tahtâvî, Taḫlîṣü'l-İbrîz ilâ telḫîṣi Bâris, Bulak 1250, s. 66; a.mlf., Tahlîsü'l-İbrîz ilâ telhîsi Paris Tercümesi (trc. Rüstem Besim), Bulak 1255, s. 73; Ebüssuûd Abdullah b. Abdullah, Kitâbü Naẓmi'l-leʾâlî fi's-sülûk fî-men ḥakeme Faransa ve men ḳābelehüm ʿalâ Mıṣr mine'l-mülûk, Bulak 1257, s. 182; İbn Ebü'd-Dıyâf, İtḥâfü ehli'z-zamân, Tunus 1963, I, 32; Râşid Belgradî, Târîh-i Vak'a-i Hayretnümâ, İstanbul 1291, I, 242-251; Mustafa Fâzıl Paşa, Paris'ten Bir Mektup, İstanbul 1326, s. 17-18; a.mlf., "Lettre adressé à sa Majesté le Sultan par S. A. le Prince Moustapha Fazil Pacha", La Liberté, Paris 24 Mart 1867; Esad Efendi, Hükûmet-i Meşrûta, İstanbul 1293, s. 1-8 (risâlenin metni için ayrıca bk. Süleyman Paşa Muhakemesi, İstanbul 1328, s. 79-89); Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1295, s. 172-173, 178-188, 313-321; Ali Haydar Midhat, Tebsıra-i İbret, İstanbul 1325, I, 183-194; Lutfî, Târih, XI, 140-141; Ahmed Refik, İnkılâb-ı Azîm, İstanbul 1324, s. 88-89; Mir'ât-ı Hakîkat, s. 188-189, 220-223; Muaddel Kānûn-i Esâsî ve İntihâb-ı Meb'ûsan Kanunu (der. Tevfik Tarık), İstanbul 1327-30, s. 3-11; Nâzımülislâm Kirmânî, Târîḫ-i Bîdârî-i Îrânîyân (nşr. Ali Ekber Saîdî Sîrcânî), Tahran 1362, I, 322-323, 453; [İsmâil Kemal], The Memoirs of Ismail Kemal Bey (ed. S. Story), London 1920, s. 254; Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi: 1293/1877 (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1939, I, 11; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, s. 677; Recai Galip Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, İstanbul 1957, I, 173-176; Ahmed-i Kisrevî, Târîḫ-i Maşrûṭâ-yi Îrân, Tahran 1340, s. 222; R. Davison, Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876,

Princeton 1963, s. 114-135; R. Devereux, The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament, Baltimore 1963, s. 44-59; Fethî Rıdvân, Devrü'l-ʿamâʾim fî târîḫi Mıṣr el-ḥadîs̱, Kahire 1986, s. 40; Yücel Özkaya, "Birinci Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha", DTCFD, XXXI/1-2 (1987), s. 397-415; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 101-124, 165-194; a.mlf., Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1997, I, 151-154, 213-227, 325-331; II, 396-405; Bekir Sıtkı Baykal, "93 Meşrutiyeti", TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 45-83; a.mlf., "Birinci Meşrutiyete Dair Belgeler", a.e., XXIV/96 (1960), s. 601-636; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 18500; B. Lewis, "Dustūr", EI^2 (İng.), II, 640-647.

M. Şükrü Hanioğlu

MEŞŞÂÎYYE

(المشّائيّة)

İslâm toplumunda Aristo sistemini temel alan felsefî hareketlere verilen ad.

Sözlükte “yürümek” anlamındaki meşy kökünden türemiş olup “çok yürüyen” demek olan meşşâ’ kelimesine nisbet eki getirilmek suretiyle üretilen meşşâî, Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade eden Grekçe peripatetikos terimini karşılamak için kullanılmakta, söz konusu doktrine de meşşâiyye (peripatetizm) denilmektedir. Aristo, Atina’da Lykeion (lise) adıyla kurduğu felsefe okulunda milâttan önce 335-323 yılları arasında bir yandan ders okuturken bir yandan da eserlerini kaleme almıştı. Filozof, öğrencilerine zihin jimnastiğiyle beden jimnastiğini aynı anda yaptırmak amacıyla derslerini okulunun geniş revakları arasında gezinerek veriyordu. Bu sebeple onun felsefesine Yunanca, “gezinmek, yürümek” anlamındaki peripatein masdarından peripatetizm denilmiştir. Peripatetizm kelimesi başlangıçta Aristo’nun ders verme yöntemini gösterirken sonradan Helenistik dönemde, İslâm ve hıristiyan Ortaçağında yetişen ve Aristo doktrinini temel alan filozoflarda sistemi ifade eden bir terim olarak yaygınlık kazanmış, VIII. yüzyılda başlayan tercümeler döneminde ise bu kelime Arapça’ya Grekçe peripatosu karşılamak üzere meşşâî şeklinde, sistemi belirten peripatetizm de meşşâiyye olarak çevrilmiştir.

Aristo’nun on iki yıl başkanlığını yaptığı Lykeion’daki dersleri genellikle mantık, fizik, metafizik, ahlâk, siyaset ve edebî sanatlara (belâgat ve şiir) dairdi. Filozofun milâttan önce 322’de ölümünden sonra peripatetik okulun başkanlığına öğrencilerinden Midillili Theophrastos getirildi. Otuz dört yıl süreyle yürüttüğü görevi esnasında Aristo doktrini doğrultusunda hocasının eserleri üzerinde çalışarak bazı düzeltmeler ve açıklamalarla yetindiği iddia edilirse de (Zeller, s. 243) Diogenes Laertius’un kaydettiği ona ait eserler listesine bakılırsa Theophrastos’un botanik, meteoroloji, mineroloji, psikoloji, matematik ve müzik gibi değişik bilim dallarında bir literatür oluşturacak kadar çok ürün verdiği anlaşılır (Laertios, s. 226-232). Theophrastos’un ardından okulun idaresini onun öğrencilerinden Lapsekili

Straton üstlendi. On sekiz yıllık başkanlığı sırasında Straton, Aristo metafiziğinin ve özellikle Tanrıevren ilişkisine getirdiği yorumun yetersiz kaldığını görerek fiziğe yöneldi. Straton, fizikî varlıklardaki her türlü değişimin ilkesi olarak dört unsuru değil sadece soğukluk ve sıcaklığı görüyordu. Ayrıca organik ve inorganik varlıklardaki ağırlık, hafiflik, büyüme, beslenme ve renkler üzerindeki araştırmaları yanında ahlâk, siyaset ve bu konulara ilişkin adalet, iyilik ve mutluluk kavramları üzerinde de yoğunlaştığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 234). Straton'un ardından okulun başına filozoftan ziyade ünlü bir hatip olan Truvalı Lykon geçti. Kırk dört yıl başkanlığını yaptığı lise onun döneminde felsefî etkinlikten hayli uzaklaşmıştı. Lykon daha çok pedagoji, ahlâk ve belâgata önem veren, felsefede ise sadece "en yüce iyi" kavramı üzerinde araştırma yapan biri olarak tanınır. Lykon'dan sonra Ariston, Kritolaos, Diodoros, Erimneos ve arada isimleri tesbit edilemeyen iki kişinin ardından Rodoslu Andronikos (m.ö. 40 [?]) başkan oldu (el-Mevsûᶜatü'l-felsefiyyetü'l-ᶜArabiyye, II, 1275-1276). Andronikos filozof değil Roma'da Aristo'nun eserlerinin editörü olarak ün kazandı; filozofun külliyatını yeni baştan düzene koyarak bunların katalogunu yaptı. Bu külliyatın büyük ölçüde onun düzenlediği şekliyle günümüze ulaştığı kabul edilmektedir.

Aristo'dan sonra 200 yıllık süreçte peripatetik okuldan yetişen yirminin üzerindeki filozoftan hiçbiri kurucusunun düzeyine ulaşmış değildir. Geleneği yaşatmak üzere bu süreçte mantık, metafizik, fizik, ahlâk ve siyaset alanında yapılan yorumlar ve bağımsız çalışmalar devam etmişse de okul Aristo'nun zamanındaki çizgisini bir daha yakalayamamıştır. Bunun sebebi, her çağda Aristoculuğun Eflâtun felsefesi kadar dinî akîdeyle ve halk inançlarıyla imtizaç etme özelliği taşımamasıydı. Nitekim Büyük İskender'in generallerinden Potelemeios Soter, Mısır'da bağımsızlığını ilân edip milâttan önce 303 yılında İskenderiye Müzesi'ni ve tarihte İskenderiye Okulu diye anılan öğretim kurumunu kurduğunda Kral İskender'in hocası olan Aristo'yu Makedonya sarayından tanıdığı için okulda onun felsefesine öncelik vermişti. Fakat Aristo'nun Tanrı-varlık ilişkisine getirdiği yorum, âlemin ezelîliği, ruhun mahiyet ve âkıbeti hakkındaki görüşleri hem yerli Mısır inancıyla hem de orada yaşayan yahudi inanç ilkeleriyle bağdaşmadığından çok geçmeden okula Eflâtun felsefesi hâkim olmuştu (De Lacy O'Leary, İslâm Düşüncesi, s. 16). Ayrıca bu süreçte Eflâtunculuğun yanında Stoa felsefesi ve Yeni Pisagorculuğun da geniş

etkinliğinin bulunduğu görülmektedir. Bu sebeple bazı Aristo yorumcuları Eflâtuncu ve Stoacı etkiler sonucunda eklektik bir sistem ortaya koymuştur. Meselâ İskenderiyeli filozof Aristokles, insan aklının (logos) duyulardan bağımsız sayılmasa da ilâhî bir cevher olduğunu savunurken peripatetik felsefedeki faal aklı Stoacılar'daki her şeye nüfuz eden logos ile özdeş tutarak eklektisizmin bir tür örneğini ortaya koymuştur (el-Mevsûʿatü'l-felsefiyyetü'l-ʿArabiyye, II, 1278-1279).

Rodoslu Andronikos'un Aristo külliyatını yaymasının ardından giderek peripatetik felsefeye karşı bir ilginin uyandığı görülür. Milâttan sonra yapılan bu yöndeki çalışmalardan günümüze ulaşan en eski Aristo şerhleri İskender Afrodisî'ye (Alexander Aphrodisious) aittir. Afrodisî Metafizika, I. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi üzerine şerhler yazmış, ayrıca nefis hakkındaki eseriyle Aristo'nun aktif ve pasif akıl ayırımını konu alan bir kitap kaleme almıştır. İslâm Meşşâîleri, Risâletü'l-ʿaḳl başlığıyla Arapça'ya çevrilen bu çalışmayı tanıma imkânı bulmuşlardır. İskender Afrodisî, Eflâtun'un idealar teorisiyle nefsin ölümsüzlüğü fikrini eleştirmekle birlikte Aristo'nun akıl ve inâyetle ilgili görüşlerini yorumlarken Eflâtun felsefesinden hayli yararlanmıştı. Dolayısıyla bu iki felsefî sistemi beraber ve iç içe ele alırken peripatetik felsefeye etkisi uzun sürecek yeni bir boyut getirmiştir.

Milâdî II. asrın sonlarında ortaya çıkan mistik karakterli Yeni Eflâtunculuk karşısında rasyonalist olan peripatetik felsefe ikinci planda kalmıştır. Bununla

birlikte Plotin (ö. 270) Eflâtun felsefesini yeni baştan yorumlayıp düzenleme düşüncesiyle Pisagor, Eflâtun, Aristo ve Stoa felsefelerinden aldığı bazı unsurlarla eklektik bir sistem kurarken özellikle Aristo'nun De Anima ile Nikomakhos Ahlâkı'ndan ve İskender Afrodisî'nin Aristo şerhlerinden büyük ölçüde yararlanmıştı (Brehier, II, 235). Plotin'in sadık öğrencisi Furfûriyûs (Porphyrios) daha da ileri giderek Yeni Eflâtuncu sistem içinde Eflâtun'la Aristo'yu uzlaştırmaya çalışmış, bu işlemde Plotin'den alınan bazı unsurlar âdeta katalizör olarak kullanılmış ve bu gelenek Türk filozofu Fârâbî'nin el-Cemʿ beyne reʾyeyi'l-ḥakîmeyn adlı çalışmasına kadar devam etmiştir. Öte yandan Furfûriyûs'un Aristo'nun Kategoriler'ine giriş mahiyetinde kaleme aldığı Eisagoge (Îsâġūcî), Ortaçağ

İslâm ve Latin mantık çalışmaları üzerinde hayli etkili olmuştur. Sonuç olarak Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkışından itibaren katıksız Aristocu sayılan İbn Rüşd'e gelinceye kadar geçen tarihî süreçte saf bir Aristoculuk'tan söz edilemez.

Bu dönemde peripatetik felsefenin eklektik hüviyetini sürdüren Bizanslı devlet adamı Themistius (ö. 390), Aristo'nun bazı eserlerini şerh ve telhis ederken onları Platoncu açıdan te'vile tâbi tutmuştur. Bunların en önemlileri De Anima ile Fizika telhisleri ve İslâm Meşşâîleri üzerinde büyük etkisi olan Metafizika'nın "Lamda" bölümüne yazdığı şerhtir. Sonraki devirlerde bu gelenek Syrianus, Ammonius ve Proklus tarafından temsil edilmiştir. Proklus Aristo'nun mantık, fizik, metafizik, ahlâk ve siyaset alanındaki eserleri üzerinde çalışmış ve ölünceye kadar (485) Atina felsefe okulunun başkanlığını yapmıştır. Bununla birlikte Yeni Eflâtuncu öğretiler Proklus'un elinde nihaî şekliyle ileriki nesillere aktarılacak bir kıvama kavuşmuştu (Zeller, s. 335).

Bizans İmparatoru Iustinianos 529 yılında Atina felsefe okulunu kapatınca buradaki hocalar İran'a sığınmış ve böylece İskenderiye Okulu felsefî araştırmaların başlıca merkezi haline gelmişti. Bunların başında Ammonius'un talebesi, İslâm müelliflerinin Yahyâ en-Nahvî adıyla tanıdıkları Philoponus ile Simplicius ve Elias gelmektedir. Bu felsefeciler Aristo külliyatına ait bir kısım eserleri şerhetmişlerdir (el-Mevsûʿatü'l-felsefiyyetü'l-ʿArabiyye, II, 1280).

İslâm öncesi devirde Doğu hıristiyan mezheplerinden Nestûrî ve Ya'kūbî kiliselerinde kendi teolojik görüşlerini desteklemek amacıyla mantık okutulmaktaydı. Bu sebeple bazı eserler Süryânîce'ye çevrilmişti. Fakat kilise babaları tarafından mantık sadece dine destek amacıyla okutulduğundan Süryânîler arasından kayda değer bir filozof çıkmamıştır. Ancak İslâm toplumunda genelde felsefenin, özelde Meşşâîliğin gelişmesinde Süryânî mütercimler aracı görevi üstlendikleri için bu dönem önemli sayılmaktadır. Mısır 642'de Hz. Ömer devrinde fethedilince kadim İskenderiye Kütüphanesi'nden intikal eden bazı felsefî eserler bir kilise kitaplığında bulunuyordu. Halife Ömer b. Abdülazîz zamanında söz konusu kitaplar Antakya'ya gönderilmiş, bu kanalla felsefe Nusaybin, Harran ve diğer Suriye şehirlerindeki kilise okullarında barınma imkânına

kavuşmuştu. Emevîler döneminde Hâlid b. Yezîd b. Muâviye’nin şahsî teşebbüsüyle başlayan tercüme faaliyeti, I. Mervân ve Ömer b. Abdülazîz devirlerinde daha ziyade tıpla sınırlı kalırken Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında mantık, astronomi, astroloji ve matematikle ilgili eserler Grekçe’den Süryânîce’ye, oradan da Arapça’ya çevrilmiş, bu sırada İbnü’l-Mukaffa‘, Aristo’nun mantık külliyatının ilk üç kitabı ile Furfûriyûs’un Îsâġūcî adlı eserini Pehlevîce’den Arapça’ya tercüme etmişti. Bu şekilde İslâm toplumu, ta‘lîl (bilinmeyeni bilinenle kıyaslayıp yeni bilgiler elde etme) yönteminden farklı olarak bir de mantıkî kıyasla tanışmıştı. Böylece Meşşâîlik müslüman kültür havzasına felsefeden önce mantık kanalıyla girmişti. Şahsî teşvik ve teşebbüsler şeklinde devam eden bu tercüme hareketi nihayet Halife Me’mûn döneminde Beytülhikme adı altında resmî bir kurum kimliğine kavuşmuştur (830). X. yüzyılın sonlarına kadar farklı etkinlikler halinde yürütülen tercümeler kanalıyla Grek, İran ve Hint bilgin ve düşünürlerinden seksen civarında müellifin eseri Arapça’ya kazandırılmıştır. Bu sırada Eflâtun’a ait on iki, Aristo’ya ait yirminin üzerinde eser tercüme edilmiştir (bk. BEYTÜLHİKME).

İslâm filozoflarının antik ve Helenistik dönemlerde ortaya çıkan çeşitli felsefe ekolleri ve bunların temsilcileri hakkında başlangıçtan beri sağlıklı bilgiye sahip oldukları söylenebilir. Nitekim Fârâbî, felsefeye giriş mahiyetinde kaleme aldığı Risâle fîmâ yenbaġī en yuḳaddem ḳable teʿallümi’l-felsefe adlı çalışmasında yedi felsefe ekolünün adını, bu adların nereden kaynaklandığını, kurucu ve temsilcilerinin kimler olduğunu kısaca tanıtır; ancak Meşşâîlik’ten söz ederken şöyle bir ifade kullanır: “Adını mensuplarının hareket tarzından alanlar ise Meşşâîler’dir. Bunlar Aristo ve Eflâtuncular’dır; çünkü bu iki filozof ruhla birlikte bedenin de eğitilmesi amacıyla yürüyerek öğretim yaparlardı” (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 110). Mütercim Huneyn b. İshak’tan kaynaklandığı anlaşılan bu yanlış bilgi sonraki tabakat müelliflerince çeşitli şekillerde yorumlanmışsa da (Kaya, İslâm Kaynakları Işığında, s. 59-60) klasik İslâmî literatürde Meşşâiyye, Eflâtun idealizmine karşı Aristocu realist felsefe akımını ifade etmektedir. Dolayısıyla bir filozofun Meşşâî sayılması için öncelikle Aristo’nun mantık, metafizik, fizik ve tabiat ilimleri alanındaki eserleri üzerinde çalışmış olması gerekir. Bu çalışmalar şerh, tefsir, telhis veya şema (cevâmi‘) halinde olacağı gibi Aristo doktrini çerçevesinde veya eklektik bir tarzda müstakil eserler şeklinde de olabilir.

İddia edildiği gibi bu sırada müslümanlar Aristo'yu önce sahte (apokrif) eserleriyle değil orijinalleriyle tanımıştır. Nitekim Me'mûn döneminde Beytülhikme kadrosu içinden yetişen ve ilk İslâm Meşşâî filozofu olan Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Risâle fî kemmiyyeti kütübi Aristọṭâlîs ve mâ yüḥtâcü ileyhi fî taḥṣîli'l-felsefe adıyla bir kitap yazarak (Kindî, s. 263-277) burada filozofun yirmi bir eserini eğitimdeki sıra düzeni, önemi ve muhtevalarıyla birlikte tanıtmıştır ki bunların arasında apokrif çalışmaya rastlanmaz. Ayrıca eski İskenderiye patriği olan Ustas'a Aristo'nun Metafizika'sını tercüme ettirmiştir (Kaya, İslâm Kaynakları Işığında, s. 231). Öte yandan Meşşâî okulunun ikinci büyük filozofu Fârâbî de Felsefetü Aristọṭâlîs adlı eserinde Aristo'ya ait yirmi kitabın ismini zikreder; üçüne de işarette bulunmak suretiyle bunların geniş bir tahlilini ve tanıtımını yapar. Fârâbî, Risâle fîmâ yenbaġī en yüḳaddem ḳable te'allümi'l-felsefe adlı eserinde de Aristo'yu temel alarak felsefe öğreniminden önce bilinmesi gereken dokuz konudan söz eder; bunlardan iki, altı, yedi, sekiz ve dokuzuncu konular Aristo'nun yazılarının sınıflandırılmasıyla kullandığı üslûbu ve bir Meşşâî'nin felsefe öğretiminde uygulaması gereken pedagojik ve ahlâkî kuralları içermektedir (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 109-116). Bütün bunlar, İslâm Meşşâîleri'nin başlangıçtan itibaren Aristo'yu otantik eserleriyle tanıdığının kanıtı sayılmalıdır. Filozofun bu külliyatta yer alan kitaplarını konuları

itibariyle mantık, fizik (tabiat ilimleri alanına giren sekiz kitap), metafizik ve ahlâk olmak üzere başlıca dört kategoriye ayırarak değerlendirmeleri de (Kindî, s. 264) İslâm Meşşâîleri'nin bu doktrini ne kadar iyi özümsediklerinin bir başka delilidir. Ancak Aristo'nun Politika adlı kitabının tercümesi yapılmadığı için bu alanda Eflâtun'un Devlet'i ile Kanunlar'ından yararlanma yoluna gidilmiştir.

Burada şu soru sorulabilir: Aristo'dan farklı olarak Eflâtun felsefesi birçok konuda, meselâ âlemin yaratılmışlığı, ruhun ölümsüz ilâhî bir cevher oluşu, belli belirsiz de olsa âhiret inancı (hades), nefsi arındırma ve insan için ahlâkî erdemlerin vazgeçilmezliği gibi hususlarda İslâm'ın varlık, insan ve ahlâk anlayışıyla bağdaşır göründüğü halde çoğunlukla İslâm filozofları neden Meşşâî'dir? Bilindiği üzere Eflâtun filozof-âlimdir, Aristo ise âlim-filozoftur. Birincinin eserleri diyalog tarzında kaleme alındığı ve belli bir

sonuca bağlanmadığı için metodik ve didaktik olmaktan uzaktır. Bu sebeple İslâm kaynakları bu üslûbu “lugaz” yani bilmece ve kapalı diye nitelerler. Aristo ise biri dışında bütün eserlerini ana başlıklar, ara başlıklar ve sonuç şeklinde metodik olarak yazmıştır. Esasen mantığın kurucusu sayılan bir filozofun başka türlü davranması düşünülemez. Ayrıca mantık ve felsefenin yanı sıra Aristo kozmoloji, meteoroloji, zooloji ve psikoloji gibi birçok ilmin kurucusu sayılmaktadır, insanlık İlkçağ biliminden büyük ölçüde Aristo’nun eserleri kanalıyla haberdar olmuştur. Dolayısıyla İslâm ilim ve düşüncesinin gelişme döneminde Arapça’ya çevrilen Aristo külliyatı -alternatifi bulunmadığı için-büyük kabul görmüştür.

Aristo’ya mal edilen ve Arapça’ya da aktarılmış olan sahte eserler konusuna gelince, klasik İslâmî kaynaklarda yer verilen bu kitapların sayısı yedidir (Kaya, İslâm Kaynakları Işığında, s. 282-301). Bunlardan en önemlisi Aristo’nun teoloji hakkındaki görüşlerini içerdiği iddia edilen Es̱ûlûcyâ (Theologia) kitabıdır. Aslında anılan eser Plotin’in Enneades’inin IV-VI. bölümlerinin kısmen özeti ve yer yer genişletilmiş şeklinden oluşmaktadır. Geç Helenistik dönemde ortaya çıkan ve yazarı bilinmeyen bu çalışmayı Kindî’nin Abdülmesîh b. Nâima el-Hımsî’ye tercüme ettirip kendisi de bazı düzeltmeler yaparken Aristo’nun eserlerini tanıtmak üzere kaleme aldığı risâlede bu sahte kitaba yer vermeyişi Es̱ûlûcyâ’nın Aristo’ya aidiyetinden şüphe duyduğu anlamında yorumlanabilir. Meşşâî felsefenin yörüngesinden sapmasına yol açan Es̱ûlûcyâ’nın otantikliği her zaman şüpheyle karşılanmıştır. Nitekim Aristo’nun Metafizika’da eleştirip reddettiği idealar teorisini Es̱ûlûcyâ’da savunması karşısında Fârâbî, Aristo gibi zeki bir filozofun idealar gibi önemli bir konuda kendisiyle çelişkiye düşeceğine ihtimal vermez. Ona göre böyle düşünceleri dile getiren kitaplar uydurma oldukları iddia edilemeyecek derecede ün yapmıştır. Bu durum karşısında o da Yeni Eflâtuncular gibi ideaları Allah’ın varlık hakkındaki ezelî bilgisi ve tasavvurları şeklinde yorumlar (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri, s. 176-177). Böylece Fârâbî, ideaların bağımsız ezelî varlıklar olduğunu savunan Eflâtun ile âlemin kadîm olduğunu söyleyen Aristo’yu dinin de mâkul karşılayabileceği tarzda uzlaştırıyordu.

Bu durum karşısında katıksız bir Meşşâî sayılan İbn Rüşd dışında genelde İslâm filozoflarının sistemleri metafizik problemler söz konusu olduğunda eklektiktir. Tabiat ilimleri ve mantık alanında ise Aristocudurlar. Her

filozofun eklektisizmi farklı tonlar taşır. Meselâ Kindî'nin varlık anlayışı Kur'ânî perspektifle örtüşürken Fârâbî, İbn Sînâ ve İhvân-ı Safâ'da Yeni Eflâtuncu sudûr teorisi ağır basmaktadır. Ruhun bedenden önce var olduğu, ölümden sonra ilâhî âlemde varlığını sürdüreceği tezini savunan Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İhvân-ı Safâ ve bütün İşrâkīler Eflâtun gibi düşünür. Ruhun bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen ve ölümle birlikte onun ne olacağı konusunda görüş bildirmeyen Aristo karşısında Fârâbî ile İbn Sînâ bedenden önce ruhun varlığını kabul etmeyerek Aristo'nun, ölümden sonra ruhun varlığını sürdüreceğini savunarak Eflâtun'un yanında yer almışlardır. Buna karşılık hiçbir İslâm filozofu Eflâtun'un savunduğu ruh göçünü (tenâsüh) benimsememektedir. Öte yandan Tanrıvarlık ilişkisi bağlamında Aristo'nun gerek bilgisiyle gerekse iradesiyle varlıkla irtibata geçmeyen pasif tanrısı ile İslâm Meşşâîleri'nin zâtında tek ve benzersiz, sıfat ve fiillerinde kâmil olan Tanrı anlayışı arasında benzerlik kurulamaz.

Felsefe tarihinde nübüvveti felsefe problemi olarak irdeleyip temellendirenler İslâm Meşşâîleri'dir. Bu bağlamda onlar, ilâhî vahyi rasyonel açıdan yorumlayarak onun güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu savunurlar. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûr teorisini benimseyen filozoflar, İslâm'daki vahiy olgusunun yorumunda Aristo'nun psikolojik akıl teorisinde ontik bir güç olan faal aklı Yeni Eflâtunculuk'ta kozmik akılların sonuncusu olan faal akılla özdeş sayarak bunun dinî terminolojideki vahiy meleği Cebrâil'e tekabül ettiğini ileri sürerler. Bu iki filozofun felsefe ile dini böyle yorumlarla uzlaştırma çabaları felsefeyi dinîleştirme ve dini de felsefîleştirme anlamına geldiğinden başta Gazzâlî olmak üzere kelâmcılar tarafından eleştirilmiştir (aş. bk.). Bununla birlikte Meşşâîler toplumların dirlik düzenlik ve huzuru için nübüvvetin gerekli olduğunda müttefiktir. Bu kadroda yer alan bazı filozofların âhiret hayatı hakkındaki görüşleri tamamıyla İslâm ile bağdaşır gözükmese de söz konusu problemin akîdeyi zedelemeyecek şekilde mâkul bir te'vilinin bulunabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Kindî'den İbn Rüşd'e kadar geçen süreçte felsefî sistemleri arasında önemli farklar bulunsa da bu filozofların Meşşâîlik adıyla bir ekol oluşturmalarını sağlayan bazı ortak görüşleri şöyle sıralanabilir: 1. Meşşâîler felsefî doktrinlerini ve bilimsel araştırmalarını temellendirirken yöntem olarak Aristo mantığını kullanmışlar, onun Organon adlı mantık külliyatının her

bölümünü şerh, tefsir ve telhis ederek âdeta anlaşılmadık noktasını bırakmamışlardır. Ayrıca mantığın her bölümüyle ilgili bağımsız eserler kaleme alıp bu konuda zengin bir literatür oluşturmuşlardır. 2. Bu filozoflar gerek ontik varlığın yorumunda gerekse öteki felsefî problemlerin çözümünde akla öncelik tanıdıklarından rasyonalisttirler. Akılla nas arasında uyumsuzluk söz konusu olduğunda aklı tercih, nassı te'vil ederler. Teist felsefenin en başarılı örneğini veren bu filozofların en belirgin ortak özelliklerinden biri de dinle felsefeyi uzlaştırma çabalarıdır. 3. Kindî ve İbn Rüşd ayrı tutulacak olursa Meşşâîler dinî akîdedeki, âlemin Allah tarafından yaratılmış olduğu fikrine karşı kozmik varlığın meydana gelişini sudûr teorisiyle açıklarlar veya iyimser bir yaklaşımla yaratmayı ezelde gerçekleşen bir feyiz şeklinde yorumlarlar. 4. Meşşâîler sınırlı ve sonlu bir evren anlayışına sahiptirler. Onlara göre evren bütünüyle dolu olduğundan boşluğa yer yoktur. Evrenin dışında ne doluluktan ne boşluktan söz edilebilir. Bu ise onların atomist varlık anlayışını reddettikleri anlamına gelir. 5. Bu kadroda yer alan filozoflar bedenden bağımsız bir ruhun varlığını savundukları

için spiritüalisttirler. 6. Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâîler nübüvveti bir felsefe problemi olarak temellendirmeye çalıştıkları için epistemolojiye yeni bir boyut kazandırmışlardır. 7. Fârâbî ve İbn Sînâ kıyamet ve âhiret ahvâliyle ilgili âyetlerin sembolik olduğu düşüncesinden hareketle âhiret hayatının ruhanîliğini savunurlar. 8. Meşşâîler, Aristocu anlayışla insanın sahip bulunduğu psikolojik aklın çalışmasını ontolojik (küllî) bir güç kabul edilen faal aklın etkisine bağlarlar. 9. Bunların ahlâk felsefesinin temelini mutluluk anlayışı oluşturmaktadır. Dolayısıyla hayata ve olaylara bakışlarında iyimserdirler. Onlara göre genel varlık planındaki hâkim değer iyiliktir, kötülük ise cüz'î ve ârızî bir olgudur.

Sonuç itibariyle denebilir ki İslâm felsefesinde en yaygın akım olan Meşşâîlik saf bir Aristoculuk olmadığı gibi bu kadroda yer alan filozofların felsefî sistemleri de birbirinin aynı değildir. Ayrıca her filozofun sisteminde yer yer görülen eklektisizmin tonu ve kaynağı farklı olduğu için standart bir Meşşâîlik'ten söz etmenin de imkânı yoktur. Kendi içindeki farklılıklara rağmen Meşşâîlik, İbn Sînâ felsefesinde en olgun düzeye ulaşmış ve onun külliyatı vasıtasıyla doğrudan, Fahreddin er-Râzî'nin eserleri kanalıyla da dolaylı olarak etkinliğini sürdürmüştür. Özellikle müteahhirîn dönemi

kelâmcı-filozofların kitaplarında “sem‘iyyât” bahisleri ayrı tutulacak olursa “el-umûrü’l-âmme” genel başlığı altında işlenen felsefî ve ilmî konulardaki hâkim düşünce Meşşâîlik’tir. Hatta Meşşâîliğe karşı Eflâtunculuğu esas alarak İşrâkıyye akımını kuran Şehâbeddin es-Sühreverdî’nin bile öğrencilerine bıraktığı vasiyette kendi felsefesini temellendirdiği Ḥikmetü’l-İşrâḳ adlı eserini kastedip, “Onu Meşşâî yöntemi iyi bilenlerin dışında ehil olmayanlara vermeyiniz” demesi (a.g.e., s. 512) Meşşâîliğin İslâm fikir, bilim ve kültür dünyası üzerinde geniş bir etki alanının bulunduğunu göstermektedir.

Bilhassa Gazzâlî tarafından, gerek ilâhiyyâtla ilgili belli başlı konulardaki görüşleri gerekse bu konuları incelerken izledikleri yöntem bakımından müslüman Meşşâî filozoflarına karşı yöneltilen eleştiriler bu harekete ağır bir darbe vurmuştur. Gazzâlî, Meşşâîliği tanıttığı Maḳāṣıdü’l-felâsife’nin ardından yazdığı Tehâfütü’l-felâsife’de yirmi noktada topladığı temel meselelerle ilgili görüşlerini dikkate alarak Meşşâîler’in İslâm dini açısından durumlarını değerlendirmiştir. Evrenin başlangıçsız olduğu (kıdem-i âlem), Allah’ın ilminin sadece tümelleri kapsadığı yahut O’nun bütün eşyayı ancak küllî bilgiyle bildiği ve âhiret hayatının sadece ruhanî bir hayat olduğu şeklinde anlaşılan görüşleri dolayısıyla filozofları tekfir etmiş, diğer on yedi meseledeki görüşleriyle de bid‘ata saptıklarını öne sürmüştür. Meşşâîliğe yöneltilen bu eleştiriler ve tartışmalar sonraki kelâmcılar tarafından da devam ettirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “Ḥükemâʾü’l-Meşşâʾûn” md.; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 263-277; Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2003, s. 109-116; a.mlf., “Eflâtun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, a.e., s. 176-177; Sühreverdî, “Aydınlanma Felsefesi”, a.e., s. 512; İsmail Hakkı İzmirli, Feylesûfü’l-ʿArab Yaʿḳūb b. İsḥâḳ el-Kindî (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963, s. 101-103; De Lacy O’leary, İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri (trc.

Hüseyin Yurdaydın - Yaşar Kutluay), Ankara 1971, s. 16; a.mlf., Mesâlikü'ṣ-ṣeḳāfeti'l-İġrîḳıyye ile'l-ʿArab (trc. Temmâm Hassân), Kahire 1957, s. 264-272; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm, Kahire 1977, I, 48-51; E. Brehier, Târîḫu'l-felsefe (trc. C. Tarâbîşî), Beyrut 1982, II, 235; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 59-60, 231, 282-301; a.mlf., "Felsefe", a.e., XII, 314; S. Horovitz, "Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwickelung der Philosophie bei den Arabern", Greek Philosophy and the Arabs II (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 1-20; S. Pines, "Quelques tendances antipéripatéticiennes de la pensée scientifique islamique", Papers on Various Topics in Islamic Philosophy (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 244-253; E. Zeller, Grek Felsefesi Tarihi (trc. Ahmet Aydoğan), İstanbul 2001, s. 243, 335; D. Laertios, Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri (trc. Candan Şentuna), İstanbul 2003, s. 226-232, 234; Mâcid Fahrî, "el-Meşşâʾiyyetü'l-ḳadîme", el-Mevsûʿatü'l-felsefiyyetü'l-ʿArabiyye, Beyrut 1988, II, 1273-1282.

Mahmut Kaya

MEŞVERET

(bk. ŞÛRA).

MEŞVERET

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin resmî yayın organı olarak Paris, Cenevre ve Brüksel'de yayımlanan siyasî gazete.

Türk basın tarihinin en önemli ürünlerinden olan gazete, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Paris şubesi başkanı Ahmed Rızâ tarafından 1 Aralık 1895'te çıkarılmaya başlandı. Mechvéret supplément français başlığını taşıyan Fransızca nüshası da 7 Aralık'ta yayın hayatına girdi. Meşveret 6 Mayıs 1898'e kadar otuz sayı, Fransızca nüshası da 1908'e kadar 202 sayı yayımlandı. Gazetede Meşveret başlığının altında "ve şâvirhüm fi'l-emr" âyeti (Âl-i İmrân 3/159) yer almakta, "Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin vâsıta-i neşriyatıdır" denilmektedir. İlk zamanlarda on beş günde bir altı ile on sayfa halinde ve el yazısı taşbaskı olarak çıkarılmaya başlanan gazetenin iki veya dört sayfası "İlâve-i Meşveret" başlığıyla veriliyordu. 12-23. sayılar matbaa hurufatıyla basılmış, 13. sayıdan itibaren "İlâve-i Meşveret" terkedilmiş ve zamanla yayım takvimi aksamıştır.

İlk sayısındaki mukaddimede din ve millet ayırımı yapmadan bütün Osmanlılar'ı ittihat ve ittifaka davet eden Ahmed Rızâ devlete ve Osmanlı hânedanına saygı gösterip kanun dairesinde itaat edeceğini, ancak umumun menfaatine zararlı işlerde tenkitten çekinmeyeceğini belirterek padişahın dalkavuğu olmadığı gibi milletin de riyakâr bir nedimi olmayacağını ifade etmiştir. Bir diğer vurgu da adalet müessesesinin padişahın keyfî ve müstebit siyasetine kurban edildiği hususudur.

Gazetenin başlıca yazarları Ahmed Rızâ, Hoca Kadri, Halil Ganem, "Bir Kürd" imzasıyla Abdullah Cevdet, "Sâî" imzasıyla Şerefeddin Mağmûmî ve Mizancı Murad'dır. Ayrıca cemiyet üyeleri ve okuyuculardan gelen ve bazıları açık ad yerine M.C., M.F., H.H., K.M., A.D. gibi rumuzlar taşıyan birçok mektup ve yazı da gazetede yer alıyordu. Ahmed Rızâ, devletin verdiği görev ve maaşları kabul edip kendisini terkeden bir kısım arkadaşının asıl niyetinin imzalarını saraya karşı bir şantaj olarak kullanıp menfaat temin etmek olduğunu düşünerek yazılarda rumuz kullanmayı zorunlu kıldığını ve kişilerden söz eden yazıları yayımlamadığını

kaydetmektedir (Meclisi Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları, s. 20).

Meşveret'in neşriyatından rahatsız olan Bâbıâli'nin Fransız hükümetine başvurusu üzerine gazetenin Fransa'da basım ve dağıtımı yasaklandı ve Ahmed Rızâ'nın sınır dışı edilmesine karar verildi. Kararı protesto eden Ahmed Rızâ, Fransız basınında kendisine geniş destek sağlayınca hükümet sadece Türkçe gazetenin Fransa sınırları içinde basılmasını

yasakladı. Bunun üzerine Ahmed Rızâ Cenevre'ye giderek 29 Nisan 1896'dan itibaren Meşveret'i burada çıkarmaya başladı. Ancak Mizancı Murad'ın Mısır'da yayımladığı Mîzan gazetesinin kısa zamanda cemiyet mensupları arasında kabul görmesi, ardından Murad Bey'in Avrupa'ya geçmesi üzerine Ahmed Rızâ Meşveret'in 3 Aralık 1896 tarihli 23. sayısında, “Mîzan'ın memleketimizde şöhreti ve Meşveret'e hakk-ı tekaddümü vardır. Türkçe Meşveret yerine bu aydan itibaren Mîzan çıkacak, Meşveret'in Fransızca'sı yine devam edecektir” diye bir ilân verdi.

1897 yazında Mizancı Murad ve bazı arkadaşları Bâbıâli ile anlaşıp Mîzan'ın yayımını durdurunca Ahmed Rızâ bunu bir ihanet olarak niteleyip Meşveret'i Brüksel'de yeniden çıkarmaya karar verdi. Ancak Bâbıâli'nin Belçika hükümetiyle görüşüp Ahmed Rızâ'yı sınır dışı ettirme girişimi ve Cenevre'de yeniden oluşan İttihat ve Terakkî yönetiminin Osmanlı gazetesini yayımlamaya başlaması Meşveret'in neşrini güçleştirdi. Buna rağmen Ahmed Rızâ Brüksel'de kendisini destekleyen Georges Lorand adlı bir Belçika milletvekilinin editörlüğü altında gazeteyi çıkarmaya başladı (24 Aralık 1897 - 6 Mayıs 1898, sy. 28-30). 29. sayısı 14 Ocak'ta yayımlanan gazetenin 30. sayısı dört ay gecikmeyle 6 Mayıs 1898'de çıkarılabildi. Bu arada Ahmed Rızâ, İstanbul'un baskısıyla Belçika hükümeti tarafından da sınır dışı edilmişti. Fransa'da açtıkları dava istedikleri gibi sonuçlanınca Meşveret'in tekrar Paris'te yayımına devam etmesini düşünen Ahmed Rızâ bunun için Fransız makamlarına başvurdu, ancak olumlu cevap alamadı. Bunun üzerine 6 Mayıs 1898'deki 30. sayıda cemiyetin Türkçe Osmanlı ve Arapça Sadâ-yı Millet gazetelerini çıkaracağını, dolayısıyla Meşveret'i neşre gerek kalmadığı için ileride icap ettiği takdirde tekrar yayımlayacağını bildirerek gazeteyi son defa durdurdu, kendisi de arada bir Osmanlı'da yazı yazdı. Gazetenin Fransızca nüshası ise

devam edecekti.

Fransızca Mechvéret'te Jön Türkler'in organı olduğu belirtiliyor, ayrıca Auguste Comte'un bulduğu pozitivist takvim kullanılıyordu. 19. sayıdan itibaren başlığın altına pozitivizmin sloganı olan "ordre et progrès" (nizam ve terakkî) ibaresi konulmuş, bazı okuyuculardan gelen tenkitler üzerine "dinsizlik suçlamalarına meydan vermemek için" 33. sayıdan sonra ibare kaldırılmıştır; ancak 1 Aralık 1898'de bu ibare tekrar kullanılmaya başlanmıştır. İlk sayılarda tek sayfa çıkarılan Mechvéret muhtevanın yoğunluğuna göre sayfa sayısını arttırmıştır. Yazarları Halil Ganem (Katolik Arap), Ahmed Rızâ, G. Ümid mahlasıyla Aristidi Paşa (Ortodoks Rum), Albert Fua (yahudi), Anmekyan (Pierre Anmeghian) Efendi'den (Ermeni) oluşuyordu ve bir anlamda Osmanlı kompozisyonunu ifade etmekteydi.

1897 Türk-Yunan meselesiyle ilgili olarak 35. sayıda yayımlanan bir yazıda Osmanlılar hatalı gösterilince Mechvéret cemiyetin resmî yayını olmaktan çıkarıldı. Aristidi Efendi'nin yazdığı yazıda Girit'te isyancılar haklı görülüyordu. Cemiyet mensupları buna tepki gösterip tekzip edilmesini istediler. Ahmed Rızâ bunu kabul etmeyince cemiyetten ihraç edildi. Gazete II. Meşrutiyet'ten sonra 202. sayı ile sona erdi.

Mechvéret'te özellikle Türkler hakkında Avrupa kamuoyunu bilgilendirmeye, Avrupalı hükümetleri ve devlet adamlarını etkilemeye yönelik beyannâmeler, yazılar ve açık mektuplar neşredilmekteydi. Ayrıca Avrupa'da Türkler ve müslümanlar hakkındaki aleyhte neşriyata karşı bir tepki vardı. Meşveret'te ise padişah ve yönetim tarzına yönelik eleştiriler ağırlıktaydı. Gazete, Ahmed Rızâ'nın görüşleri çerçevesinde Osmanlı devlet idaresinin şiddet kullanılmadan devrilmesi ve bunun için yabancı müdahalesine taraftar olunmaması yolunda yayın yapıyordu.

Ahmed Rızâ hâtıratında gazeteleri güç şartlar ve maddî imkânsızlıklar altında çıkardığını söylemekte ve başlıca maddî destekçileri olarak Stockholm elçisi Şerif Paşa, Mısırlı İzzet Paşa, Mısırlı Prenses Nazlı Hanım, Mehmed Ali Paşa'nın zevcesi Enise Hanım, Girit'ten İbrâhim Edhem Bey ve Mısırlı Said Halim Paşa'nın adlarını vermektedir (Meclisi Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları, s. 19).

Meşveret sadece bir gazete olarak değil Türk basın ve yayın tarihinde bir fikir organı olarak da önemlidir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu bir Meşveret monografisi yayımlayacağını söylemekle birlikte

böyle bir çalışma mevcut değildir. Meşveret ile (fotokopi) Fransızca nüshasının eksik birer koleksiyonu İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı yönetiminin gazetenin yayınları hakkındaki mütalaaları için bk. BA, Y.MTV, 7 S 1314/no 224/1422; BA, Y.A. HUS, 16 S 1313/no 384; Z. Fahri Fındıkoğlu, Auguste Comte ve Ahmet Rıza, İstanbul 1962, s. 6, 12; E. E. Ramsaur, Jön Türkler ve 1908 İhtilâli (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1972, s. 39-40, 42, 45, 51, 52, 53; Şerif Mardin, Jön Türkler'in Siyâsî Fikirleri: 1895-1908, İstanbul 1983, s. 129-162; M. Şükrü Hanioğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük: 1889-1902, İstanbul 1985, s. 109, 203-204, 209, 272-273, 279, 317, 343, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Jön Türk Basını", TCTA, III, 846-847; a.mlf., "İttihat ve Terakkî Cemiyeti", DİA, XXIII, 477-478; Meclisi Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları (haz. Bülent Demirbaş), İstanbul 1988, s. 12-20; Muammer Göçmen, İsviçre'de Jön Türk Basını ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri: 1889-1902, İstanbul 1995, s. 121, 167, 168; Hidayet Uğur, "Jön Türklerin Çıkardığı Gazeteler: Meşveret", Türk Düşüncesi, IV/19, İstanbul 1955, s. 7-19; Ziyad Ebüzziya, "Ahmed Rıza", DİA, II, 125.

Azmi Özcan

MEŞVERET MECLİSİ

(bk. MECLİS-i MEŞVERET).

MEŞYEHA

(bk. FEHRESE).

METÂ

(المتاع)

Dünyada insanların istifade etmesine elverişli nimet ve imkânlar için kullanılan bir Kur’an tabiri.

Sözlükte “gelişme, en iyi duruma gelme, uzama, büyüme” gibi anlamlara gelen mütû‘ masdarından isim olan metâ‘ kelimesi (çoğulu emtia), “insanın elde edip yararlanmak istediği her türlü maddî değer ve ihtiyaç maddesi demektir. Daha dar anlamda özellikle hububat nevi saklanabilir gıda maddeleri ve giyim kuşam gibi orta ömürlü, kap kacak, alet edevat ve mefruşat türü uzun ömürlü kullanım değerine sahip dayanıklı şeyler için kullanılır. Metâ ve aynı kökten müt‘a kelimeleri, erkeğin eşinin geçimini sağlamak üzere ona vermekle yükümlü olduğu maddî değeri ve özellikle hanımını boşaması halinde ona ödeyeceği nafakayı ifade etmekte, ayrıca “mehir” mânasına da gelmektedir. Kadınla erkeğin belirli maddî menfaat karşılığında gerçekleştirdiği sınırlı süreli evliliğe “müt‘a nikâhı”, aynı yılın hac ayları içinde umreyi ve haccı ayrı ayrı niyet ve ihramla yapmak suretiyle eda edilen hacca da “temettu‘ haccı” denilmektedir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mtʿa” md.; İbnü’l-Esîr, IV, 292-293; Lisânü’l-ʿArab, “mtʿa” md.; Tehânevî, II, 1334).

Metâ kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de biri çoğul şeklinde olmak üzere otuz beş âyette geçmekte, ayrıca otuz beş âyette aynı kökten çeşitli isim ve fiiller yer almaktadır. Hadislerde de benzer kullanımlara sıkça rastlanır (Wensinck, el-Muʿcem, “mtʿa” md.). Bazı âyetlerde ve ilgili hadislerin çoğunda metâ, herhangi bir değer yüklenmeksizin dünya hayatının normal ihtiyaç maddeleri için kullanılmıştır. Meselâ Hz. Âdem ve eşi şeytan tarafından aldatıldıktan sonra bulundukları yerden çıkarılıp arza indirilmiş ve orada kendileri için “yerleşecek bir yer ve ihtiyaç maddeleri” (metâ) bulunduğu bildirilmiştir (el-Bakara 2/36). Yine, boşanmış kadınlara faydalanacakları uygun şeyler verilmesini emreden âyette de (el-Bakara 2/241) kelime bu anlamda geçmektedir (ayrıca bk. el-A‘râf 7/24; en-Nûr 24/29; el-Ahzâb 33/53). Bir âyette, Allah’tan af dileyip tövbe edenlere ödül olarak verilecek

maddî nimetlerin “güzel bir metâ” nitelemesiyle anıldığı görülür (Hûd 11/3). Hz. Peygamber de en hayırlı dünya metâının faziletli bir zevce olduğunu belirtmiştir (Müslim, “Raḍâʿ”, 59; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 5).

İslâm’ın başlangıcından itibaren Hz. Peygamber’e ve dine karşı cephe alanların başında müreffeh bir hayat süren, kendilerini soylu ve üstün kabul eden zengin aristokrat kesimler yer alıyor, bunlar büyük ölçüde yoksul ve mazlum kişilerden oluşan müslümanları küçümsüyorlardı. Bu sebeple metâ kelimesinin yer aldığı âyetlerin çoğunda kelimenin putperest dünya görüşünün en önemli ahlâkî problemlerinden olan maddeperestlik bağlamında kullanıldığı görülmekte, insanın söz konusu değerlerin cazibesine kapılıp hayatını sadece bunları elde etme uğruna tüketmek yerine kendisine âhiret mutluluğunu ve nimetlerini kazandıracak işlere yönelmesi gerektiği bildirilmektedir. Buna göre, “Dünya hayatı aldatıcı bir metâdır” (Âl-i İmrân 3/185; el-Hadîd 57/20); “Dünyanın metâı azdır, Allah’a karşı saygısı olanlar için âhiret daha hayırlıdır” (en-Nisâ 4/77; ayrıca bk. et-Tevbe 9/38; er-Ra‘d 13/26). Âl-i İmrân sûresinin 14. âyetinde nefsânî arzulara ve özellikle kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, özel yetiştirilmiş soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlüğün çekici kılındığı belirtildikten sonra bütün bunların dünya hayatının metâı olduğu, halbuki insanın Allah katındaki güzel yeri ve üstün mertebeyi hedeflemesi gerektiği bildirilmekte, böylece hem metâ kavramının içeriğine ışık tutulmakta hem de maddî değerler karşısında takınılacak tavrın ölçüsüne işaret edilmektedir. Kur’an bir yandan, kendilerini dünyanın geçici menfaatlerinin cazibesine kaptırarak bunların ötesinde değer tanımayanların kapıldıkları derin yanılgıya dikkat çekmek, diğer yandan da toplumda dinî ve insanî sorumluluk bilincini geliştirmek, ayrıca maddî sıkıntı içinde yaşayan ve bundan dolayı aşağılanan müslümanları teselli edip asıl saygınlığın âhiret kurtuluşuna ulaşmak amacıyla çaba harcamak olduğunu, her kişinin ölümü tadacağını ve Allah katında herkesin yaptığının karşılığını eksiksiz bulacağını, kendilerini ateşten koruyacak işler yapanların büyük kurtuluşa ereceklerini hatırlatmakta ve dünya hayatının aldatıcı bir metâdan ibaret bulunduğunu bildirmektedir (Âl-i İmrân 3/185). Pek çok kaynakta yer alan bir hadiste (meselâ bk. Müsned, II, 303, 334, 372; Müslim, “Birr”, 60), dünyada iken bazı hayırlı ameller işlemekle birlikte başkalarının haklarını gasbettiği için âhirette tam bir ziyana uğrayacak olanlar “ellerinde parası ve metâı

kalmamış müflisler” diye nitelenmiştir.

Metâ kavramı maddî ve geçici nimet ve imkânları içerdiğinden İslâmî kaynaklarda konunun ahlâkla münasebeti, bu nimet ve imkânlar karşısında takınılması gereken tutumun ölçüsüyle ilgili görüşler genellikle dünya kelimesi çerçevesinde ortaya konmuş, başta Gazzâlî olmak üzere bilhassa mutasavvıflar tarafından bu hususta zengin bir literatür oluşturulmuştur (geniş bilgi için bk. DÜNYA).

Fıkıh literatüründe metâ özellikle giyim kuşam, mefruşat ve süs eşyaları gibi insanların ihtiyaçlarını doğrudan gideren dayanıklı malları ifade eder. Dolayısıyla kullanılarak tüketilen dayanıksız şeyler kelimenin kapsamına girmez. Fertlerin ağırlıklı olarak kendileri için üretim yaptığı tabii geçimlik ekonomilerden piyasa

ekonomilerine geçişle birlikte metâ kavramı mübâdele değeri olan ticaret mallarını belirtecek şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır. “Urûz”, “ayn” ve “sil‘a” kelimeleriyle aynı anlamda kullanılan metâ özellikle nakit mefhumunu dışlamaktadır; ancak mübâdelelerde para yerine kullanılması durumunda “metâ nakit” (günümüzde “mal para”) şeklinde adlandırılmaktadır. İslâm hukuku kaynaklarında hac, zekât, nikâh, alım satım, iflâs, şirket, mudârebe, yeminler gibi bölümlerde genellikle “insanların ihtiyaçlarını doğrudan gideren dayanıklı eşya” anlamında yer alan metâ kavramının içeriği, talâk bahislerinde boşanan kadına müt‘a olarak verilecek şeylerin mahiyeti tartışılırken bazı fakihlerce hizmetçiyi ve bineği de kapsayacak şekilde genişletilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mtʿa” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, IV, 292-293; Lisânü’l-ʿArab, “mtʿa” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1334; Wensinck, el-Muʿcem, “mtʿa” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mtʿa” md.; Müsned, II, 303, 334, 372; Müslim, “Birr”, 60, “Raḍâʿ”, 59; İbn Mâce, “Nikâḥ”, 5; Hîrî, Vücûhü’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm (nşr. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî),

Dımaşk 1996, s. 305; Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhamed ed-Dâmegānî, Ḳāmûsü’l-Ḳurˀân ev Iṣlâḥu’l-vücûh ve’n-neẓâˀir (nşr. Abdülazîz Seyyidü’l-Ehl), Beyrut 1983, s. 427-428; İbnü’l-Cevzî, Nüzhetü’l-aʿyün, s. 558-560; Kāsım el-Konevî, Enîsü’l-fuḳahâˀ fî taʿrîfâti’l-elfâẓi’l-mütedâvile beyne’l-fuḳahâˀ (nşr. Ahmed b. Abdürrezzâk el-Kübeysî), Cidde 1407/1987, s. 141; Muhyiddin Atıyye, el-Keşşâfü’l-iḳtiṣâdî li-âyâti’l-Ḳurˀâni’l-Kerîm, Herndon 1412/1991, s. 490-497; M. Revvâs Kal‘acî, el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyyetü’l-müyessere, Beyrut 1421/2000, II, 1726-1727.

Mustafa Çağrıcı

METÂF

(bk. TAVAF).

METAFİZİK

Var olması bakımından varlığı konu edinen, fizik ötesi sebepler ve bilginin ilkelerini araştıran felsefe disiplini.

Terimin bir felsefe disiplininin adı oluşunda, bu disiplinin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristo'nun Metafizika adlı eseri yönlendirici bir rol oynamıştır. Rodoslu Andronikos, Aristo'nun bu eserine "Fizika'dan sonra gelen" anlamında Meta ta Physika adını vermiş, zaman içinde bu isim fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür. Aristo bu eserinde araştırma alanını ilk felsefe (prote philosophia), teoloji (theologia, theologike) ve bazan da hikmet (sophia) olarak adlandırmaktaydı (Metaphysics, 980a-983a, 1026a; krş. Peters, s.156,193). Ancak filozofun metafiziği bir teoloji olmanın ötesinde var olması bakımından varlığı konu edinen bir ontoloji olarak ele aldığı bilinmektedir (Metaphysics, 1003a, krş. Peters, s. 141). Terimin İslâm'ın klasik çağından itibaren ifade ettiği anlam da Aristo ve Metafizika adlı kitabıyla ilgili olmuştur. Eser, tercüme faaliyetleri esnasında fizik ötesi kastedilerek Mâ baʿde'ṭ-ṭabîʿa adıyla Arapça'ya çevrilmiş ve terim metafizik disiplininin adı olarak da İslâm dünyasında kullanılmaya başlanmıştır. Ancak klasik çağın müslüman filozofları Aristo'nun yer verdiği ilk felsefe (felsefe-i ûlâ), teoloji (ilm-i ilâhî, ilâhiyyât), hikmet (el-hikme, el-hikmetü'l-mutlaka) tabirlerini de metafizik karşılığı olarak kullanmışlardır (bk. FELSEFE-i ÛLÂ; MÂ BA'DE't-TABÎA).

Tarihî gelişimi bakımından metafiziğe özgü araştırmanın başlangıcı Parmenides'e kadar gitmektedir. Çünkü o, varlık felsefesini tabiat filozofu gibi empirik verilere değil mantığın ilkelerine ve kavramların analizine dayandırmıştır. Öğrencilerinden Zenon, gerçeği fizikçi yaklaşımıyla kavramanın mantıksal problemlerini dile getirerek onun metafiziğine eleştirel katkılarda bulunmuştur. Anaxagoras, Parmenides'in varlığın birliği tezine tamamen zıt bir görüşe ulaştığı ve yönteminde gözleme de yer verdiği halde onun kozmolojisi esas itibariyle Parmenides'inki gibi a priori nitelik arzeder. Levkippus ve Demokritos gibi filozofların atomculuğu ise fiziksel bir teori olarak değerlendirilir. Ünlü idealar teorisiyle neredeyse

özdeş olan Eflâtun metafiziği, fizikçi yaklaşımdan vazgeçip tümellere yönelme ve onlardaki eşyaya dair hakikati tahkik etme yöntemine dayanmaktadır. Öğrencisi Aristo metafiziğin merkezine varlık ve birlik kavramlarını yerleştirmiştir. Disiplinin konusunu var olması bakımından varlık (to on he on) şeklinde belirleyen filozof (Metaphysics, 1003a; krş. Peters, s. 141) problemlerini de eserinin "Beta" kitabında sistematik biçimde sıralamıştır (Metophysics, 994b-998a). Bu problemler arasında sebepleri kendi açılarından inceleyen diğer ilimlerle metafiziğin ilişkisi özel bir vurguya sahip görünmektedir. Onun tahlil ettiği bütün bir varlık zinciri içinde muharrik gök akılları ve "kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici" (Tanrı) teolojik varlık alanını oluşturmaktadır. Ancak Tanrı, fizik evreni açıklama çabasının sonucu olarak Fizika'nın sekizinci kitabında da ele alındığı ve ispatlandığı için (Physics, 250b-259b; krş. Kaya, s. 140-142, 215-216) bu mesele sadece metafiziğin problemi değildir. Yeni Eflâtunculuğun öncü ismi olan Plotin, varlığı birlik kavramıyla neredeyse özdeşleştirerek her şey kendi birliğini "bir"den türettiği ve bu yüzden varlıkta bir hiyerarşi oluştuğu için onun metafiziği mistik ve çileci bir niteliğe sahiptir. Yeni Eflâtuncu metafizik daha sonra Ortaçağ felsefesine oldukça güçlü etkilerde bulunacaktır (The Encyclopedia of Philosophy, V, 289-293).

Metafizika'nın Arapça'ya tercüme edilmesi (Kaya, s. 231-233), müslümanları müstakil ve sistematik bir felsefe disiplini olarak metafizik ve onun terminolojisiyle tanıştırmıştır. İlk İslâm filozofu Kindî, Aristo'nun kullandığı terime uygun şekilde Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ adını verdiği kitabında metafiziğin bu adı alışıyla temel meselesinin ilk gerçek ve ilk sebep yani Tanrı oluşu arasında paralellik görmüştür (Resâʾil, I, 98, 101). Nitekim filozof teolojik metafiziğini "sebeplilik-gerçek sebep" ve "birlik-gerçek bir" kavramları üzerine inşa etmiştir. Ebû Bekir er-Râzî'nin Fârâbî, İbn Hazm, İbnü'l-Heysem gibi düşünürlerce eleştirilmiş olan Kitâbü'l-ʿİlmi'l-ilâhî adındaki metafizik kitabı İslâm dünyasındaki en marjinal görüşleri kapsamaktadır (Resâʾil felsefiyye, s. 164-190). İhvân-ı Safâ ise metafiziğin araştırma alanını teoloji, akıl ve nefis gibi fizik ötesi varlıkların bilgisi, nebevî ve ahlâkî yönleriyle siyaset metafiziği olarak belirlemektedir (er-Resâʾil, I, 267, 272-273).

Fârâbî'ye göre metafiziğin araştırma alanı var olmaları bakımından

varlıklar ve onlara ilişkin şeyler, matematik, mantık ve fizik gibi özel ilimlerde kullanılan kanıtların dayandığı ilkeler ve nihayet cisim olmayan, cisimde de bulunmayan varlıklar şeklinde üç kısımdan oluşmaktadır (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 120-123). Filozof, Aristo'nun Metafizika'yı yazma amacını dile getirdiği ve metafiziği teolojiden (ilm-i tevhîd) ibaret zannedenlere karşı açık bir uyarıda bulunduğu eserinde disiplinin tümel (küllî) niteliğini de vurgulamıştır (Ġaražu Arisṭoṭâlîs, s. 34-36). Fârâbî'den sonra yaşamış olan ve Kindî ekolünün literatürünü izlediği anlaşılan Hârizmî, terminolojiye dair ünlü kitabında Grekçe karşılığını "tâvlûcyâ" (theologia) şeklinde

verdiği metafiziğin maddeden ayrık varlıkları inceleyen en yüksek ilim olduğunu belirtmekte, müslüman kelâmcıların bazı metafizik terimleri kullandığının farkına varmakla birlikte teoloji ve kelâmı birbirinden ayrı mütalaa etmektedir (Mefâtîḥu'l-ʿulûm, s. 43-44, 153-157). İbn Sînâ'nın henüz genç yaşlarında iken Metafizika'yı okuduğu, fakat ne maksatla yazıldığını ancak Fârâbî'nin Ġaražu Arisṭoṭâlîs adlı eserini inceledikten sonra kavradığı bilinmektedir. Gutas, "ilm-i ilâhî" adıyla anılan metafiziğin İbn Sînâ'da Fârâbî'nin zikrettiği "ilm-i tevhîd" (kelâm ilmi) çağrışımı yapmasının ve eserde Tanrı hakkında pek az şey bulmasının bu tecrübeyi yaşamasında etkili olduğu düşüncesindedir (Avicenna, s. 238-254).

İbn Sînâ, eş-Şifâʾ adlı felsefî külliyatının son kitabı olan el-İlâhiyyât'a yazdığı girişte metafizik hakkındaki yanlış kanaatleri gidermek amacıyla disiplinin konusu ve problemlerini geniş biçimde ele almaktadır. Bu yanlış kanaatlerin başında Tanrı'yı metafiziğin konusu sanmak gelmektedir. Bu karışıklığa bir ilmin konusuyla (mevzû) araştırma problemleri (metâlib) arasındaki farkın bilinmemesi yol açmaktadır. Bir ilmin konusu araştırmaya ve ispata ihtiyaç duymaksızın kabul edilmiş gerçeklik olduğuna, Tanrı'nın varlığını ispat etmek gerektiğine ve bu ispat da yalnızca metafizikte yapılabileceğine göre Tanrı metafizikçinin konusu değil ispat yoluyla bilmek istediği varlık olmaktadır. Fizik kitaplarında Tanrı'dan bahsedilmesi Tanrı'nın fiziğin konusu ya da problemi olduğunu göstermez, fizikçinin metafiziğe fazladan bir atıf yaptığı anlamına gelir. İbn Sînâ, benzeri bir yaklaşımla fizik ötesi sebeplerin de metafiziğin konusu olamayacağını ortaya koyar. Ancak bu metafizikçinin varlığın sebep-sebepli şeklindeki durumunu bir problem olarak araştırıp ispat etmeyeceği anlamına gelmez.

Aynı şekilde tümel-tikel, birçok, mümkin-zorunlu, güç-fiil gibi varlığa katılan genel nitelikler de metafiziğin problem alanı içindedir. Özel ilimler (el-ulûmü’l-cüz’iyye) bu kavramlara kendi açıklamalarında başvurur, ancak onları kendileri için konu ve problem edinmez. Varlığa katılan bu genel nitelikler de metafiziğin problemleridir. Asıl önemlisi, var olan şeylerin bir kısmını sınırlı açıdan ele alan özel ilimlerin genel bir varlık analizini konu edinmemesidir. İşte var olması bakımından varlığı temel konu olarak öngören ilim, cedel ve safsata gibi öteki tümel sanatlardan tamamen ayrı düşünülmesi gereken metafiziktir. Varlık zihnin en genel kavramıdır ve metafizikçi bedîhî olarak kabul ettiği varlığın gerçekliğini ayrıca araştırıp ispatlamaya girişmez. Mutlak anlamıyla varlık metafiziğin temel konusu olunca geriye bu varlığın analizi eşliğinde araştırılacak veya ispatlanacak fizik ötesi sebepler, ilk sebep (Tanrı), varlığa katılan genel ontolojik kavramlar ve özel ilimlere ait metafizikle ilgili kavram ve ilkelerin araştırılması kalmaktadır (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (I), s. 3-28).

Aristo metinlerini ruhuna sadık biçimde yorumlama konusunda belirgin bir hedefi bulunduğu bilinen İbn Rüşd, üstadının Metafizika’sına yazdığı küçük ve büyük şerhte metafiziği bir disiplin olarak tanıtan açıklamalar yapmıştır. Küçük şerhinde filozof metafiziğin özel ilimlerle, bilhassa fizikle ilişkisini ele alırken İbn Sînâ’yı da eleştirir. Filozofa göre ayrık ilkelerin varlığından söz etmek, İbn Sînâ’nın sandığının aksine fizikçi için üzerine vazife olmayan bir çaba olmayıp, zorunludur. Çünkü kurucusu Aristo’nun da belirttiği gibi metafizik, hareket ettiricilerin sayısını astronomiden nasıl alıyorsa ilk ilkenin hareket ettirici olmak bakımından varlığını da fizikten zorunlu olarak alır ve O’nun hareket ettiricilik yönünü araştırmaksızın konu edinir (Risâletü Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa, s. 30-33). İbn Rüşd’e göre İbn Sînâ’nın fizik dahil bütün özel ilimlerin konularına ait ilkelerin metafizikte araştırıldığı hakkındaki görüşü yanlıştır ve esasen bu anlayış İskender Afrodisî’ye ait bir yorumun müphemliğinden kaynaklanmaktadır. Fizikçinin işi hareketli cevherin maddî ve muharrik sebeplerini araştırmak iken sûrî ve gāî ilkelerini araştırmak metafizikçiye düşmektedir. Esas itibariyle muharrik, sûrî ve gāî terimleri farklı sebepleri ifade etmeyip bu ilkelere yönelen bakış açılarının farklılığını ortaya koyar. Aynı ayrık ilkelere fizikçi muharrik olması bakımından, metafizikçi de sûrî ve gāî sebep olması yönünden yaklaşır. Dolayısıyla metafizikçi, ilk ilkenin -kendisi hareket etmeyen-ilk muharrik olduğuna dair açıklamayı fizikçiden almak

durumundadır ve bunda felsefenin burhan yöntemi bakımından bir yanlışlık yoktur. Yanlışlık İbn Sînâ'nın bu bakış açısı farkını kavrayamamasında yatmaktadır (Tefsîru Mâ Baʿde'ṭ-ṭabîʿa, III, 1423-1426, 1433-1436).

Metafizik disiplini kelâm bilginleri için de felsefeyle kurdukları ilişkinin tarzıyla yön kazanan bir çabanın konusu olmuştur. Meselâ İbn Hazm, Kindî'nin Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ'sına yönelttiği eleştirisini Tanrı'ya sebep denip denmeyeceği gibi bir meseleye dayandırmıştır (Kutluer, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3 [2001], s. 23-40). Ancak İslâm filozoflarının metafizik anlayışına kökten bir eleştiri Gazzâlî'den gelecektir. Düşünüre göre filozoflar sırf akla dayalı olarak geliştirdikleri metafizik sistemlerinde mantıkta öngördükleri kesinlik şartlarına uymamışlardır. Aralarındaki ihtilâflar ve sistemlerinin ihtiva ettiği tutarsızlık bunun açık bir göstergesidir. Sonuçta onların zan ve tahminden ibaret olan belirli metafizik görüşleri dine temelden aykırıdır. Metafizik meseleleri kavramak için matematik bilmeyi ön şart olarak ileri sürmeleri bir aldatmacadır. Mantık bilme şartı ise zaten kelâm ilmi geleneğinde yerine getirilmektedir. Esasen metafizik meselelerde insan aklına dayalı kesin bilgiye ulaşmak mümkün değildir (Tehâfüt, s. 40-45,138). Bu durumda küllî bir din ilmi olan ve yine var olanı konu edinen kelâm aklî bir ilim olarak metafiziğin yerini alacaktır (el-Mustasfa, I, 4-5). Onun izleyicisi Fahreddin er-Râzî, metafiziği kelâm ilmi bünyesinde sistematik bir disiplin olarak kurmak amacıyla yoğun gayretler sarfetmiştir. Râzî, fizik ve metafiziğe dair meseleleri bir arada ele almak amacıyla yazdığı el-Mebâḥis̱ü'l-meşriḳıyye adlı eserinde (II, 557) genel ontolojik kavramların analizinden başlayarak cevheraraz meselesini incelemiş, daha sonra da teolojiye yönelmiştir. Onun "teoloji problemleri" anlamında el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî adını verdiği hacimli eserinin konusu da "Allah Teâlâ'nın zâtı ve sıfatları" şeklinde belirlenmiştir (el-Meṭâlib, I, 37). Bu eserlerin İbn Sînâ metafiziğiyle olan derin münasebeti Râzî'nin metafiziği Sünnî kelâm geleneğinin temel fikirlerine sadık kalarak, fakat yine İbn Sînâ standardında yeniden kurma amacını yansıtmaktadır. Bu yönüyle Râzî, Gazzâlî'nin kelâm anlayışını belli bir düzeye getirmiş, kendisinden sonra gelen Adudüddin el-Îcî ve onun büyük şârihi Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye de yol açmıştır. Nitekim Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı incelendiğinde bir yüksek ilim olarak kelâma tahsis edilen kitabın yazım planı itibariyle el-Mebâḥis̱ ile belirgin paralellikler taşıdığı görülmektedir. Cürcânî'ye göre bu ilmin konusu, felsefî metafizik

(ilm-i ilâhî) gibi mutlak varlık veya var olması bakımından varlık olarak belirlenecekse bu durumda kelâm ilminin İslâmî ilkelere, metafiziğin ise felsefî aklın ilkelerine

dayandığı özellikle vurgulanmalıdır (Şerḥu'l-Mevâḳıf, s. 13, 15; benzeri bir vurgu için krş. Taşköprizâde, I, 68-69). İbn Haldûn, mutlak varlığı konu edinen metafiziğin İslâm dünyasındaki gelişimini aktarırken müteahhirîn kelâmının gerek konusu gerekse problemleri itibariyle metafizikle nasıl aynı disiplin haline geldiğini ve Râzî'nin el-Mebâḥiṯü'l-meşriḳıyye'siyle pekiştirilen süreçte kelâm eserlerinin yukarıda belirtilen plana göre nasıl tertip edildiğini açık biçimde vurgulamaktadır (Muḳaddime, III, 1146).

Kindî'den İbn Rüşd'e metafiziği Aristocu yaklaşımın aklî yöntemleriyle inşa etmek isteyen filozofların yanı sıra İbn Sînâ'nın "Doğu hikmeti" (el-hikmetü'l-meşrikıyye) kavramından açıkça İşrâkī bir anlam çıkaran ve dolayısıyla metafizik bilgiyi mistik tecrübeyle irtibatlandıran İbn Tufeyl, İbn Seb'în ve Şehâbeddin es-Sühreverdî gibi filozoflar da mevcuttur. Bunlardan Sühreverdî son kadîm temsilcisinin Eflâtun olduğuna inandığı bir geleneği izleyerek "Meşşâî" dediği bilgi ve varlık anlayışını mistik aydınlanmaya dayalı metafiziğiyle (hikmetü'l-işrâk) aşmak istemiştir. Kendisi felsefede nazarî araştırmanın belli bir anlam ve değeri bulunduğunu kabul etmekle birlikte mistik tecrübeye dayalı hikmet yöntemini metafizik bilgiye ulaşmanın gerçek imkânı olarak görmüş ve nur kavramını esas alan bir ontoloji kurmuştur (Kutluer, İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, s. 66-67, 80-81, 83-85, 91 vd.). Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf düşüncesine yeni bir boyut kazandıran varlığın birliği (vahdeti vücûd) öğretisi de esas itibariyle bir metafiziktir. "İlâhiyyât" ve "ilm-i ilâhî" terimleriyle ilâhî varlık düzeylerini veya ona ait bilgiyi kasteden İbnü'l-Arabî (Chittick, s. 399), bu bilgiye sırf nazarî ve fikrî bilgiyle değil zevk ve keşif yoluyla ulaşılabileceğini savunmaktadır. Düşünüre göre Eflâtun el-ilâhî gibi felsefe tarihinde nâdir rastlanan örnekler istisna edilecek olursa tasavvufî zevk ve keşif yoluna sırtını dönmüş filozofların sırf akla dayalı yöntemle ilâhiyyât alanında kesin bilgiye ulaştıkları iddia edilemez. Ancak bu değerlendirme, felsefe teriminin haksız biçimde kötü şöhret kazanmasıyla değil müslüman kelâmcıların da dahil olduğu bütün nazarî yöntem yanlılarının metafizik meselelerde isabetten çok hata etmeleriyle ilgilidir (el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye, II, 523). Onun talebesi olan Türk

düşünürü Sadreddin Konevî ise tasavvuf metafiziğini konusu, ilkeleri ve problemleri sistematik biçimde belirlenmiş bir ilm-i ilâhî olarak kurma teşebbüsüyle dikkat çekmektedir (Tasavvuf Metafiziği, s. 7-12).

Modern felsefenin kurucusu sayılan Descartes modern anlamdaki metafiziği de başlatan filozoftur. Felsefeyi kökleri metafizik, gövdesi fizik, dalları da öteki ilimler olan bir ağaca benzeten Descartes'a göre (Felsefenin İlkeleri, s. 17) hiçbir metafizik iddia matematik önermeler kadar açık ve seçik, doğruluğu geometrinin postülaları kadar şüphe götürmez yahut onun teoremleri gibi ispatlanabilir olmadıkça kabul edilemez. Metafiziği de içine alan bu yeni kesinlik ve ilmîlik kriteri, Spinoza'nın geometriye dayandırılmış metafiziği ve Leibnitz'in monadolojisinde görüldüğü gibi Kant'a kadar birçok filozofça izlenecektir. Kant'ın metafizikle ilgili ele aldığı temel mesele bu disiplinin ilmî olup olamayacağı, bunun da ötesinde metafiziğin mümkün olup olmadığı, eğer mümkün değilse metafiziğe dair kadîm soruların ne anlam taşıdığı olmuştur. Kant'a göre metafizikçilerin kullandığı zaman, mekân, sebeplilik, ruh ve Tanrı gibi kavramlar aklî yapımıza ait a priori formlardan ibaret olduğu için onların dış dünyadaki gerçekliğiyle ilgili tezler asla kanıtlanamaz. Teorik akıl için metafiziği imkânsız gören Kant'a karşılık Hegel varlık ve mantığın ilkelerini özdeşleştirmiş ve metafiziğe kurumsal bir alan açmıştır (Weber, s. 95-98, 196-237, 278-302, 317-341; The Encyclopedia of Philosophy, V, 294-300). Martin Heidegger, Descartes'ın metafiziği felsefe ağacının kökleri sayan benzetmesinden hareketle, "Felsefe ağacının kökleri hangi toprakta tutunur?" sorusunu sormuş, böylece metafiziğin ne olduğunu ortaya koymayı ve ilkelerin ilmi kabul edilen metafiziğin hangi temel üzerinde durduğuna açıklık getirmeyi amaçlamıştır. Eflâtun'dan beri metafizik, Heidegger'e göre "var olanı var olan olarak" konu edinmek suretiyle var olanla varlık arasındaki bağı koparıp atmıştır. Dolayısıyla gerçek felsefî düşünme metafiziğin temeline geri dönerek yola koyulmalı ve onu aşmalıdır. Filozof Sein und Zeit adlı eserinin böyle bir yolculuğa çıkışı ifade ettiğini ve bu eserde yapılan işin temel ontoloji olduğunu belirtmektedir (Metafizik Nedir?, s. 7-21). Mantıkçı pozitivistlerin, metafizik önermeleri bilimin sınanabilirlik kriteri dışında görerek anlamsız saymaları, Karl R. Popper'in bu ekole yönelttiği itirazlar (Magee, s. 44-45) bilim ve metafizik ilişkileri hakkındaki tartışmalara yeni boyutlar getirirken Alfred North Whitehead, Tanrı-âlem-insan ilişkilerini süreç felsefesine

dayandırmış, onun fikirleri Charles Hartshorne gibi süreç filozoflarına, süreç metafiziğinin bilim ve teolojiyle ilişkisini yeniden ele alan Ian G. Barbour’a (özellikle bk. Religion and Science, s. 281-304) ve David Rey Griffin’de gözlendiği gibi postmodern teoloji anlayışlarına ilham kaynağı olmuştur. Ezelî hikmet ya da gelenek olarak adlandırılan özellikle Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon) ve Îsâ Nûreddin (Frithjof Schuon) gibi müslüman Batılı düşünürlerin kaleminde çağdaş ifadesine bürünen bâtınî (tasavvufî) metafiziğin Batılı entelektüel çevrelerde oldukça yankı uyandırdığı bilinmektedir. Bu ekole bağlı müelliflerden Huston Smith’in geleneksel metafizik, modern bilim ve postmodern teoloji hakkında Griffin ile girdiği tartışma, farklı tasavvurlar için bir diyalog imkânı bulunduğunu haber vermektedir. Ancak metafiziğe modern bilim açısından yaklaşan bazı görüşler bu disiplinin araştırdığı cevher, gerçeklik, bir bütün olarak evrenin varlığı, ilk ilkeler gibi meselelerin bilimsel araştırma alanına bir ölçüde indirgenebildiğini ve dolayısıyla metafizikçiye gerek kalmayacağını ima etmektedir (Walsh - Wilshire, s. 4-17). Eğer metafiziğe yönelik bu yaklaşım bütün bilme ve anlama imkânlarını özel bilimlerin epistemolojik sınırlarına çekmek ve bütün düzeyleriyle varlığın anlamını keşfe çıkacak insanın fiziğe indirgenmiş bir ontolojiyle yetinmesini istemek anlamına geliyorsa insanoğlunun metafiziğe olan vazgeçilmez ihtiyacını vurgulayan görüşler (Taylor, s. 7) tekrar güncellik kazanacak demektir.

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles (Aristo), Metaphysics, 980a-983a, 994b-998a, 1003a, 1026a, 1059a-1064b; a.e. (trc. W. D. Ross, The Works of Aristotle içinde), Chicago-London 1952, II, 499-501, 513-516, 522, 548, 587-593; a.mlf., Physics, 250b-259b; a.e. (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), II, 334-346; Kindî, Resâʾil, I, 98, 101; Ebû Bekir er-Râzî, Resâʾil felsefiyye (nşr. P. Kraus), Kahire 1939, s. 164-190; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, I, 267, 272-273; Fârâbî, İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s.120-123; a.mlf., Ġaražu Arisṭoṭâlîs fî Kitâbi Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa (nşr. Fr. Dieterici, eṡ-Ṡemerâtü’l-merżıyye fi’r-risâlâti’l-Fârâbiyye: Alfārābī’s Philosophiche Abhandlungen içinde),

Leiden 1890, s. 34-36; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu’l-ʿulûm (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 43-44, 153-157; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (I), s. 3-28; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 40-45, 138; a.mlf., el-Mustasfa: İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi

(trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 4-5; İbn Rüşd, Risâletü Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa (nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1994, s. 30-33; a.mlf., Tefsîru Mâ Baʿde’ṭ-ṭabîʿa (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, III, 1423-1426, 1433-1436; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥis̱ü’l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 557; a.mlf., el-Meṭâlibü’l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I, 37; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥâtü’l-Mekkiyye, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), II, 523; Sadreddin Konevî, Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi’l-cem ve’l-vücûd (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2002, s. 7-12; İbn Haldûn, Muḳaddime, III, 1082-1083, 1145-1147; Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf, İstanbul 1239, s. 13,15; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 68-69; R. Descartes, Felsefenin İlkeleri (trc. Mehmet Karasan), İstanbul 1988, s. 17; A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1938, s. 95-98, 196-237, 278-302, 317-341; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 141, 156, 193; B. Magee, Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı (trc. Mete Tunçay), İstanbul 1982, s. 44-45; R. Taylor, Metaphysics, Englewood Cliffs 1983, s. 4-7; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 140-142, 203-233; D. Gutas, Avicenna and the Aristotelian Tradition, Leiden 1988, s. 238-254; W. Chittick, The Sufi Path of Knowledge, Albany 1989, s. 399; M. Heidegger, Metafizik Nedir? (trc. Yusuf Örnek), Ankara 1991, s. 7-21; I. G. Barbour, Religion and Science: Historical and Contemporary Issues, San Fransisco 1997, s. 281-304; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1998, s. 213-242; a.mlf., İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul 2001, s. 66-67, 80-81, 83-85, 91 vd.; a.mlf., “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risâlenin Tahlili”, Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 23-40; Mevlüt Albayrak, Tanrı ve Süreç, Isparta 2000, s. 62-110; W. H. Walsh - B. W. Wilshire, “Metafizik Nedir?”, Metafiziğe Giriş (trc. Ahmet Cevizci), İstanbul 2001, s. 4-23, 72-101, 112-115; R. Hancock, “Metaphysics, History

of", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, V, 289-300.

İlhan Kutluer

METÂİN-i AŞERE

(مطاعن عشرة)

Râvide bulunması gereken adâlet ve zabt sıfatlarını zedeleyerek onun cerhedilmesine yol açan on kusur anlamında bir tabir

(bk. TA‘N).

METÂLİ‘

(المطالع)

Ayın doğduğu, görüldüğü yer anlamındaki matla‘ / matli‘ kelimesinin çoğulu

(bk. HİLÂL).

el-METÂLİBÜ'l-ÂLİYE

(المطالب العالية)

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâma dair en hacimli eseri.

Müellif eserin mukaddimesinde, "Bu ilm-i ilâhîye dair kitabımızdır" demekte (I, 33), beşinci kitapla (V, 7) Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 1284) yazma nüshanın sekizinci kitabının başında (fotokopisi için bk. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, I, 28) Kitâbü'l-Meṭâlibi'l-ʿâliye adını zikretmektedir. Eserin tesbit edilebilen tek baskısında ise isim el-Meṭâlibü'l-ʿâliye mine'l-ʿilmi'l-ilâhî şeklinde kaydedilmiştir. Dokuz kitaptan (matbu nüshada cüz) oluşan eserin ilk kitabı bir girişle üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte kelâm ilminin önemi, ulûhiyyete ilişkin aklî bilginin değeri, Allah'ın varlığını ve sıfatlarını bilmenin yolları gibi konular ele alınmıştır. Birinci bölümde Allah'ın zorunlu (vâcip) varlık oluşuna ait kesin kanıtların tahliline girişilir. On dört fasıldan ibaret olan bu bölümde filozoflarca geliştirilen imkân deliliyle kelâmcıların kullandığı hudûs delili etrafında ayrıntılı bilgi verilir. Üç fasıldan oluşan ikinci bölümde felekler ve ay altı âleminde bulunan isbât-ı vâcib delilleri zikredilir. Vücûb, vücûd, iradeler, taayyün ve mahiyet gibi kavramların tartışıldığı üçüncü bölümde varlık-mahiyet ilişkisi, ayrıca ilâhî sıfatların yaratıklardan ve onlara ait niteliklerden tamamıyla farklı oluşu, Allah'ın ezelî ve ebedîliği gibi konular yedi meselede incelenir (I, 33-332).

İkinci kitap iki bölümden meydana gelir. On yedi fasıl şeklinde düzenlenen birinci bölümde Allah'ın tenzihî sıfatları üzerinde durulmuş, üç fasıldan oluşan ikinci bölümde Allah'ın birliği, kelâmcıların buna ilişkin kanıtları ve vahdâniyetin ilâhî zâta zâit bir nitelik olması gibi konular ele alınmıştır. Dokuz babdan ibaret olan üçüncü kitapta sübûtî (îcâbî) sıfatların sayısı, insanı fiil yapmaya sevkeden sebepler, insanın kādir ve fâil oluşunun anlamı, Allah'ın âlim olduğuna dair deliller ve cüz'iyyâtı bilmesi; Allah'ın mürîd, semî', basîr, mütekellim, kadîm, bakī, hay ve hakîm olması, filozoflarla diğer din mensuplarının kādir anlayışı, Allah'ın isimleri, tekvîn-mükevven aynîliği, teklîf-i mâ lâ yutâkın fiilen vuku bulması ve aklın ilâhî

fiilleri iyi veya kötü olarak değerlendirmesine ilişkin tartışmalar zikredilir (III, 5-358). Eserin dördüncü kitabı iki bölümden meydana gelir. Birinci bölümde âlemin kıdemini ileri sürenlerin delilleri incelenir, buna mukabil ilâhî sıfatlardan elde edilen kanıtlara ve semavî kitapların âlemin hudûsuna temas eden bahislerine yer verilir. İkinci bölümde âlemin hudûsunu benimseyenlerin görüşleriyle bunlara dair aklî ve naklî deliller, Allah'ın fâil-i muhtâr olduğunu gösteren aklî ve naklî kanıtlar, Dehriyye'nin reddi, filozofların sudûr teorisinin eleştirisi, Seneviyye'nin tenkidi ve tenâsühün reddi gibi konular tartışılır (IV, 9-427).

Beşinci kitabın on bir fasıldan oluşan birinci bölümünde zamanın varlığını kabul edenlerle etmeyenlerin delilleri, zamanın mahiyeti, bitişik kemiyetlerden ibaret olmayışı, an, dehr ve sermed kavramları arasındaki farklar ve zamanın hudûsu gibi problemler incelenmiş, yedi fasıl halinde düzenlenen ikinci bölümde mekân hakkındaki farklı görüşlerle bunların kanıtlarının tahlili, boşluğun (halâ, fezâ) varlığı veya yokluğuna dair delillerin değeri gibi konular ele alınmıştır (V, 7-185). el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'nin altıncı kitabı dört bölümden ibarettir. Sekiz fasıldan meydana gelen birinci bölümde filozoflarla kelâmcıların cisim tanımları ve kelâmcıların atomun (cevheri ferd, cüz' lâ yetecezzâ) varlığına ilişkin kanıtları sıralanır. On fasıldan oluşan ikinci bölümde atomun varlığını reddeden filozoflara ait deliller anlatılır. Üç fasıl halinde düzenlenen üçüncü bölümde cismin boyutlarının sonluluğu, zat ve mahiyet itibariyle cisimlerin benzerliği gibi konular incelenir. Yine üç fasıldan meydana gelen dördüncü bölümde heyûlânın varlığını kabul edenlerle bunu reddedenlerin delilleri hakkında bilgi verilerek heyûlâ diye temel bir maddenin bulunmadığı ileri sürülür (VI, 5-216).

Sekiz bölümden oluşan yedinci kitabın ilk bölümü dört fasla ayrılmıştır. Burada ruh (nefis) hakkında farklı görüşler, ruhların gruplandırılması, ruhanî varlıkları inkâr edenlerle kabul edenlerin delilleri zikredilir. Yedi fasıldan meydana gelen ikinci bölümde insan ruhuna ait farklı görüşler, ruhu cismanî cevher kabul edenlerin delilleri, İbn Sînâ'nın ruhu soyut cevher olarak nitelemesi, ruhun cisimden soyutlanmış olduğuna ilişkin zayıf deliller, ruhun varlığının kesin delilleri ve ruhun bedenden ayrı bir mevcudiyeti bulunduğuna dair naklî deliller açıklanır. Yirmi iki fasla ayrılan üçüncü bölümde insan ruhunun nitelikleri, ruhların farklılık

arzetmesinin sebepleri, ruhun yeri ve kalple bağlantısı, Aristocu ruh görüşü, ruhların hâdis veya kadîm olması, tenâsüh, bedenin

ölümünden sonra ruhun bekasına dair deliller, ruhun bekası, idraklerin yanı sıra bedenî faaliyetleri de ruhun sağlaması ve idrakin ölümden sonra devam etmesi, kabir ziyaretinden ölünün yararlanma keyfiyeti, insan ruhunun özellikleri ve hayvanların ruhları gibi konulara temas edilir. Üç fasıldan oluşan dördüncü bölümde cin ve şeytan diye isimlendirilen süflî ruhların mevcudiyeti, bunların varlığına dair kanıtlar, vesvese ve ilhamın hakikati bahislerine yer verilir. Dokuz fasıldan ibaret olan beşinci bölümde feleklerin ve yıldızların ruhlu varlıklar olması, buna dair deliller ve nitelikleri, Kur'an'a göre meleklerin nitelikleri ve meleklerin insanlardan üstün oluşu gibi konular işlenir (VII, 7-429).

Eserin sekizinci kitabı üç bölüm halinde nübüvvet konusuna ayrılmıştır. On beş fasıldan meydana gelen birinci bölümde nübüvveti inkâr edenlerin delilleri, hârikulâdenin imkânsızlığını ileri sürenlerin dayanakları, mûcizenin nübüvveti kanıtladığını savunanların delilleri, mûcizenin tevâtüre dayanması ve tevâtüre yöneltilen eleştiriler, peygamberlerin, nübüvvetlerini zedeleyen davranışlarının olup olmadığı gibi konular ele alınır. Yedi fasla ayrılan ikinci bölümde peygamberlerin inanç ve davranış alanında insan bilgisinin eksikliklerini tamamlaması esasına dayanan ispat yöntemi, Kur'an'da temas edilen bu yöntemin hissî mûcizeyle yapılan ispattan üstün olması, Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğü, filozofların mûcizeye ve peygamberin mûcize gösterme imkânına bakışı gibi konular açıklanır. Altı fasıl olan üçüncü bölümde sihir ve türleri, tılsımlar, yıldız ve burçların etkilerinin bulunup bulunmadığı vb. hususlara temas edilir (VIII, 7-196).

Dokuz bölüm halinde düzenlenen dokuzuncu kitap insanların iradî fiillerine ve kader konusuna ayrılmıştır. Bu kitapta iradî fiillerin yaratılması meselesinde ileri sürülen farklı görüşler, bu fiillerin Allah tarafından yaratıldığına ve insanın bir fiili yapmak veya terketmekte bağımsız olmadığına ilişkin aklî deliller, bir şeyin yokluktan varlık alanına çıkmasında insan gücünün etkisinin bulunmadığına dair delillerin açıklanması ve imanla inkârın Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini gösteren kanıtlar hakkında bilgi verilir. İradî fiillerin Allah tarafından

yaratıldığına ilişkin Kur'an'da, hadislerde ve sahâbe sözlerinde yer alan deliller, Mu'tezile'nin bu konuda ileri sürdüğü aklî ve naklî dayanakların tahlili gibi meseleler bu kitapta yer verilen diğer konulardandır (IX, 5-390).

el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'de tabiat felsefesinden başka ulûhiyyet, nübüvvet, kader, ayrıca ruh konularında ayrıntılı bilgi verilmiş, VII. (XIII.) yüzyıla kadar geliştirilen naklî, aklî ve felsefî deliller zikredilerek değerlendirilmiş, isbât-ı vâcibde imkân ve itkān delillerine ağırlık verilmiş, nübüvvetin ispatında hissî mûcize yerine peygamberlerin bilgi mûcizeleri öne çıkarılmış, ruhun varlığına dair naklî deliller tahlil edilmiş ve insanın ezelde belirlenen plan çerçevesinde hareket ettiği görüşü savunulmuştur. Müellifin kitabın çeşitli yerlerine o kısmı bitirme tarihini kaydetmesinden anlaşıldığı üzere (meselâ bk. I, 331; II, 151; VII, 429; IX, 390) eserin telifine 603 (1206-1207) yılında başlanmış, vefatından sekiz ay önce (Muharrem 606 sonları / Ağustos 1209 başları) bitirilmiştir. Bu açıdan eserin Fahreddin er-Râzî'nin son bilgi ve kanaatlerini yansıttığını söylemek mümkündür. el-Meṭâlibü'l-ʿâliye, müellifin tefsiri dahil olmak üzere hemen bütün eserlerinde görüldüğü gibi kitap, bab ve fasıl tasnifinde aşırıya kaçan, zaman zaman âhenkli olmayan ve sonuç olarak okuyucunun zihnini dağıtan bir sisteme sahiptir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazma nüshaları bulunan el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'yi (Fâtih, nr. 3145; Lâleli, nr. 2441) Ahmed Hicâzî es-Sekkā tahkik ederek yayımlamıştır (I-IX, Beyrut 1407/1987). Eser Çelebizâde Abdurrahman Efendi tarafından şerhedilmiş (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1714), Hûnecî tarafından da Muḫtaṣarü'l-Meṭâlibi'l-ʿâliye adıyla özetlenmiştir. Seyfeddin el-Âmidî de el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'yi el-Meʾâḫiẕ ʿale'r-Râzî adıyla özetlemiş ve Râzî'yi yer yer eleştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, el-Meṭâlibü'l-ʿâliye (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Beyrut 1407/1987, I-IX; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1714; Brockelmann, GAL, I, 507; Suppl., I, 838, 922; M. Sâlih ez-Zerkân, Faḫrüddîn er-Râzî ve

ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 94-96; Cl. Gilliot, "Textes arabes anciens edités en Egypte au cours années 1987 à 1990", MIDEO, XX (1991), s. 408-409; Mustafa Çağrıcı, "Hûnecî", DİA, XVIII, 375.

Yusuf Şevki Yavuz

METÂLİU’l-ENZÂR

(مطالع الأنظار)

Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî (ö. 749/1349) tarafından Beyzâvî’nin Ṭavâliʿ u’l-envâr adlı kelâm kitabına yazılan şerh

(bk. TAVÂLİU’l-ENVÂR).

METANET

(المتانة)

Felâket, hastalık, ölüm gibi acı olaylar karşısında dayanıklı olma, isyankârlıktan, taşkınca söz ve davranışlardan sakınma

(bk. SABIR).

METÂVİLE

(المتاولة)

Lübnan'daki İmâmî İsnâaşerî Şiîleri'nin mahallî adı.

Mütâvile, mitvâlî, mütevellî veya Lübnan'da konuşulan dilde metavleh şeklinde de söylenen bu ismin kökü tartışmalıdır. Bazı müellifler metâvile kelimesinin velâ, velâyet, müvâlât (sevmek, dost edinmek) kökünden mütevâlînin (seven, dost edinen) çoğulu olup "Hz. Ali'yi ve Ehl-i beyt'i sevenler" anlamını taşıdığını belirtir (M. Kürd Ali, VI, 246-247). Tevâlî (birbirini takip etmek) kelimesinden geldiğini ileri sürenlere göre (M. Takī el-Fakīh, I, 25) Cebeliâmil ahalisi nesiller boyu Ehl-i beyt sevgisini birbirinden tevarüs ettiği için bu isimle anılmıştır. Metâvilenin mütevellî (seven, dost edinen) isminin çoğulu olduğu dikkate alındığında bunun yukarıda belirtilen mânalarla ilgisi bulunduğu ortaya çıkar. Muhsin el-Emîn'in Muhammed Abduh'tan naklettiğine göre bu zümre, yaptıkları savaşlar esnasında bir tür parola olan "müt veliyyen li-Alî" (Ali'yi severek öl) şeklindeki sözlerinden dolayı mütevâlî (çoğulu metâvile) adını almıştır (Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 20). Metâvile ismi çoğul olarak ilk defa XI. (XVII.) yüzyıl sonlarında Benî Mütevâl şeklinde, daha sonraları ise yukarıda belirtilen biçimde kullanılmıştır. Bu ismin XII. (XVIII.) yüzyıl başlarında görülmeye başlandığını belirten Muhammed Kürd Ali, Muhibbî gibi daha önceki tarihçilerin anılan bölgelerdeki Şiî ahaliden bahsederken Râfizî ismine yer verdiklerini, buna karşılık Murâdî'nin XII. (XVIII.) yüzyıl ricâlinden söz ederken Cebeliâmil'de bulunan Şiîler'i Metâvile olarak andığını nakletmektedir (Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, VI, 246). XII. (XVIII.) yüzyıl sonlarına doğru Lübnan'ı ziyaret eden Avrupalı seyyahların da Metâvile'den bahsettiği görülmektedir. Bu dönemde Kıbrıs ve Lübnan'ı gezen Mariti, reislerine, hâkim veya kumandanlarına sevgi beslemelerinden dolayı bölge insanlarına Metâvile veya Benî Mütevâl dendiğini ifade eder (Voyage dans l'ile de Chypre, s. 69). 1820'de Suriye'ye gelen Fransız seyyahı Constantin François Volney burada Metâvile diye anılan bir topluluk bulunduğunu ve onların İranlılar gibi Hz. Ali taraftarı olduğunu kaydeder (Voyage en Egypte et en Syrie, s. 190, 193, 245). Daha sonra

Lübnan ve Suriye'de araştırmalar yapan Renan, Lortet ve Lammens gibi Batılı âlimler de Metâvile'den söz etmişlerdir (Mission de Phenicie, s. 633; La Syrie d'aujourd'hui, s. 166; Sur la frontière nord de la terre promise, s. 6). Büyük ihtimalle sözü edilen isim ilk kullanıldığında Cebeliâmil, Ba'lebek ve Kuzey Lübnan'daki Şiîler'i ifade ediyordu. Ardından kısmen Lübnan emîrlerinin idaresinden bağımsız olarak Cebeliâmil'de Âl-i Nassâr, Kuzey Lübnan'da Âl-i Hamâde meşâyihi ve Ba'lebek'te Benî Harfuş'un emri altına giren ve siyasî varlık kazanan gruplar için bu isim yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır. Sonraları Lübnan'dan Şam'a göç eden İsnâaşerî Şiîleri'ne Metâvile denmesine rağmen Halep, Humus, Hama ve Suriye'nin diğer yerlerinde önceden yerleşmiş bulunan İsnâaşerîler bu ismi benimsememiştir.

Lübnan'da daha çok şehirlerde bulunan Sünnî unsurun aksine Metâvile Şiîleri genellikle şehirden uzak bölgelere yerleşmiş, XX. yüzyıla gelinceye kadar Bikā' vadisinin güney ve kuzey kesimlerinde yoğunlaşmıştı. Özellikle güneyde Lübnan Şiîliği'nin merkezi olan Sur ve Sayda şehirlerinin doğusunda ve Nebatıye'nin merkezindeki Cebeliâmil'de yerleşen bu topluluk daha çok ziraat işçiliği yapan bir köylü sınıfıydı. Lübnan Devleti kurulduktan sonra Metâvile, 1926'da resmî makamlara müracaat ederek kadıları ve mahkemeleriyle birlikte müstakil bir mezhep olarak tanınmalarını istediler. Bundan sonra muhtelif vesilelerle kendilerinin diğer cemaatlere göre ayırıma tâbi tutulduğunu ve yaşadıkları bölgelere yeterli ölçüde devlet hizmeti ulaşmadığını belirttiler. Bunun yanında Lübnan'da Şiî siyasî şuurunun uyanması ve gelişmesi İran Şîası'nın da desteğiyle bölgedeki iç savaşın ardından ortaya çıkmıştır. Bu hususta İmam Mûsâ Sadr'ın etkisi olduğu görülmektedir. Başlangıçtan beri büyük ihtimalle kendi isimlerini bir şeref unvanı olarak kabul eden Metâvile Sünnî, Dürzî ve hıristiyanlar gibi unsurların bulunduğu Lübnan'da zamanla bu ismin olumlu bir anlam ifade etmediğini farketti. Dedeleri Cebeliâmil'den gelip İran'a yerleşen Mûsâ Sadr, 1959 yılında Lübnan'da dinî liderliği üstlendikten sonra buradaki Şiîler arasında dayanışma sağlayarak medenî ve sosyal seviyelerinin yükselmesine önemli katkılarda bulundu, ayrıca siyasî şuurun uyandırılmasına vesile oldu. 1967'de kurulan Şiî Yüksek Millî İslâmî Konsili'nin başkanlığına seçilmesinin ardından 1969 yılında aktif siyasete giren Mûsâ Sadr, 1970'te Güney Lübnan bölgesi ve özellikle Cebeliâmil'in geliştirilmesi için devletten büyük meblağlar

sağlamayı başardı. 1974’te devlet vaadlerinin Şiî bölgelerine intikal etmemesi üzerine Güney Lübnan ve Bikā‘ vadisindeki Şiîler’i hükümete karşı örgütlü gösterilere sevkeden Mûsâ Sadr, hıristiyanlara çağrıda bulunarak Şiîler’in statüsünün yeniden gözden geçirilmesini istedi. Bu sırada Sadr taraftarlarınca kısmen siyasî ve askerî hüviyet taşıyan Emel örgütü kuruldu. 1978’de Libya’ya yaptığı seyahat esnasında es-rarengiz bir şekilde kaybolan Sadr’ın Bikā‘ vadisindeki başarısı Cebeliâmil ve çevresine göre daha azdır. Bu dönemden itibaren Metâvile adıyla anılan Lübnan Şîası kendi mezhebî şahsiyetini kazanarak diğer unsurlarla aynı haklara sahip olduğu şuuruna ulaşmıştır. Günümüzde Lübnan’da nüfusları hızla artan Metâvile’nin mevcudu 1 milyonun üzerindedir (Momen, s. 268).

Lübnan’da İsnâaşeriyye’nin varlığı Metâvile isminin ortaya çıktığı dönemlerden çok daha önceden beri mevcuttu. Şiî müellifleri, bu bölgede Ali taraftarlığının başlangıcının Ebû Zer el-Gıfârî’nin Bilâdüşşam’a geldiği tarihte başladığını ifade etmektedir. Hür el-Âmilî’ye göre Medine’de mahsur kalan Ali taraftarı bir cemaat dışında kendilerinin Ali taraftarlığı diğer yerlerde yerleşmiş olan bütün Şiîler’den önceki zamanlara dayanmaktadır (Emelü’l-âmil, I, 13). Bölgedeki Şîa’nın XVI. yüzyıl başlarından itibaren İran’da resmî mezhep olarak kabul edilen Şiîlik’ten etkilenmediği hususu Metâvile arasında yaygın bir kanaattir. Bununla birlikte Metâvile’nin oturduğu Cebeliâmil bölgesi Necef, Kerbelâ, Kâzımeyn ve Meşhed seviyesinde olmasa da asırlar boyu Şîa’nın ilmî merkezlerinden birini teşkil etmiştir. Önceki asırlarda yetişen Şehîd-i Evvel, Şehîd-i Sânî, Hür el-Âmilî ve Bahâeddin el-Âmilî gibi âlimler yanında Ârif ez-Zeyn, Muhsin el-Emîn, Muhammed Cevâd Muğniyye ve Abdullah Ni‘me, Metâvile arasında yetişen çağdaş âlimlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA

Hür el-Âmilî, Emelü’l-âmil, Beyrut 1983, I, 13; Mariti, Voyage dans l’ile de Chypre, Paris 1791, s. 69; C. F. Volney, Voyage en Egypte et en Syrie

(ed. J. Gaulmier), Paris 1959, s. 190, 193, 245; E. Renan, Mission de Phenicie, Paris 1864, s. 633; L. Lortet, La Syrie d'aujourd'hui, Paris 1884, s. 166; H. Lammens, Sur la frontière nord de la terre promise, Paris 1921, s. 6; a.mlf., Islam (trc. E. D. Ross), New Delhi 1979, s. 154; M. Takī el-Fakīh, Cebelü ʿÂmil fi't-târîḫ, Bağdad 1364/1945, I, 25; Iliya F. Harik, Politics and Change in a Traditional Society Lebanon: 1711-1845, Princeton 1968, s. 23; Ahmed b. Muhammed el-Hâlidî, Lübnân fî ʿahdi'l-Emîr Faḫriddîn el-Maʿnî es̱-s̱ânî (nşr. Esed Rüstem - Fuâd Efrâm el-Bustânî), Beyrut 1969, s.16, 66, 67, 69, 70, 76, 131, 137, 150, 190, 202; I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law (trc. Andras - R. Hamori), New Jersey 1981, s. 214-215; M. Kürd Ali, Ḫıṭaṭü'ş-Şâm, Beyrut 1403/1983, VI, 246-247; Aʿyânü'ş-Şîʿa, I, 20; M. Zamir, The Formation of Modern Lebanon, Ithaca 1985, s. 82-83, 135-136, 189; M. Momen, An Introduction to Shiʿi Islam, New Haven 1985, s. 264-272; M. Kâzım el-Mekkî, el-Münṭalaḳu'l-ḥayâti'ṣ-ṣeḳāfiyye fî Cebeli ʿÂmil, Beyrut 1411/1991, s. 64-66; Ali b. İbrâhim Dervîş, Cebelü ʿÂmil, Beyrut 1414/1993, s. 26-27; Cihâd Bennût, Ḥarekâtü'n-nidâl fî Cebeli ʿÂmil, Beyrut 1993, s. 299-307; L. Massignon, "Mütevâlî", İA, VIII, 862-863; W. Ende, "Mutawālī", EI² (İng.), VII, 780-781; A. R. Norton, "Lebanon", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 474.

Mustafa Öz

METBÛLİYYE

(المتبوليّة)

Bedeviyye tarikatının İbrâhim el-Metbûlî’ye (ö. 880/1475) nisbet edilen bir kolu

(bk. TARİKAT).

METEOROLOJİ

(bk. el-ÂSÂRÜ'l-ULVİYYE).

METHAFÜ’l-FENNİ’l-İSLÂMÎ

(متحف الفنّ الإسلامي)

Kahire İslâm Eserleri Müzesi.

Hidiv İsmâil Paşa’nın emriyle kuruluş hazırlıklarına başlanan müze, 1297 (1880) yılında Dârü’l-âsâri’l-Arabiyye adıyla Hâkim Camii’nin doğu eyvanında faaliyete geçmiş, 1903’te Bâbülhalk (Ahmed Mâhir) Meydanı’nda dönemin Avrupaî müzecilik anlayışına göre inşa edilen özel binasında ziyarete açılmıştır; adı 1952 yılından beri Methafü’l-fenni’l-İslâmî’dir.

Başta Kahire olmak üzere ülkenin her tarafından toplanan İslâm sanat eserlerinden meydana gelen koleksiyonlarının büyük bir kısmını özellikle cumhuriyet öncesi kraliyet ailesinin ve bazı sanat severlerin bağışları oluşturmaktadır. Müzenin koleksiyonlarını arttırmak ve zenginleştirmek amacıyla 1910 yılında kazı çalışmalarına başlanmış ve Asyût’un güneybatısındaki Derneke’de yapılan ilk kazılarda çok zengin mensucat kalıntıları bulunmuştur. Müze en büyük kazısını Fustat harabelerinde yapmış ve ortaya çıkardığı, birçoğu İslâm dünyasında en eski olma özelliği taşıyan madenî, ahşap, cam, çini, pişmiş toprak vb. eşya örnekleriyle halı parçalarını vitrinlerinde teşhir etmiştir.

Müzenin yirmi beş salonunda sergilenen eserlerin depolardakilerle birlikte toplam sayısı 100.000’in üstündedir. İslâm’ın başlangıcından XIX. yüzyılın sonuna kadar geniş bir dönemi kapsayan bu eserler çoğunlukla Mısır kaynaklı olup silâhlar, mücevherler, halılar, kumaşlar, yazma kitaplar, ölçü ve tartı aletleri, sikke ve madalyalar, ahşap, metal, taş, çini, pişmiş toprak ve cam eserler gibi seksiyonlar halinde sınıflandırılmıştır. En zengin koleksiyonlardan biri olan çini ve pişmiş toprak (seramik) çanak çömlekler genellikle Fustat’taki kazılarda bulunmuştur; ayrıca Irak, İran, Suriye, Anadolu, Kuzey Afrika, Endülüs ve Çin’den gelenlerin de sayısı fazladır. Çeşitli örnekler, müslüman ustaların Çin yapım ve bezeme tekniklerini başarıyla taklit ederek yeni çini tipleri ürettiklerini göstermektedir. Cam

eşya seksiyonunda, çoğu Sultan Hasan Camii'nin kullanılmayan bölümlerinden çıkarılan XIII-XV. yüzyıllara ait çok sayıda kandil mevcuttur. Ayrıca Fustat kazılarından elde edilen ve diğer bölgelerden derlenen cam kaplar da yekün tutmakta ve bunlar İslâm dünyasında cam sanatının gelişimini ortaya koymaktadır. Taş ve alçı işleriyle ilgili bölümde kûfî ve nesih yazılı çok sayıda mezar taşı ile Fâtımî ve Memlük dönemi bina duvarlarının süslenmesinde kullanılan büyük paneller bulunmakta, özellikle renkli mermer, kuvars, akik gibi taşlardan oyularak yapılmış çeşitli kaplar ve vazolar dikkat çekmektedir. 50.000 civarında parçadan oluşan sikke ve madalya koleksiyonu çok nâdir örnekler ihtiva etmektedir; bunların en eskisi 77 (696) yılına ait bir dinardır. Ölçü ve tartı aletleriyle mühür koleksiyonu, İslâm tarihinin farklı dönemlerindeki ekonomik gelişmelerin takibine ve yönetici isimlerinin kronolojik olarak belirlenmesine imkân vermektedir. Birçok kapı, pencere, mimari unsur ve mobilya barındıran ahşap eserler seksiyonu dünyaca ünlüdür. Halı-kilim seksiyonu da dünyanın nâdir koleksiyonlarından biri sayılır. Müzede ünlü Memlük halılarının yanı sıra Anadolu, Kafkasya, İran ve Orta Asya halıları sergilenmektedir. Çoğu Kur'ân-ı Kerîm'lerden oluşan müzedeki yazma kitaplar seksiyonunda ciltçilikle ilgili malzemeler ve ilk İslâmî cilt örneklerinden bazıları da yer almaktadır. Silâh koleksiyonunda daha çok Memlük, Osmanlı ve İran yapımı silâhlarla zırhlar bulunmaktadır.

Müzedeki seksiyonlar için çeşitli kataloglar yayımlanmış olup başlıcaları şunlardır: 1. Max Herz, Catalogue sommaire des monuments exposés dans le Museé national de l'art arabe (Le Caire 1895, 1906). Eser Arapça ve İngilizce'ye de çevrilmiştir (ed. Stanley Lane-Poole, Catalogue of the National Museum of Arab Art, London 1896; trc. Ali Bek Behcet, Fihris muḳteneyâti Dâri'l-Âs̱âri'l-ʿArabiyye ve lemʿa fî târîḫi fenni'l-miʿmâr ve sâʾiri'l-fünûni'ṣ-ṣınâʾiyye bi-Mıṣr, Kahire 1909). 2. Max Herz, A Descriptive Catalogue of the Objects Exhibited in the National Museum of Arab Art: Preceded by a Historical Sketch of the Architecture and the Industrial Arts of the Arabs (Cairo 1907 [2. baskı]). 3. Ḥafriyyâtü'l-Fusṭâṭ: Mecmûʿatü'l-menâẓıri'l-futûcrâfiyye (Kahire 1928). 4. Gaston Wiet, Catalogue général du Musée arabe du Caire: Lampes et bouteilles en verre émaillé (Le Caire 1929, 1982). 5. Gaston Wiet, Album du Musée arabe du Caire (İngilizce trc. K. A. C. Cresswell, Arapça trc. Hasan Hawari, Le Caire 1930). 6. Edmond Pauty, Catalogue général du Musée arabe du Caire: Les

bois sculptés jusqu'à l'époque ayyoubide (Le Caire 1931). 7. Jean David Weill, Catalogue général du Musée arabe du Caire: Les bois à épigraphes jusqu'à l'époque mamlouke (I-II, Le Caire 1931-1936). 8. Catalogue général du Musée arabe du Caire: Stèles funéraires (haz. Gaston Wiet, Hassan Hawary ve Hussein Rached, I-X, Le Caire 1932-1942). 9. Stèles funeraires (nşr. Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1932). 10. Zekî Muhammed Hasan, Künûzü'l-Fâṭımiyyîn (Kahire 1937). 11. Muhammed Mustafa, Secâcîdü'ṣ-ṣalâti't-Türkiyye (Kahire 1953; İng. trc. Abd el-Rahman F. Mohamed, Turkish Prayer Rugs, Cairo 1953). 12. Abdurrahman Fehmî (Ab-del-Rahman Fahmy), Collections of the Museum of Islamic Art: Early Islamic Coin Weights (Cairo 1957). 13. Muhammed Mustafa (Mohamed Mostafa),

Guide to the 2nd Temporary Exhibition: Unity in Islamic Art (Cairo 1958). 14. Abdurrahman Fehmî Muhammed, Mevsûʿatü'n-nuḳūdi'l-ʿArabiyye ve ʿilmi'n-nümmiyyât bi-mecmûʿati Metḥafi'l-fenni'l-İslâmî (Kahire 1965). 15. Catalogue général du Musée de l'art islamique du Caire (Le Caire 1971 [Institut Français d'Archéologie Orientale]). Eser Gaston Wiet'e ithaf edilmiştir. 16. Abdürraûf Ali Yûsuf (Abd al-Ra'uuf Alii Yuusuf), The Museum of Islamic Art: Recent Acquisitions and Craft Implements (nşr. Museum of Islamic Art, Cairo 1978). 17. Gaston Wiet, Catalogue général du Musée arabe du Caire: Objets en cuivre (Cairo 1984). 18. Mâyise Mahmûd Dâvûd, el-Meskûkâtü'l-Fâṭımiyye bi-mecmûʿati Metḥafi'l-fenni'l-İslâmî bi'l-Ḳāhire (Kahire, ts. [1991 ?]).

BİBLİYOGRAFYA

G. Wiet, Musée national de l'art arabe, Le Caire 1939; Mohamed Mostafa, The National Museum of Arab Art in Cairo, Cairo 1949; a.mlf., Metḥafü'l-fenni'l-İslâmî, Kahire 1954; a.e.: The Museum of Islamic Art (trc. Fatma M. Mostafa), Cairo 1955; Akila Chirine, Musée d'art islamique, Cairo, ts. (Arab World Printing House); Abdurrahman Zeki, Mevsûʿatü medîneti'l-Ḳāhire, Kahire 1987, s. 247; Museum of Islamic Art: 1403/1983 A.D., [baskı yeri ve tarihi yok] (nşr. Cairo Egyptian Antiquities Organization).

Târık Ahmed Ferec

METHİYE

(المدحيّة)

Klasik Arap, Fars ve Türk edebiyatlarında kişi ve topluluklarla çeşitli mekânların övülmesi maksadıyla yazılmış şiir.

Sözlükte "övmek, birinin meziyetlerini dile getirmek" anlamındaki medh kökünün sonuna nisbet eki getirilerek yapılmış olan medhiyye kelimesi Türkçe'de "övgü şiiri" mânasında kullanılan bir edebiyat terimidir. Methiye daha çok kaside şeklinde yazıldığından önceleri "kasîde-i medhiyye" olarak anılmış, daha sonra sadece medhiyye şekli kullanılmıştır. Arap edebiyatında ise genellikle medh, medîh, medîha, ümdûha ve midha kelimeleri kullanılır.

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok esmâ-i hüsnâ ile zât-ı ilâhiyye, başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberler (Meryem sûresi altı peygamberin övgüsünü içermektedir, 19/12-15, 30-34, 41-58), çeşitli nitelikleriyle müminler, ayrıca cennet, cennet ehli ve cennet nimetleri övüldüğü gibi Resûl-i Ekrem de ismen birçok sahâbîyi mânevî meziyetlerini ifade ederek övmüş, ümmetin kendisi de birçok şair tarafından methedilmiştir. Ancak Hz. Peygamber gerçeklerle bağdaşmayan, fazilet ve ahlâka ters düşecek şekilde abartılı övmeyi menetmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "mdḥ" md.). Edebî anlamda medih, takdir ve şükran duygularını dile getirmek ya da maddî bir menfaat elde etmek amacıyla daha çok fertlerle ilgili olmakla birlikte kabile, toplum, millet, ülke, vatan, şehir vb.nin güzel sıfat, meziyet ve erdemlerinin anlatıldığı şiirlere de methiye denilmiştir.

Övülme ve beğenilme arzusu insanın fıtratında bulunduğundan övgü şiirleri insanlık tarihi kadar eskidir. Bu sebeple medih Arap şiirinde en çok işlenen konuların başında yer alır. Fahr, mersiye, hamâse, gazel, hamriyyât gibi türlerin temelinde de medih vardır. Eski Arap şiirinin ilk devirlerinde medih yaygın değildi. Yapılan iyiliklere karşı kadirşinaslık ve teşekkür olarak nazmedilmiş methiye niteliği taşıyan bazı parçalar dışında bu dönemlere ait örnek bilinmemektedir. İslâm'dan önceki övgü şiirlerinde fertlerden çok kabileler methedilmiştir. Ancak milâdî VI. yüzyılda başta Meymûn b. Kays

el-A‘şâ olmak üzere Nâbiga ez-Zübyânî ve Züheyr b. Ebû Sülmâ gibi şairlerin elinde şiirin bir kazanç vasıtası haline dönüşmesiyle birlikte methiyelerde hızlı bir gelişme olmuştur. Önceleri kasidenin içinde küçük bir kıta halindeyken A‘şâ’nın kasidelerinde olduğu gibi seksen beyti aşan övgüler yazılmış, zamanla bunları kaleme alan şairlere verilen ödüller arttırıldığından şiirler de uzamıştır. Şiirin saraylara yönelerek kazanç vesilesi haline gelmesi bir taraftan methiyelere daha fazla özen gösterilmesine sebep olmuş, diğer taraftan şiire bir sunîlik getirmiş, hatta Züheyr b. Ebû Sülmâ, övülenlerin daha fazla beğenisini kazanmak amacıyla üzerinde bir yıl çalışılan uzun kasidelerin (havliyyât, münakkahât) ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Şairlerin genellikle kabilelerini, bazan da kendilerini tehdit ve tehlikelerden korumak amacıyla devlet başkanlarına hitaben nazmettikleri özür beyanı, af ve merhamet dileyen şiirler en eski methiyeler olarak bilinir. Nâbiga ez-Zübyânî (ö. m. 604), Münzirî ve Gassânî krallarına hitaben nazmettiği i‘tizâriyyâtı ile tanınırsa da bu nevi şiirlerin ortaya çıkışı daha eskidir.

Kudâme b. Ca‘fer eski Arap şiirinde methi insanın doğuştan sahip olduğu kalıcı dört temel erdem olan akıl, adalet, şecaat ve iffet ile bunların birbirleriyle olan münasebetlerinden doğan çeşitli özelliklere bağlamakta, onların dışında taç, taht, zenginlik gibi geçici sıfatlarla yapılacak övgüleri hatalı bulmaktadır (Naḳdü’ş-şiʿr, s. 95-117, 184-187). Aslında bu dört özelliği eski Yunan şiirinde ilk defa Eflâtun ve öğrencisi Aristo söz konusu etmiştir. İbn Reşîḳ el-Kayrevânî bu hususları en ideal medih özellikleri olarak görmekte, geçici ve bedenî niteliklere yönelik olarak yapılacak övgüyü de geçerli saymaktadır (el-ʿUmde, II, 129). Ayrıca Kudâme ve İbn Reşîḳ kral, halife, vezir, vali, kumandan, kadı ve kâtiplerin makam ve görevlerine uygun düşecek övgü kalıplarını saymıştır. İbn Reşîḳ bunların dışında kalanların sadece meslekî başarıları, dinî ve ahlâkî özellikleriyle övülmesinin uygun olacağını belirtmiştir. Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi İslâm filozofları da methiyeyi Aristo’nun sanat felsefesi bağlamında tartışmışlar; onun ahlâkî değerleri yüceltici ve iyi amellerde bulunmaya teşvik edici yönü üzerinde durmuşlardır.

Gelişimini Câhiliye devrinde tamamlamış olan planlı klasik kasidenin ana bölümünü medih kısmı oluşturur. Diğer bölümler onun mukaddimesi ve

hâtimesi konumundadır. Çünkü planlı kasidede şair memduhun övgüsüne geçmeden önce hayal ve hâtıralar arasında bir yolculuğa çıkarak bütün insanlığın ortak ilgi alanı olan gençlik ve aşk maceralarının ardından hedefine ulaşmak için yaptıklarını ayrıntılarıyla tasvir eder. Bundan sonra methiye kısmına geçilir ve genellikle kaside kısa bir fahriye bölümüyle son bulur (bk. KASİDE).

Gerek Câhiliye döneminde gerekse İslâm'dan sonra övgü kasidelerinin gelenekleşmiş olan bu bölümlerine bâdiyelişehirli bütün şairler tarafından uzun bir süre özenle riayet edilmiştir. Nitekim İbn Kuteybe ve ona uyanlar bu geleneğin dışına çıkanları eleştirmişlerdir (eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 74). Konuyu akılcı bir yaklaşımla irdeleyen İbn Reşîķ çöl hayatı yaşamamış olan şehirli şairlerin çölden, çöl yolculuğundan, onun sıkıntı ve eziyetlerinden söz etmelerini şiir sanatı açısından gerçekçi ve doğru bulmaz. İslâm devrine girildiğinde Arap şiirinde methiye karşılığında maddî kazanç sağlama geleneği iyice yaygınlaşıp yerleşmiş bir durumdaydı. Mekke'de Hz. Peygamber'in ortaya

çıktığını duyan Meymûn b. Kays el-A'şâ bir methiye nazmetmiş ve sırf mükâfata nâil olmak için Yemâme'den Mekke'ye gelmişti. Bu güçlü şairin müslüman olması ve dolayısıyla İslâm'ın kuvvet kazanmasından endişelenen Kureyşliler kendisine 100 deve vererek şairi geri çevirmiş ve Resûl-i Ekrem'le görüşmesini engellemişlerdir.

Kur'an'da susuz develer gibi vadi vadi, kapı kapı dolaşan, azgınlarla arkadaş olan ve gerçek dışı şiirler üreten şairlerin yerilmesi (eş-Şuarâ 26/224-226), çeşitli hadislerde yalan ve bâtıl övgülerle yüze karşı yapılmış medihlerin yasaklanması övgü şiirlerine itidale dayalı gerçekçi bir anlayış getirmiştir. Bunun sonucunda Hz. Ömer gibi ileri gelen bazı sahâbîler, şairlerin bu tür methiyeler karşılığında bağış almasını hoşgörüyle karşıladıkları gibi Câhiliye devrinin ünlü şairi Züheyr b. Ebû Sülmâ'yı da övdüklerini sadece onlarda bulunan sıfatlarla methetmesi sebebiyle takdirle karşılamışlardır. Başta "şâirü'n-nebî" Hassân b. Sâbit olmak üzere Kâ'b b. Mâlik, Abdullah b. Revâha ve Ma'n b. Evs gibi ilk müslüman şairlerin Hz. Peygamber ve müminler için nazmettikleri methiyelerde bu itidal ve gerçekçi anlayış hâkimdir. Ayrıca şairlere beytülmâlden yardım sağlandığı için menfaat uğruna yalan, abartı ve tekellüf dolu övgülerin nazmedilmesi

azalmış, birçok şairin şiirinde İslâmî değerler terennüm edilmiş, övgü fertlerden ziyade yeni dinin tanınmasına ve toplumun sorunlarına yönelmiş, büyük ölçüde çöl hayatıyla ilgili girişler azalmıştır. Bu türün en eski örnekleri arasında Resûl-i Ekrem için müşrik Meymûn b. Kays el-A‘şâ’nın yazdığı kaside yer alır. Ondan sonra Kâ‘b b. Züheyr’in kasidesi gelir (bk. KASÎDETÜ’l-BÜRDE). Hz. Peygamber’in vefatı için yazılan methiyelerin birçoğunda mersiye özellikleri de yer almıştır. Onunla birlikte Ehl-i beyt’inin de övüldüğü, Kümeyt el-Esedî, Di‘bil el-Huzâî, Mihyâr ed-Deylemî ve Şerîf er-Radî gibi şairlerin methiyelerinde bu nitelik açıkça görülür. Resûl-i Ekrem’in vefatının hemen ardından sahâbe tarafından nazmedilmiş şiirlerin mersiye olduğunda ihtilâf bulunmamaktadır. Fâtımîler’le Memlükler devrinde Peygamber övgüleri doruk noktasına ulaşmış ve VII. (XIII.) yüzyılda Bûsîrî, İbnü’l-Fârız, Emînüddin el-Erbilî ve Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin kasideleriyle Peygamber övgülerine tasavvufî coşku ve renk gelmiştir.

VIII. (XIV.) yüzyılda Safiyyüddin el-Hillî’nin el-Kâfiyetü’l-bedi‘iyye’siyle, genellikle adedi 150’ye ulaşan beyitlerin her birinde en az bir edebî sanatın icra edildiği “bedîiyye” adlı uzun kasidelerle Resûl-i Ekrem’e ait methiyeler çığırı açılmış, İbn Câbir el-Hevvârî el-Endelüsî, İzzeddin el-Mevsılî, İbn Hicce el-Hamevî, Şa‘bân el-Âsârî, Celâleddin es-Süyûtî, Âişe el-Bâûniyye ve Abdülganî en-Nablûsî gibi birçok kişi nazmettikleri bedîiyyelerine şerh de yazmışlardır (bk. BEDÎİYYÂT). Öte yandan Endülüs ve Kuzeybatı Afrika’nın melik ve halife saraylarında, her yıl Hz. Peygamber’in doğum yıl dönümü kutlamaları münasebetiyle düzenlenen şiir yarışmalarında derece alan ve “mevlidiyye / mîlâdiyye / ‘îdiyye” adları verilen, İbn Haldûn, İbn Hâtime, İbn Zümrek ve Lisânüddin İbnü’l-Hatîb gibi müellif ve şairlerin nazmettiği kasideler de Peygamber övgüleri arasında önemli bir yer tutar. Ayrıca Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, Mustafa Zeynüddin el-Hımsî ve Ca‘fer b. İsmâil el-Berzencî gibi nâzımların mevlid türü manzumeleri de bu arada sayılabilir. Ancak gerek tasavvufî mahiyette gerekse mevlid ve mevlidiyye türündeki methiyeler bazılarınca küfür ve dalâlet olarak nitelendirilebilecek olan abartılar içerir. İslâm’ın ilk yıllarından günümüze kadar Resûl-i Ekrem hakkında methiye yazmayan çok az Arap şairi vardır. Peygamber methiyelerini el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye gibi isimler altında toplayan ve inceleyen eserler telif edilmiştir. Bu tür kitaplar arasında Zekî Mübârek’in el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye fi’l-edebi’l-

ʿArabî (Kahire 1935), Yûsuf en-Nebhânî'nin el-Mecmûʿatü'n-Nebhâniyye fi'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye (Beyrut 1309) ve Sâbiḳātü'l-ciyâd fî medḥi Seyyidi'l-ʿibâd (Beyrut 1975), Muhammed b. Sa'd b. Hüseyin'in el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye (Riyad 1406/1986), Selâhaddin es-Sibâî'nin Ġurretü'l-medâʾiḥi'n-nebeviyye (Kahire 1991) ve M. Sâlim Muhammed'in el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye (Beyrut 1417/1996) adlı eserleri sayılabilir. Mahmûd Sâmî el-Bârûdî ile Ahmed Şevkī'nin de bu alandaki kasideleri meşhurdur.

Emevîler devrinde methiyeler şairlerine verilen bol ve değerli hediyelerin etkisiyle daha da gelişerek Arap şiirinin en itibarlı türü haline geldi. Şairler arasında Ahtal, Nâbiga eş-Şeybânî, Zürrumme, Accâc ve oğlu Ru'be gibi methiyenin bütün bölümlerine yer veren ve çöl hayatının izleriyle Câhiliye devri methiye geleneğini sürdürenler olduğu gibi Cerîr b. Atıyye, Ferezdak, Küseyyir, Kutâmî, A'şâ Hemdân gibi eski övgü kasidelerinin gerek sıralanmasında gerek çöl hayatı izlerinin hafifletilmesinde yaptıkları değişikliklerle birlikte övgüye İslâmî öğeler katmış olan muhafazakâr şairler de vardır. Bunlardan başka şiirlerini köy hayatı, çöl ve tabiat tasvirlerinden arındırıp girizgâhta gazeli hâkim kılmak gibi methiyeye yeni ve şehirli bir zevk getiren İbn Kays er-Rukayyât, İbrâhim b. Herme, Zeyd b. Amr el-Ahvas, Nusayb b. Rebâh gibi şairler de olmuştur. Ayrıca Emevîler'i, Zübeyrîler'i (Abdullah b. Zübeyr taraftarları), Şîa ve Hâricîler'i öven siyasî, dinî grupların şairleri de bu dönemde önemli eserler meydana getirmişlerdir. Cerîr, Ferezdak ve Ahtal'ın "nekāiz" (atışmalar) türü şiirleri arasında da methiyeler bulunuyordu. Bu dönemde methiyeye mizahî çeşni getiren ilk şair Hakem b. Abdel'dir. Bu tür Abbâsîler devrinde Ebû Dülâme ile doruk noktasına ulaşmıştır.

Abbâsîler döneminde başta halifeler olmak üzere devlet ricâlinin mâlikâne ve saraylarının kapılarını sonuna kadar şairlere açmaları neticesinde bazılarının küfre vardığı ileri sürülen aşırılık ve abartılarla dolu uzun methiyeler çığırı açılmış oldu; zalimler, en ideal sıfatlarla övüldü. Buhtürî ve Mervân b. Ebû Hafsa gibi şairler bu özellikteki methiyeleriyle büyük mükâfatlar elde ettikleri gibi Mervân b. Ebû Hafsa da Emevî ve Abbâsî devirlerinde övgüleriyle yüklü servet elde eden şairlerden olmuştur. Hârûnürreşîd zamanında saraya sunulan methiyeleri değerlendirip ödüllendiren Dîvânü'ş-şi'r dairesi ihdas edildi. Bu dönemdeki methiyelerin

bir kısmı zamanın tarihî olaylarını da yansıttığından birer belge niteliğine sahip olmuştur. Taberî'nin birçoğunu tarihine tam olarak aldığı bu örneklere Seyyid el-Himyerî'nin Hz. Ali'ye dair nakillerini, Eşca' es-Sülemî'nin Hârûnürreşîd'in Bizans'a karşı kazandığı zaferini, Ebû Temmâm'ın Mu'tasım-Billâh'ın Ammûriye (Amarion) seferini anlatan methiyelerini eklemek gerekir. Hamdânî Hükümdarı Seyfüddevle'nin saray şairi Mütenebbî'nin onun hakkında ayrı bir divan teşkil edecek kadar çok olan methiyeleri (Seyfiyyât), Haçlı seferlerine hükümdarın maiyetinde katılan şairin gözlemlerini aktarması bakımından tarihî belge değerindedir.

Memlükler zamanından itibaren câizelerin azalmasına paralel olarak övgü şiirleri eski heyecanını yitirmekle birlikte Trablusşam'da hüküm süren Benî Ammâr ve bazı Selçuklu emîrleriyle ileri gelen birçok devlet adamına methiyeler yazan

İbnü'l-Hayyât et-Tağlebî yanında Bahâeddin İbnü's-Sââtî gibi şairler bu geleneği sürdürmeye çalışmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ḥmd" md.; Lisânü'l-ʿArab, "mdḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "mdḥ" md.; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ, I, 74-76; İbnü'l-Mu'tez, Ṭabaḳātü'ş-şuʿarâʾ (nşr. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1951, s. 35, 251; Ebü'l-Hasan İbn Tabâtabâ, ʿİyârü'ş-şiʿr (nşr. Tâhâ el-Hâcirî - M. Zağlûl Sellâm), Kahire 1956, s. 12-13; Kudâme b. Ca'fer, Naḳdü'ş-şiʿr (nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 95-117, 184-187; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, V, 79; VII, 224-268; X, 91; XIV, 231; XVIII, 169; Merzübânî, el-Müveşşaḥ, Kahire 1348, s. 269; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, II, 122-136, 172-177; İbn Rüşd, Telḫîṣu Kitâbi'ş-Şiʿr (nşr. C. E. Butterworth - Ahmed Abdülmecîd el-Herîdî), Kahire 1986, s. 67-108; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 329, 342; VI, 219; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, III, 173-174, 182-184, 186-190; Kütübî, Fevâtü'l-Vefeyât, III, 232; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu'n-nebeviyye, Kahire

1354/1935, tür.yer.; Elmalılı, Hak Dini, I, 56-58; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî, Kahire 1971, I, 227-233, 265-275, 648-783; II, 110-113; Nihad M. Çetin, Eski Arap Şiiri, İstanbul 1973, s. 87-89; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Beyrut 1394/1974, II, 52; Anâd Gazvân İsmâil v.dğr., el-Edebü’l-ʿArabî, Bağdad 1394/1974, s. 237 vd.; Vehb Rûmiyye, Bünyetü’l-ḳaṣîdeti’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1418/1997, tür.yer.; Mustafa eş-Şek‘a, Fünûnü’ş-şiʿr fî müctemaʿi’l-Ḥamdâniyyîn, Beyrut 1981, s. 185-232; İhsan Abbas, Târîḫu’n-naḳd, Beyrut 1404/1983, s. 194-201; Eymen M. Zekî el-Asmâvî, Ḳaṣîdetü’l-medîḥ, Beyrut 1983, s. 15-82; M. Osman Ali, Fi’l-Edebi’l-İslâmî, Beyrut 1406/1986, s. 515-522; Muhammed b. Sa‘d b. Hüseyin, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye, Riyad 1406/1986, s. 9, 10, 15 vd.; Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muʿcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, II, 1132-1135; Abdülhalîm Hıfnî, Şiʿru’ṣ-ṣaʿâlîk, Kahire 1987, s. 321-325; Nâyif Ma‘rûf, el-Edebü’l-İslâmî, Beyrut 1990, s. 241-251; Yâsîn el-Eyyûbî, Âfâḳu’ş-şiʿr, Beyrut 1415/1995, s. 103-137; Mahmûd Sâlim Muhammed, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye, Beyrut-Dımaşk 1417/1996, s. 16-17, 47, 48-53, ayrıca bk. tür.yer.; Mustafa Uleyyân, Naḥve menheci’l-İslâm, Amman 1416/1996, s. 65-70; S. P. Stetterych, “Abbasid Panegyric and the Poetics of Political Allegiance: Two Poems of al-Mutanabbī on Kāfūr”, Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa (ed. S. Sperl - C. Shackle), Leiden 1996, I, 35-63; Kenan Demirayak, Abbâsî Edebiyatı Tarihi, Erzurum 1998, s. 66-72; G. M. Wirkens, “Madiḥ, Madḥ”, EI^2 (Fr.), V, 959; J. S. Meisami, “Madīḥ, madḥ”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 482-484.

İsmail Durmuş

FARS EDEBİYATI.

İslâm’ın İran bölgesine yayılmasından sonra doğan yeni Farsça şiirin (şi’r-i Derî) Arap edebiyatı tesiriyle esas nazım şekli kaside ve başlıca konusu da methiye olmuştur. Bölgede hâkimiyet kuran Tâhirî, Saffârî ve Sâmânîler, Emevî ve Abbâsî halife ve vezirlerinin yolundan giderek edebiyata değer verdikleri gibi şairleri de himaye etmişler, siyasetlerini ve güçlerini yayıp pekiştirmek için özellikle medih şiirlerinden faydalanmışlardır.

Fars edebiyatında dinle ve dinî şahsiyetlerle ilgili olan bazı istisnalar dışında methiyelerin çoğu sultan, şah, vezir, emîr gibi yöneticilerle zenginler ve âyan hakkında yazıldığı için methiye denilince saray ve çevresini öven şiir akla gelmektedir. Bir kısmı gerçekten sanat sever olan yöneticiler genelde rakiplerine karşı propaganda yapmak, şair ve âlimleri saraylarında ağırlayarak ihtişamlarını onların eserleriyle etkin ve sürekli kılmak, makam ve riyaset hırslarını tatmin etmek, dönemlerinin tarihini arzularına uygun şiirlerle şekillendirmek yanında şahsî üzüntülerini ve mutluluklarını şairlerle paylaşmak için onlara ayrı bir önem vermişlerdir. Şairler de ihtiyaçlarını gidermek, övdüklerinin itibarına denk bir şöhret kazanarak melikü'ş-şuarâlık gibi yüksek makamlara ulaşmak ve eserlerini kalıcı yapmak için yönetici / hâmilere ihtiyaç duymuşlardır. Dolayısıyla baştan beri birçok şair, maaş veya câizeler karşılığında yöneticileri ve onların yakınlarını övmek için sarayda resmen görev almış, yöneticilerin başarısını, liyakatini, dindarlığını, cömertliğini, kahramanlığını, adaletini, ilmini ve zenginliğini abartılı biçimde övmüştür. İran edebiyatı tarihinde methiyecilere en çok Sâmânî, Gazneli, Gurlu, Selçuklu ve Hârizmşahlı yöneticilerin iltifat ederek câize verdiği görülmektedir. Gazneli Sultan Mahmud ve oğlu Mesud ile Selçuklu Sultanı Sencer bunların en önde gelenlerindendir. Rûdekî, Unsûrî, Zeynebî gibi şairlere verilen ödüllerin diğer şairleri kıskandıracak kadar büyük olduğu bilinmektedir.

Methiyecilik bir tür meslek sayıldığı için methiyeci şairin övdüğü kişiler hakkındaki mübalağalarla dolu ifadeleri tabii görülmekteydi. Şair ve yöneticilerin bu tutumları şiirde rekabete yol açtığından güçlü ve başarılı şiirlerin yazılmasını teşvik etmiş, böylece Fars edebiyatının gelişmesini sağlamıştır.

Farsça methiyelerde ayrıca dinî ve millî bayramlar, düğün ve şenlikler, av ve eğlenceler, yolculuklar, savaş ve fetihler, resmî görüşmeler, yönetici ve yakınlarının vefatı, saray, kervansaray, köprü, medrese, mescid vb. imar faaliyetleri gibi sosyal konular da yer almıştır. Bunlar hesaba katıldığında methiyelerin kendi dönemleriyle ilgili tarihî, dinî, içtimaî ve ahlâkî bilgiler de içerdiğini söylemek gerekir.

Fars şairleri zevkleri ve yeteneklerine göre methiye için gazel, kıta vb. şekiller kullanmışlarsa da konular daha çok kaside tarzında işlenmiştir.

Çünkü kaside özellikle beyit sayısının çokluğu ve kafiyenin verdiği kolaylık bakımından diğer türlerden daha elverişli olmuştur. Ayrıca sanattaki başarının derecesi iyi bir kaside yazmaya bağlı sayıldığından şairler yeteneklerini daha çok bu nazım şekliyle ortaya koymaya çalışmışlardır.

Farsça methiyeler genel olarak Allah'a, Hz. Peygamber'e ve din büyüklerine, saray ve çevresindeki yöneticilere, ahlâkî ve dinî özelliklere sahip devlet adamlarına yazılmıştır. Safevîler döneminde yaygınlaşmakla birlikte daha önce Kisâî-yi Mervezî, Nâsır-ı Hüsrev, Senâî, Ferîdüddin Attâr, Muhteşem-i Kâşânî dinî methiyeler kaleme alırken Sa'dî-i Şîrâzî ahlâkî öğütler ve eğitici nükteler içeren ilk methiye şairlerinden sayılmaktadır. Fars edebiyatında mensur methiyelere de rastlanmaktadır. Sa'dî'nin Gülistân'ı ve Nizâmî-i Arûzî'nin Çehâr Maḳāle'si gibi mensur klasik eserlerin hemen tamamı bu niteliktedir.

İslâm'dan önce Sâsânî saraylarında şarkıcıların (hunyâger) şahlara methiyeleri ve Bârbed'in Hüsrev-i Pervîz zamanında söylediği övgü şarkıları (hüsrevânî) günümüze kadar gelmiştir. Fakat İslâm sonrası en eski methiye, Târîḫ-i Sîstân'a göre Vasîf-i Sîstânî'nin Saffârîler'in kurucusu Ya'kūb b. Leys (ö. 265/879) hakkında söylediği, kısmen zamanımıza intikal eden kasidedir. Teşbîb, medih ve dua kısımlarını içeren tam bir kaside olarak ilk methiye ise Rûdekî'nin Sâmânî Emîri Ebû Ca'fer için söylediği "Mâder-i Mey" adlı şiiridir.

III. (IX.) yüzyılın ortalarından itibaren iktidarlarını kuvvetlendiren Tâhirîler zamanında daha çok Arapça'ya önem verildiğinden Fars şiiri pek gelişmemiştir. Fakat eski İran geleneklerine ve millî kültüre değer veren Saffârîler ve Sâmânîler iktidara gelince Emevî ve Abbâsî halifeleri gibi sanatı teşvik edip saraylarında şairlere yer vermişlerdir. Fîrûz-ı Meşrikī, Ebû Sâlik-i Gürgânî bu şairlerdendir. Fars şiirinin önderi sayılan ve kendi ifadesine göre methiyelerine karşılık yüz binlerce dinar alan Rûdekî başta olmak üzere Ebû Şekûr-i Belhî, Kisâî-yi Mervezî,

Emmâre-i Mervezî de Sâmânîler'i övmüşlerdir. Fars edebiyatı temellerinin atıldığı bu dönemin methiyelerinde şairlerin aşırı mübalağaya kaçmadığını söylemek mümkündür.

Bazıları şair olan Gazneli sultan ve vezirleri de şair ve edipleri korumuşlardır. Sultan Mahmud ile oğulları Muhammed ve Mesud'un sarayları birbiriyle rekabet eden şairlerle doluydu. Ünlü Şâhnâme yazarı Firdevsî, Unsûrî, Ferruhî-i Sîstânî, Menûçihrî-i Dâmegānî, Esedî-i Tûsî bunlardandır. Ayrıca bu dönemde şiir hem lafız hem mâna açısından güçlü hale gelmiş, ilmî ve felsefî kavram ve mazmunlar yerleşip yaygınlaşmış, methiye kalıpları gelişerek zenginleşmiş ve şairlik önemli bir meslek haline gelmiştir. Sarayın emîrü'ş-şuarâsı Unsûrî ile Ferruhî methiyelerinde Sultan Mahmud'u överken katıldıkları bazı askerî harekâtlarını ve fetihlerini de tasvir ettiklerinden devrin methiyeleri kahramanlık destanları havasına bürünmüştür. Ayrıca bu dönemden itibaren methiyecilik, Sâmânî dönemindeki nisbî tabiiliğini kaybettiğinden bir şair övgüde ne kadar aşırı giderse o derecede usta sayılmaya başlanmıştı. Ancak Unsûrî ve Enverî gibi methiyeciler, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Abdurrahman-ı Câmî gibi sonraki bazı sûfî edipler bu tavırdan rahatsızlıklarını belirtmiş, hatta bir kısım şairler methiyeciliğe tövbe etmiştir. Ayrıca Şems-i Kays, birçok methiyecinin dinî sınırları aşarak Allah'a ve Peygamber'e mahsus sıfatları övdüklerine yakıştırmakla küfre düştüğüne işaret etmiştir. Sonradan methiyeciliğe tövbe eden Senâî-i Gaznevî, Ebü'l-Ferec-i Rûnî, Mes'ûd-ı Sa'd-i Selmân, Osmân-ı Muhtârî, Seyyid Hasan-ı Gaznevî gibi şairler 582'ye (1186) kadar Gazne ve Hint bölgelerinde yöneticileri övmeye devam etmişlerdir. Aynı dönemde Büveyhîler'in sarayında da Bündâr-i Râzî, Gazâirî-i Râzî gibi methiyecilerin Sâmânî şiir geleneğini sürdürdükleri görülmektedir.

Kısa sürede geniş İran topraklarına hükmeden Selçuklular'ın sarayları da şair ve ediplerin yaşadığı merkezler oldu. Sultan Melikşah, Sencer ve diğer yöneticiler onlara bol maaş ve câizeler verdiğinden güçlü methiyeciler, kuvvetli ve başarılı şairler bu dönemde ortaya çıktı. Kaside üstadı Katrân-ı Tebrîzî, Sultan Sencer'in emîrü'ş-şuarâsı Emîr Muizzî, Ezrakī-i Herevî ve Karahanlılar'dan Hızır Han'ın emîrü'ş-şuarâsı Am'ak-ı Buhârî, aynı sarayda seyyidü'ş-şuarâ lakaplı Reşîdî-i Semerkandî, mânadan çok edebî sanatlara önem veren Abdülvâsi-i Cebelî gibi şairlerden sonra VI. (XII.) yüzyılın ortalarında sıra şöhret sahibi methiyecilere geldi. Bunların başında, yeni mazmunlar kullanmaya özen göstererek geniş ilmî birikimini şiire yansıtan büyük kaside üstadı Evhadüddîn-i Enverî yer almaktadır. Onunla birlikte Horasan şairleri Esîrüddîn-i Ahsîkesî, Zahîr-i Fâryâbî ile

Azerbaycan şairlerinden Felekî-i Şirvânî, Mücîrüddîn-i Beylekānî gibi ünlüler ve bu bölgenin en meşhur kaside şairi Hâkānî-i Şirvânî Selçuklu, Şirvanşahlı ve Gurlu yöneticileri övmeye devam ettiler. Methiye türü Irak, İsfahan, Hemedan ve Rey'den oluşan bir diğer edebî muhitte Kavâmî-i Râzî, Cemâleddîn-i İsfahânî ve Kemâleddîn-i İsfahânî gibi şairlerle sürdü. Bunların kasidelerinde yeni konu ve fikirler, özel terkipler, teşbihler yanında daha ağdalı ve edebî sanatlarla yüklü bir üslûp göze çarpar. Aynı sıralarda Hârizmşahlar'ın sarayında da Edîb Sâbir, Reşîdüddin Vatvât gibi güçlü methiyeciler bulunmaktaydı.

VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Moğol istilâsı sebebiyle İran'da meydana gelen büyük değişimle birlikte sarayların yok olması neticesinde methiyede ciddi gerileme olmuştur. Bundan dolayı şairler, Moğol istilâsından daha az etkilenen ve şiiri himaye eden Fars bölgesinde Salgurlular, Luristan'da Atabekân-ı Şebânkâre, Sîstan ve Herat'ta Âl-i Kert yöneticilerini yahut Hindistan, Irak ve Anadolu'ya sığınarak bu bölgelerin idarecilerini övdüler. Moğollar'ın devamı olan İlhanlılar tedrîcen müslümanlarla kaynaşınca onların idaresinde vezirlik ve kâtiplik yapan Nasîrüddîn-i Tûsî, Şemseddin Cüveynî ile kardeşi Atâ Melik Cüveynî ve Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî gibi bürokratlar yanında sonradan müslüman olan Gāzân Han ve Ebû Said Bahadır Han gibi İlhanlı sultanları da şairleri himaye ettiler. Mecd-i Hemger, Emîr Hüsrev-i Dihlevî, İbn Yemîn-i Tuğrâî ve Selmân-ı Sâvecî gibi dönemin ünlü şairlerinin methiyelerinde önceki iki asrın kasidecilerinin lafız parlaklığı, azameti, söz ve fesahatin güzelliği bulunmadığını söylemek mümkündür. Sa'dî-i Şîrâzî'nin methiyeleri, bir ölçüde mübalağalı olmakla birlikte memduha yönelik uyarıcı dinî ve ahlâkî öğütleri itibariyle istisnaî bir durum arzeder.

Moğol saldırısından sonra oluşan ruhî ve sosyal gerilim şairleri bir tür inzivaya ve ferdîliğe sevketti. Bu sebeple gazel ön plana geçti. Nitekim Sa'dî-i Şîrâzî ile Hâfız-ı Şîrâzî gibi şairler gazelle de methiye söylemişlerdir. Bu dönemin ünlü şairlerinden İbn Yemîn, Hâcû-yi Kirmânî, Selmân-ı Sâvecî ise gazel yanında Enverî, Hâkānî gibi eski büyük şairleri örnek alarak medih kasideleri yazarken Anadolu'ya sığınan Seyf-i Fergānî methiyeyi bırakıp toplumsal eleştiriye ağırlık verdi.

VIII. (XIV.) yüzyılın ortalarında iktidara gelen Celâyirî, Muzafferî ve İncû

hânedanları da sanatı himaye ettiklerinden Selmân-ı Sâvecî, Nâsır-ı Buhârî, Hâfız-ı Şîrâzî, Ubeyd-i Zâkânî, İmâd-i Fakīh gibi şairler onları övdüler. Taşkın ve mübalağalı ifadelerle zor kafiyelerin seçimi, edebî sanatların yoğunluğu, matlaın yenilenmesiyle kasidelerin aşırı uzatılması ve şairane tekellüf denilen tavır bu dönem methiyelerinde çok yaygındı. Meselâ Selmân-ı Sâvecî'nin Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî için söylediği kasidede 102 edebî sanat kullanılmıştır.

IX. (XV.) yüzyılda Timur ve sülâlesi zamanında Semerkant ve Buhara sarayları yeniden canlandı ve kaside fazla itibar görmemekle birlikte methiyecilik yeni bir imkân buldu. Acımasız bir hükümdar olduğu için şairler Timur'a fazla yaklaşmazken şiire daha çok önem veren oğlu Şâhruh'un sarayında İsmet-i Buhârî, Besâtî-i Semerkandî methiye geleneğini devam ettirdiler. Şâhruh'un oğulları Gıyâseddin Baysungur ile Uluğ Bey de şiire önem vererek şairleri himaye ettiler. Fakat bu dönem methiyeleri önceki asırların şiirleri kadar sağlam yapılı ve güzel değildir. Klasik tarzın tek güçlü şairi Abdurrahman-ı Câmî de mübalağaya kaçmadan bazı şahsiyetleri övmüştür.

Safevîler zamanında saray ve hükümdarların azamet göstergesi sayılan kaside değerini yitirdi. Şah İsmâil ve halefleri taassupları sebebiyle şairlerden yöneticileri öven kasideler yerine Ehl-i beyt'e ağıt, dinde ve Şiî mezhebinde üstün tutulan şahsiyetleri öven şiirler yazmalarını istediler. Dolayısıyla Muhteşem-i Kâşânî başta olmak üzere dinî duyarlığa sahip olmayanlar da dahil ünlü şairler, Hz. Ali ve on iki imamla ilgili kasidelerin yanında özellikle Kerbelâ Vak'ası'nı konu alan mersiyeler yazdılar. Yönetimden iltifat ve destek görmeyen birçok şair de Hindistan'daki Bâbür, Anadolu'daki Osmanlı veya Gîlân'daki İshakīler gibi hânedanlara sığındılar. Örfî-i Şîrâzî, Nazîrî-i Nîşâbûrî, Melik-i Kûmî, Bâbürlü hânedanı mensuplarını öven şiirler yazarak onlardan iltifat gördüler.

Daha sonra methiyenin ihyası Kaçarlar döneminde gerçekleşti. Bazısı şair olan bu hânedan mensuplarının şah ve şehzadeleri özel bir ilgiyle methiyeci şairler yetiştirerek onlara yüklü câizeler verdiler. Dönemin şairleri eskiye dönüş (bâzgeşt-i edebî) akımına uyup kasidelerinde Horasan ve Irak üslûbu temsilcileri Unsûrî, Enverî, Hâkānî gibi şairleri örnek aldılar. Edebiyat hâmisi Feth Ali Şah da Gazneli Sultan Mahmud'u örnek tutarak çevresinde

topladığı şairlere bol ödüller verdi. Seyyid Muhammed Sihâb, Sabâ-yı Kâşânî, Kāânî-i Şîrâzî, melikü'ş-şuarâ Mahmûd Hân-ı Kâşânî, Micmer-i İsfahânî, bu dönem yöneticilerini öven kasideler yazdılar. Bazı divanlarda methiyelere tesadüf edilse de İran'da meşrutiyetle birlikte türün ömrü sona erdi. Vahîd-i Destgirdî ile Meliküşşuarâ Bahâr, Fars edebiyatının son güçlü methiyecileri sayılır.

BİBLİYOGRAFYA

Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 209-210, 316-324; Enverî, Dîvân (nşr. Müderrisi Rezevî), Tahran 1372 hş., s. 454-455, 536, 662-663, 713 vd.; Avfî, Lübâb, s. 241 vd., 267 vd., 299 vd.; Şems-i Kays, el-Muʿcem fî meʿâyîri eşʿâri'l-ʿAcem (nşr. M. Kazvînî - Müderrisi Rezevî), Tahran 1338 hş., s. 358 vd.; Abdurrahman-ı Câmî, Heft Evreng (nşr. Âgā Murtazâ Müderrisi Gîlânî), Tahran 1370 hş., s. 64-66, 300-303, 473; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Bedâyiʿu'l-efkâr (nşr. M. Ca'fer Kezâzî), Tahran 1369 hş., s. 82, 125-126; Safâ, Edebiyyât, I, 365-369; II, 353-354; IV, 182-185; M. Ca'fer Mahcûb, Sebk-i Ḫorâsânî der Şiʿr-i Fârsî, Tahran 1345 hş., s. 468-470, 635; Zeynelâbidîn Mü'temen, Şiʿr u Edeb-i Fârsî, Tahran 1346 hş., s. 12-74; J. Rypka, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Îrân (trc. Îsâ Şihâbî), Tahran 1354/1975, s. 296-297; Ethé, Târîḫ-i Edebiyyât, s. 98-99, 107-114, 121-125; Hüseyin Rezmcû, Şiʿr-i Kühen-i Fârsî der Terâzû-yı Naḳd-i Aḫlâḳ-ı İslâmî, Tahran 1369 hş., II, 24-82; a.mlf., Envâʿ-ı Edebî ve Âs̱âr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî, Meşhed 1372 hş., s. 71-77; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Şiʿr-i bî-Dürûġ, Şiʿr-i bî-Niḳāb, Tahran 1372 hş., s. 148-151; a.mlf., Ez Güzeşte-yi Edebî-yi Îrân, Tahran 1375 hş., s. 215-225; Sîrûs-i Şemîsâ, Envâʿ-ı Edebî, Tahran 1373 hş., s. 265-270; M. Restgâr-ı Fesâî, Envâʿ-ı Şiʿr-i Fârsî, Şîraz 1373 hş., s. 159-199; Hüsrev-i Ferşîdverd, Der Bâre-i Edebiyyât ve Naḳd-i Edebî, Tahran 1373 hş., I, 141-143; Nâdir-i Vezînpûr, Medḥ Dâġ-ı Neng ber Sîmâ-yi Edeb-i Fârsî, Tahran 1374 hş.; Dânişnâme-i Edeb-i Fârsî (nşr. Hasan Enûşe), Tahran 1376 hş., I, 793-795; II, 919-921, 1270-1273; Meymenet Mîr Sâdıkī, Vâjenâme-i Hüner-i Şâʿirî, Tahran 1376 hş., s. 266-267; A. E. Berthels, Târîḫ-i Edebiyyât-ı Fârsî (trc. S. Îzedî), Tahran 1374-78 hş., I, 202

vd.; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatının Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul 1999, s. 196-199.

Hasan Çiftçi

TÜRK EDEBİYATI.

Divan edebiyatında methiye övgü amacıyla kaleme alınan kasidelerin genel adıdır. Aynı mânada çok defa kaside kelimesi de kullanılmıştır. Ancak kaside bir nazım şekli, methiye ise bir tür olduğu gibi methiyelerde ayrıca nesîb, maksûd, tegazzül, fahriye, dua gibi bölümlerin yerine daha çok övgü yer almıştır. Halk edebiyatı ile âşık edebiyatında güzelleme denilen methiyeler, bir yerin veya tabiat güzelliğinin övülerek anlatılması yahut sevilen bir kadın, beğenilen bir kişi, sahip olunan kıymetli bir at gibi varlıkları öven şiirlerdir (Dilçin, s. 337). Dinî-tasavvufî edebiyatta ise methiye daha çok din ve tarikat ulularını övmek için yazılmıştır.

Methiye Arap edebiyatından İran edebiyatına ve oradan Türk edebiyatına geçerken gerek zihniyet gerekse kültür ve çevre farklılıklarının etkisiyle konunun işlenişinde birtakım değişiklikler olmuştur. İran edebiyatında muhteva daha da zenginleşmiş, Türk edebiyatında ise medih kısmı gelişirken methedilenin özellikleri çok fazla değişmemiştir.

Divan şiirinde en çok işlenen türler arasında yer alan methiye yazımında şairin övdüğü kişiden câize umması etkili olduğundan lâyık olmayan kişiler için de methiye yazıldığı görülmektedir. Bunların çoğu kaside nazım şekliyle kaleme alınmakla birlikte mesnevi, kıta, murabba, muhammes, terkip ve terciibend yanında gazel vb. nazım şekillerinde yazılanlar da vardır. Necâtî Bey'in "Medh-i Pâdişâh-ı A'zam ve Sultân-ı Muazzam Sultan İbnü's-Sultân Bâyezîd Han İbn-i Muhammed Han" ile Nef'î'nin "Der Vasf-ı Hatt-ı Hümâyûn-ı Sultân Murad Han" başlıklı şiirleri mesnevi şeklindedir. Yine Nef'î'nin "Mukatta' der Ta'rîf-i Şeyhü'l-İslâm Es'ad Efendi" adlı şiiri kıta halinde yazılmıştır. Şehir methiyeleri denilebilecek şehrengizlerde çok defa mesnevi (Aydemir, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, XIX [1999], s. 450), bilâdiyelerde ise kaside tercih edilmiştir (Kurnaz, s. 230-252). Muhtevasında bölüm olarak övgüye yer verilen mersiyelerin büyük bir kısmı terkip ve terciibend nazım şekliyle kaleme alınmıştır (İsen,

s. XXIII-XXIV, XLII). Türk edebiyatında muhammes tarzında yazılan şiirlerde de en çok işlenen üçüncü konu methiyedir. Bu nazım şekliyle yazıldığı tesbit edilen kırk dört methiyenin şairleri arasında Hayretî, Ümmî Sinan, Yahyâ Bey, Nev‘î, Nedîm, Koca Râgıb Paşa, Şeyh Galib, Şeref Hanım gibi tanınmış isimler vardır (Erdoğan, s. 183-184). Ayrıca nazım şekli ne olursa olsun “sitâyiş, vasf, tavsîf, şân, nâm, ta‘rîf kelimeleriyle kurulu başlıklar taşıyan şiirler de “der medh-i ...”, “derhakk-ı ...” başlıklarına sahip kasideler gibi methiyedir. Kaside nazım şekliyle olan methiyeler genellikle nesîbden sonra bir girizgâhla başlar. Memduhun şahsiyeti ve bulunduğu makama göre özelliklerinin abartılı biçimde dile getirildiği bu bölüme “maksûd” adı da verilmiştir. Maksadın on beş-yirmi beyitle ifade edildiği bu kısım kasidenin diğer bölümlerine göre daha uzundur.

Türk edebiyatında na‘t türünde yazılan kasidelerde çoğunlukla Hz. Peygamber övülmekle beraber bazılarında din büyükleri methedilmiş, mersiyelerde ise ölen kimselerin övgüsüne de yer verilmiştir. Diğer methiyelerde sultanlar başta olmak üzere çeşitli devlet adamları övülürken bunlar sahip oldukları makamın özelliklerine göre birtakım meşhur isimlerle karşılaştırılmıştır. Nitekim Resûl-i Ekrem’e yazılan na‘tlarda onun nübüvveti, mûcizesi, lutfu, feyzi, şefaati, mi‘racı ilk sırada vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Süleyman, Burak, Hz. Yûsuf, Kâ‘be, Sidre, Hızır gibi çok sayıda ismin de anılarak methedildiği görülmektedir. Diğer din büyüklerine yazılan kasidelerde memduhun hikmeti, lutfu, feyzi, cömertliği, ilmi gibi özellikleri başta gelmektedir.

Sultanların methini konu alan kasidelerde onların en çok adalet, lutuf, cömertlik, savaşçılık, hüner, tedbir, ferman, irfan gibi vasıfları dile getirilir; asalet, cesaret ve merhametlerine dikkat çekilir. Bu özellikler vurgulanırken karşılaştırma, benzetme ve üstün görme münasebetiyle birtakım isimlere yer verilir. Bunların arasında içkiyi icadı ve içki meclislerini kurması, tacı ve hükümdarlığı açısından Cem (Cemşîd), savaşçılığı ve kahramanlığıyla Rüstem, cihangirliğiyle İskender, insan dışındaki varlıklara da hükmetmesi dolayısıyla Hz. Süleyman ilk sırada yer alır. Dârâ, Behrâm, Hz. Ali, Hüsrev, Hz. Ömer, Ferîdun, Nerîman gibi adlar da en çok sözü edilen isimlerdir (Aydemir, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/1 [1996], s. 143-148).

Vezirlerin, paşaların ve kazaskerlerin üstlendiği görevler onların lutuf, adalet, savaşçılık, tedbir, cömertlik ve kahramanlıkları, kerem sahibi oluşları ve uzak görüşlülükleri gibi özelliklerini ön plana çıkarır. Bu hususlar dile getirilirken memduh Rüstem, Âsaf, Cem, İskender, Behrâm, Nerîman, Hz. Îsâ / Mesîh ve Hz. Yûsuf gibi şahıslarla karşılaştırılır (a.g.e., I/1 [1996], s. 148-151). Şeyhülislâmlar

övülürken lutuf, fazilet, adalet, kerem, fetva, ilim gibi özelliklerine yer verilerek Ebû Hanîfe, Hz. Îsâ, Eflâtun, Hâtim, İbn Sînâ, Aristo gibi şahsiyetlere benzetilir. Methiyelerde reîsülküttâb ve defterdarların kalemlerine, ihsan, kerem ve cömertliklerine, hocaların ve şairlerin de ilim, ihsan, adalet, himmet gibi özelliklerine vurgu yapılır.

Toplu olarak bakıldığında kasidelerin methiye bölümlerinde adalet, lutuf, kerem, cömertlik, kahramanlık, re’y ve tedbir gibi iyi bir yöneticide ve iyi bir insanda bulunması gereken ideal niteliklere yer verildiği görülmektedir. Övülen yöneticilerin hepsi bu özelliklere sahip olmadığı gibi bazan bir cimrinin cömert, bir zalimin merhametli, eline silâh almamış bir kişinin kahraman olarak gösterildiği de olur. Divan şiirinin tenkitlere hedef olan yönlerinin önde gelenlerinden birini de methiyelerdeki bu gerçek dışı, abartılı övgülerin oluşturduğu kabul edilmektedir.

Türk edebiyatında XIII-XIV. yüzyıllarda sayıca çok az olan kaside şeklinde yazılmış methiyelerde XV. yüzyıla gelindiğinde büyük bir artış görülmekte, tesbit edilen 188 methiye kasidelerin büyük bir çoğunluğunu teşkil etmektedir. Bu dönemin ünlü methiye şairleri olarak Ahmedî, Şeyhî, Yazıcıoğlu Mehmed, Cem Sultan, Kemal Ümmî, Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Mihrî Hatun, Mesîhî, Cemâlî, Tâcîzâde Câ‘fer Çelebi sayılabilir. XVI. yüzyılın methiyecileri içinde yer alan Bâkî, Hayâlî, Nev‘î, Hayretî, Cinânî, Yahyâ Bey, Zâtî gibi şairler arasında otuz yedi methiyesiyle Fuzûlî’nin ayrı bir yeri vardır. XVII. yüzyılda medih kasidelerinin başlıca şairleri Ali Çelebi, Ârif, Cevrî, Fehîm-i Kadîm, Hâletî, Nâbî, Nâdirî ve Sâbit gibi isimlerdir. XVIII. yüzyılda nitelik açısından daha sönük olduğu görülen methiyeler üzerinde yeterli inceleme bulunmamakla beraber Nedîm, Şeyh Galib, Nazîm Yahya, Hoca Neşet, Sünbülzâde Vehbî ve Enderunlu Fâzıl dikkat çekmektedir. XIX ve XX. yüzyıllarda divan şiirine rağbetin azalması

sebebiyle methiyelerde de büyük bir düşüş görülmektedir. Önemli şairlerin methiyeleri yok denecek kadar azalmışken taşralı bazı isimlerin bu türe daha çok rağbet ettiği anlaşılmaktadır. Devrin methiye yazarları arasında Şinâsi, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Âdile Sultan, Şeref Hanım gibi ünlü isimleri, Süleyman Şâdî, Kuddûsî, Fehmî gibi az tanınmış şairleri, Halil Nihat Boztepe gibi Atatürk'e övgü yazmış kişileri zikretmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Cem Dilçin, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, Ankara 1983, s. 153, 263, 337; İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ankara 1989, II, 113-114; Mustafa İsen, Acıyı Bal Eylemek Türk Edebiyatında Mersiye, Ankara 1993, s. XXIII-XXIV, XLII; Haluk İpekten, Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz, İstanbul 1994, s. 28-29; Yaşar Aydemir, XVII. yy. Türk Edebiyatında Kaside (yüksek lisans tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kasidede Muhteva Unsurları", Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, I/1, Ankara 1996, s. 137-159; a.mlf., "Esîrî'nin Bağdat Şehrâşûbu", Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, XIX, Ankara 1999, s. 450; a.mlf., "Türk Edebiyatında Kaside", Bilig, sy. 22, Ankara 2002, s. 138-142, 152-155; W. G. Andrews, "Speaking of Power: The 'Ottoman Kaside'", Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa (ed. S. Sperl - C. Shackle), Leiden 1996, I, 281-300; W. G. Andrews - Mehmed Kalpaklı, "Across Chasms of Change: The Kaside in the Late Ottoman and Republican Times", a.g.e., I, 301-325; Bilal Çakıcı, Eski Türk Edebiyatında Kaside Nazım Şekli: XVI. yy. (yüksek lisans tezi, 1996), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Cemâl Kurnaz, Divan Edebiyatı Yazıları, Ankara 1997, s. 230-252; Mustafa Erdoğan, Türk Edebiyatında Muhammes, Ankara 2002, s. 183-190; Mehmet Çavuşoğlu, "Kasîde", TDl., LII/415-417 (1986), s. 17-27.

Yaşar Aydemir

METİN

(المتن)

Hadisin senedinden sonra gelen rivayet anlamında hadis terimi.

Sözlükte "sırt, dağın yamacı; güçlü ve dayanıklı kişi; yazıyla kaydedilen ifade" anlamlarına gelen metn kelimesi (çoğulu mütûn) terim olarak "senedin ardından gelen, sünnet veya hadis tarifinin kapsamına giren Hz. Peygamber'in sözü ya da davranışının ve tasviplerinin anlatımından oluşan lafızlar yahut diğer şahısların ifadeleri" demektir. İslâm âlimleri, sünnet ve hadis metinlerinin sıhhatini araştırmakla ilgili temel prensipleri Kur'an'dan almışlardır (el-En'âm 6/152; el-Hac 22/30; el-Ahzâb 33/70-71; el-Hucurât 49/6). Resûl-i Ekrem'in, "Kim bilerek benim ağzımdan yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisi (Dârimî, "Muḳaddime", 25, 46; Buhârî, "'İlim", 38, "Cenâ'iz", 33, "Enbiyâ'", 50, "Edeb", 109; Müslim, "Zühd", 72; İbn Mâce, "Muḳaddime", 4; Ebû Dâvûd, "'İlim", 4; Tirmizî, "Fiten", 70, "'İlim", 8, 13, "Tefsîr", 1, "Menâḳıb", 19), başta sahâbîler olmak üzere sorumluluk bilincine sahip her müslüman için hadis rivayetinde rehber olmuş, ayrıca Resûlullah, kendi sözlerinin aynen işitildiği gibi korunmasını ve başkalarına ulaştırılmasını, sözlerini duyup dinleyenlerin duymayanlara aynı dikkat ve özenle iletmesini istemiştir (Müsned, I, 437; III, 225; IV, 80, 82; V, 183; Dârimî, "Muḳaddime", 24; İbn Mâce, "Muḳaddime", 18; Ebû Dâvûd, "'İlim", 10; Tirmizî, "'İlim", 7; "Menâsik", 76). Bu sebeple hadis metinlerini en iyi şekilde korumak için bilhassa ilk nesiller bugün herkesi şaşırtan bir özen ve çaba göstermişlerdir.

Hadis ilminde metin denilince öncelikle lafzı ve mânası Resûl-i Ekrem'e ait olan ve müslümanlar için bağlayıcı nitelik taşıyan nebevî hadis anlaşılır. Muhtevası itibariyle hadis Hz. Peygamber'in peygamberlik görevine bağlı olarak verdiği haber, uyulması gereken emir, sakınılması gereken haram, mubah veya mekruh bir hükümdür. Bununla beraber metin sadece Resûlullah'a isnat edilen sünnet ve hadis malzemesinden ibaret değildir. Eğer Resûl-i Ekrem'in sözü ise "kavlî merfû", davranışının anlatımı ise "fiilî merfû", bir başkasının söz veya tavrını onaylamasının bilgisi ise

“takrîrî merfû” adını alır. Bir metin sahâbeye isnat ediliyorsa ona “mevkuf” denir. Fakat o metnin Resûl-i Ekrem ile hiçbir şekilde ilgili bulunmaması gerekir, Hz. Peygamber ile bir şekilde alâkalı ise ona “hükmen merfû” adı verilir. Sahâbeden sonraki nesle nisbet edilen metinlere ise “maktû” denir. Merfû bir metin sahih, zayıf, hatta uydurma olabilir. Sahih metinlerin her biri aynı değeri taşımayacağı gibi dinî veya dünyevî bir konuda aynı ölçüde delil sayılmaz. Özellikle mevkuf ve maktû metinler İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre bir hükmün yegâne dayanağı da olamaz. Bundan dolayı ahkâm hadislerini ihtiva eden kitaplardaki rivayetlerin çoğu merfû, pek azı mevkuf ve maktûdur. Mevkuf ve maktû rivayetlerin ekserisi de merfû hadislerle sabit olan hükümlerin uygulanması ve daha iyi anlaşılmasını sağlamak için nakledilmiştir.

Sünnet ve hadis metinleri sahâbeden nakledilirken onların kullandığı ifadeler dikkate alınarak şöyle bir öncelik sıralaması yapılmıştır. 1. Sahâbîlerin, “Peygamber’i şöyle söylerken işittim”; “Peygamber bana şöyle anlattı, haber verdi” gibi ifadelerle rivayet ettikleri metinler. 2. Yine sahâbeden, “Resûlullah şöyle buyurdu”; “Resûlullah bize şöyle anlattı, haber verdi” gibi ifadelerle gelen metinler. 3. Râvinin, “Peygamber şöyle emretti” veya “Peygamber şundan nehyetti” tarzında

naklettiği metinler. 4. Rivayet edenin, “Böyle emrolunduk”; “Bundan nehyolunduk”; “Bize bu şekilde vâcip kılındı”; “Bize bu mubah kılındı”; “Bundan sakındırıldık”; “Sünnette böyledir” gibi ifadelerle naklettiği metinler. 5. Yine râvinin, “Biz böyle yapageldik” veya “Biz böyle yapardık” gibi sözlerle ifade ettiği metinler.

Kur’an’dan sonra dinin ikinci temel kaynağı kabul edilen sünneti ve hadis metinlerini aslî şekliyle koruyup arkadan gelecek nesillere aynen ulaştırmak için çok erken dönemlerden itibaren ezberleme, yazma, tedvin ve tasnif faaliyetleri birbirini takip etmiştir. Bazı Selef âlimleri, kulakla duyulup ezberlenen bir metnin aynen rivayet edilmesine yazının yardımcı bir unsur olduğunu düşünmüşlerse de (Kādî İyâz, s. 136; M. Zâhid el-Kevserî, s. 35) sonraki dönemlerde yazı büyük çapta hâfızanın yerini almıştır. Gösterilen özen ve olağan üstü çabaya rağmen hadislerin büyük çoğunluğu Resûl-i Ekrem’den duyulan lafızlarla değil mâna ile rivayet edilebilmiştir. Ancak İslâm âlimlerinin önemli bir bölümü hadislerin aynen duyulduğu gibi

nakledilmesi gerektiği kanaatindedir. Diğer bazı âlimler ise onların mâna ile naklini de câiz görür. Bu görüş tarihî ve ilmî gerçeklere daha uygun düşmektedir. Mâlik b. Enes gibi bir kısım âlimler Peygamber sözlerinin lafzıyla nakledilmesi gerektiği, başkalarına ait sözlerin ise mâna ile nakledilebileceği kanaatindedir. Süfyân es-Sevrî gibi âlimler de hadislerin söylendiği lafızlarla naklinin şart koşulması halinde tek bir hadisin bile nakledilemeyeceğini söyler (Hatîb el-Bağdâdî, II, 22-25). İmam Şâfiî'ye göre hadisi doğru naklettiği bilinen, rivayet ettiği şeyin muhtevasını anlayan, hangi lafızların mânayı değiştireceğini bilen kimsenin mâna ile rivayeti câizdir. Bu nitelikleri taşımayan râvinin güvenilir olsa da hadisi kendi lafızlarıyla rivayet etmesi şarttır (er-Risâle, s. 370-371). Ancak mâna ile nakli câiz görülmeyen, kendi lafzı ile nakledilmesi gereken metinler olduğu yönünde her iki tarafın görüş birliği içinde bulunduğu hususlar vardır. 1. Nakledilen haber muhkem, te'vile muhtaç olmayan bir metinse o dili iyi bilip anlayan herkesin bu metni nakletmesi câizdir. 2. Metne zâhirdeki anlamının dışında bir mâna yüklenebiliyorsa onu din ilimlerini ve ictihad yollarını bilmeyenlerin nakli câiz değildir. 3. Metin müşkil ve müşterek lafızlardan ibaretse hiçbir kimsenin onu mâna ile nakli câiz olmaz. 4. Mücmel metinler de mâna ile nakledilemez (Debûsî, s. 194-195; M. Tâhir el-Cevâbî, s. 217-232). Hadisi mâna ile nakleden, mutlaka "ev kemâ kāle" (veya söylediği gibi), "ev nahve hâzâ" (veya bunun gibi), "ev eşbehu zâlik" (veya bunun benzeri) ya da bunlar gibi bir tabir kullanmak zorundadır (Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd, s. 206-210).

Hadis metniyle ilgili önemli konular arasında ihtisar, iktisar ve taktî' bahisleri vardır. İhtisârü'l-hadîs, hadisi ihtiva ettiği mânayı daha az kelimeyle ifade edecek şekilde kısaltmaktır. İktisârü'l-hadîs de hadisin gerekli görülen bir bölümünü rivayet etmek demek olup ihtisar anlamındadır. Taktîu'l-hadîs ise birkaç konuyu ihtiva eden bir hadisin metnini konularına göre bölüp her birini kitabın ilgili yerinde kullanmaktır. Taktî' de ihtisarın bir dalıdır. Mâlik b. Enes, Buhârî, Ebû Dâvûd ve Nesâî gibi hadis imamları eserlerinde taktî' yapmışlardır.

Bir hadisin senedi, metni ve muhtevası incelenerek onun sahih, hasen veya zayıf olduğu söylenir. Bu inceleme sonucunda hadis sıhhat derecesine göre dinî ve ilmî açıdan bir değer ifade eder veya etmez. Hadis âlimleri hadisleri değerlendirip derecelere ayırırken sadece senedin veya metnin tedkikiyle

yetinmez, çok yönlü inceleme ve araştırma yaparlar. Bir hadisin senedinin çok sağlam oluşu metnin sahihliğinin yegâne ölçüsü sayılmadığı gibi muhtevasının akla ve mantığa uygun oluşu da onun sahihliğini göstermeye yeterli değildir.

Hadis âlimleri metni dikkate almaksızın isnadın sahih, hasen veya zayıflığına hükmedebilir, metnin sahihliğini belirtmeksizin isnadının sahihliğinden bahsedebilir. Çünkü seneddeki ricâlin güvenilir oluşu sebebiyle isnad sahih, fakat hadisin metnine ait bir kusur yüzünden hadis metni sahih kabul edilmeyebilir. Bunun aksine metin sahih olduğu halde sened sahih olmayabilir (Emîr es-San‘ânî, I, 234). Hadis metninin sahih ve makbul olması hem sened hem metin bakımından aranan bütün şartları taşımasına bağlıdır. Çünkü bu metinler aynı zamanda emir, nehiy, helâl, haram, mekruh, mubah, tergīb, terhîb, ruhsat vb. dinî hükümlerin kaynağıdır. Bu sebeple bir hadis metninin sahih ve zayıf olduğunu tesbit etmenin merhalesi olan sened tedkiki dışında hadislerin metinlerine ârız olan ve hadisin sıhhatine zarar veren kusurları bilip tanımak büyük önem taşır. Buradan varılmak istenen sonuç şudur: Hadislerin makbul ve merdûd, sahih, hasen ve zayıf olarak sınıflandırılması sadece isnada ve râvilerin incelenmesine değil aynı zamanda metin incelenmesine dayanmaktadır. Metinlerin nasıl bir kusur ihtiva ettiği o rivayete verilen muallel, müdrec, maklûb, muztarib gibi adlardan anlaşılır. Hadis metnine ârız olan kusurlardan bilinmesi en zor olanı gizli illetler olup bunu ancak uzmanlaşmış hadis âlimleri farkedebilir. “Metnin aslında olmayan bir şeyin ona ilâve edilmesi” anlamında müdrec, “metinde veya senedde takdim, tehirler yapmak” anlamında maklûb, “seneddeki râvi adlarının veya metnin ibaresinin değiştirilmesi” anlamına gelen muztarib hem sened hem metinde bulunan kusurlardır. Bunlardan başka hadisleri semâ ve kıraat gibi yollardan biriyle ehil olanın ağzından işitmemek ve Arap dilinin söz dizimini (nahiv) bilmemek yüzünden yapılan lahn, hadis metnindeki bir kelimenin bazı harflerinin noktasını değiştirerek yapılan tashif, kelimelerin harekelerini bozarak yapılan tahrif gibi metin hataları vardır.

Râviler, muhaddisler ve hadis kitabı telif eden musannifler tarafından hadisin senedinde ve metninde meydana gelen en küçük değişiklikler titizlikle gösterilmiş, bir ismin farklı okunuşu, bir kelimenin farklı söylenişi, bir harf, hareke ve nokta değişikliği, bir kısaltma, bir belirleme işareti,

kısacası hadisle ilgili her türlü fark korunmuştur (Kādî İyâz, s. 189 vd.). Hadis metinlerini ihtiva eden kitaplarda, şerhlerde, ricâle dair eserlerde, başka kitaplarda da olduğu gibi birkaç türlü okunması mümkün olan müşkil kelimelerin benzer harflerinin noktalı olanları ile olmayanlarına, harekelere ve i‘rab kaidelerine dikkat çekilmiştir. Bir hadis metnine yanlışlık eseri olarak yazılmayan kelimeler sonradan sayfanın kenarına ya da satırlar arasına ilâve edilir. Yanlış yazılan veya rivayetinde, doğruluğunda şüpheye düşülen ya da ihtilâf edilen kelimelerin doğru ve kesin olanlarının üzerine "sah" (sahih) kısaltması yazılır. Bir metinde lafzı veya mânası yanlış kabul edilen kelimenin yahut kelimelerin üzerine başı sad harfine benzeyen bir çizgi çekilir; kelimenin doğru olduğu anlaşılınca da bu sad harfine bir hâ eklenir. Metinde fazla olduğu için yazıdan çıkarılması istenilen kelime veya ibarenin üzerine bir çizgi çizilir; bu işleme "darb, neşak" veya "şak", kitapta yanlış yazılan bir ilâveyi kazımak suretiyle düzeltme usulüne "hak" veya "keşt", yanlış yazılan kelimeyi silip doğrusunu yazarak yapılan işleme "mahv" denir. Bu metinler kitap haline geldikten

sonra onu istinsah etmek, en sağlam ilim alma yollarından biriyle kitabın rivayet hakkını elde ederek başkasına rivayet etmek, içindeki bilgiyi en iyi şekilde korumak muhaddisin en önemli görevidir. Bu hususlarla ilgili prensipler ortaya konulmuş, kitapların ve genel anlamda bilginin öğrenilmesi (tahammül) ve başkalarına aktarılması (edâ) usulü kaynaklarda uygulama örnekleriyle gösterilmiştir (Hatîb el-Bağdâdî, I, 249-279; Sem‘ânî, s. 146-178; İbnü's-Salâh, s. 160-184; İbnü'l-Mülakkın, I, 337-366).

Hadis metinleri kitap haline getirilirken her bir hadisin veya hadisler kümesinin sonuna onu daha sonraki metinlerden ayırmak için içi boş bir halka konur; hadis metni veya metinleri aslı ile mukabele edilince halkanın içine bir nokta düşülür. "Dâre" veya "dâire" de denen, iki hadisin arasına işaret konulması âdeti sahâbe döneminden beri vardı (Hatîb el-Bağdâdî, I, 424 vd.; Tâhir el-Cezâirî, II, 775). Günümüzde bu işlemler yerine hadisler numaralanmaktadır. Bazan bir hadisi birçok hocadan mânası aynı olmakla beraber değişik lafızlarla öğrenen muhaddisler, metni bu lafızlardan biriyle nakledip diğer lafız farklarını belirtmiş, her birinin sahih olduğunu göstermek üzere sonuna "sah" işareti koymuştur. Bazıları da hadisin rivayet tariklerini sayarak lafızlardan birini seçmiş ve "el-lafzu li-fülânin" (lafız

falancaya aittir) veya “hâzâ lafzu fülânin” (bu falancanın lafzıdır) ya da benzer bir ifade ile durumu açıklamıştır (Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd, s. 215; Şemseddin es-Sehâvî, III, 180-187).

Hem isnadla hem metinle ilgili çeşitli hadis ilim dalları meydana gelmiştir. Genel olarak Hz. Peygamber’in sözlerini ve davranışlarını konu edinen bu ilimler “ilmü’r-rivâye, ilmü’l-âsâr (ilmü’l-ahbâr)”, yaygın adıyla “ilmü rivâyeti’l-hadîs” diye anılmıştır. İsnadla ilgili ilimlere de genel anlamda “ilmü dirâyeti’l-hadîs” adı verilmiştir. Hadis metinlerinin mâna ve muhtevasına dair hadis ilimlerinden fıkhü’l-hadîs, muhtelifü’l-hadîs, nâsihu’l-hadîs ve mensûhuh, müşkilü’l-hadîs, garîbü’l-hadîs ve esbâbü vürûdi’l-hadîs gibi ilimler de önemlidir. Doğrudan hadisin metniyle ilgili olan bu ilim dallarında birçok âlim eserler telif etmiştir. Metinlerin ihtilâflarını konu edinen şâz, muztarib, maklûb, müdrec, muallel, musahhaf ve ziyâdâtü’s-sika birer hadis çeşidi olduğu gibi aynı zamanda metin hakkında müstakil eserlerin yazıldığı ilim dallarıdır. Hem senedi hem metni ilgilendiren ilimlerden sayılan garîb, ferd, mütevâtir, tâbi‘, şâhid, zabtu’r-râvî, lafızla rivayet, mâna ile rivayet gibi eserlere konu olan ilim alanları da bulunmaktadır.

Hadislerin metinleri ilk zamanlar büyük çapta ezberlenerek muhafaza edilmiştir. Ashap arasında hadisleri ezberleyenlerin sayısı oldukça az ise de her asırda İslâm toplumunda yüzlerce hadis hâfızı yetişmiştir. Onlar ezberledikleri hadisleri hem şifahî nakil hem yazılı metinler halinde sonraki nesillere aktarmışlardır. Her türlü bilginin mutlaka senedle nakledilmesi şartı gözetilmekle beraber tarih, dil, şiir gibi konulardaki bilgilerin rivayetinde hadis rivayetindeki titizlik gösterilmemiş, bunların râvileri hadis râvileri gibi cerh ve ta‘dîle tâbi tutulmamıştır. Ayrıca erken dönemde, hatta Resûl-i Ekrem’in hayatında yazılmış yüzlerce hadis ihtiva eden sahîfeler / kitaplar vardır. Mustafa M. el-A‘zamî, sahâbe tabakasından hadis yazan veya kendilerinden hadis yazılan elli kişinin adını zikretmiştir (İlk Devir Hadis Edebiyatı, s. 35-57). Herhangi bir metnin korunmasında yazının ne kadar büyük önem taşıdığı kabul edilmekle birlikte yazının ve kitabın güvenilirliğinin de birçok şartı vardır (Debûsî, s. 191-193). İslâm tarihinde kitapların, özellikle hadis kitaplarının sağlam bir şekilde sonraki dönemlere intikal edişinin güvencesi olan semâ kaydı büyük önem taşır. Burada kitabı kimin kimden, hangi ilmî usulle, hangi tarihte, nerede okuduğu, bu

münasebetle bir ilim meclisi akdedilmişse orada kitabın kimlere okunduğu, mecliste kimlerin bulunduğu, kıraati kimin üstlendiği, meclisin zabtını kimin sahiplendiği gibi konular kitabın kapağına ya da ilk veya son sayfasına yazılır. Ayrıca bernâmec, sebet, fihrist, mu‘cem ve meşyeha türü eserler hadis ilmi açısından râvilerin, senedin, hadis metinlerinin ve çeşitli türlerde tasnif edilen hadis kitaplarının güvenilirliğini öğrenmek ve inceleyebilmek için büyük değer taşır (Ahmed M. Nûr Seyf, s. 5-12, 17-18, 29-31). Bunun gibi tahammül ve edâ tarikleri de güvenilir metinler elde edebilme açısından önemlidir. Bu sebeple râvilerin rivayet hakkını elde ettikleri hadisleri veya kitapları hangi yollarla aldıkları araştırılmıştır. Çünkü ilim alma yollarının en üstün derecede olanları yanında geçerli sayılanları ve sayılmayanları da vardır.

Hadis ilminde çok tartışılan konulardan biri metin tenkidi meselesi olup “sened zincirini oluşturan kişilerin tenkidi” anlamında bu mesele “cerh ve ta‘dîl”, “nakdü’r-ricâl” veya “nakdü’l-isnâd” adlarıyla ilk dönemlerden itibaren ele alınmıştır. Burada tenkit denilince ilk akla gelen sened tenkididir. Muhaddisler senedi sağlam olmayan bir metin üzerinde durmayı uygun bulmamışlardır. Son dönem tarih araştırmacıları sened tenkidine “dış tenkit” adını vermiştir. Onların “iç tenkit” dedikleri metin tenkidi (nakdü’l-metn / nakdü’l-mütûn) Hz. Peygamber ve sahâbe zamanından beri bilinmekte ve uygulanmaktaydı. Sened tenkidi ise en erken sahâbe neslinin son dönemlerinde başlamıştır. Sahâbe bazı rivayetleri Kur’an’a, bazılarını sahih hadislere ve sabit sünnete aykırı bularak zayıf veya mevzû diye değerlendirmiştir. Onlarla açılan bu çığır hiç ara verilmeden devam etmiş, hadisleri Kur’an’a, sünneti sünnete, hadisi kıyasa veya sahâbe uygulamalarına, tarihî olaylara, aklıselime arzetmek suretiyle metnin korunmasına çalışılmıştır. Çok erken sayılan bir dönemde başlayan sünnet ve hadisleri koruma gayreti sayesinde kısa zamanda kurallar tesbit edilmiş ve çeşitli hadis ilimleri ortaya konulmuştur. Daha ilk devirlerden itibaren kullanılan ihtilâfü’l-hadîs, teâruz, garîb, müşkil, ilel vb. terimlerin her biri zamanla bir ilim dalının adı olmuş ve bunlar metin tenkidinin temelini teşkil etmiştir. Metin tenkidinde öne çıkarılan meselelerden biri de hadisler arasında görülen ihtilâflar olmakla beraber bazıları muhtelifü’l-hadîs alanına giren rivayet ve metinlerde zıtlıklar olduğunu düşünmüştür. Halbuki bunların büyük bölümü, ilk bakışta muhtevaları birbiriyle çelişir görünse de dikkatlice incelendiğinde aralarında bir zıtlık olmadığı anlaşılan hadis

metinleridir. Teâruzla ihtilâf da birbirinden farklıdır. Çünkü teâruzda hadis metinlerinin ihtiva ettiği anlamların ve hükümlerin birbirine veya diğer delillere aykırı oluşu söz konusudur. Böyle bir durumda hadisin biri diğerine tercih edilir ve tercih edilmiş olanla amel edilir.

Bazı İslâm âlimlerinin tenkit zihniyetine yeterince sahip olmadığı söylenebilirse de hadiste metin tenkidi yapılmadığı ileri sürülemez. İlk dönem hadis musanniflerinin birçoğu, hangi şartları taşıyan hadisleri sahih kabul ederek kitaplarına aldıklarını belirtmiştir. Bu şartları başkaları yeterli bulmayabilir. Metinlerin tedkik ve tenkidinde bütün âlimlerin görüş birliği içinde olması da beklenemez. Meselâ hadislerin mevzû olduğunu gösteren alâmetler tamamen metinle ilgili özelliklerdir.

Hadisler arasındaki teâruz, ihtilâf, müşkil, garîb vb. konuların araştırılması da sadece isnada dair olmayıp daha çok metinle ve metin tenkidiyle alâkalıdır. Metin tenkidiyle ilgili bilgiler yalnız hadis ilimlerine dair kitaplarda değil fıkıh ve kelâm gibi İslâmî ilimlere dair kitaplarda da görülür. Esasen metin tenkidiyle ilgili bilgiler kaynaklarda çok defa bir yerde toplanmamış, çeşitli vesilelerle muhtelif yerlerde zikredilmiştir. Bazı kimseleri metin tenkidinin yapılmadığı kanaatine götüren sebeplerden biri belki de budur. Esasen hadiste metin tenkidi uygulanmadığı yönündeki söylemin tarihçesi çok eskilere gitmez. Aloys Sprenger, Sir William Muir, Leone Caetani, Reinhart Pieter Anne Dozy, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht başta olmak üzere bazı şarkiyatçılar hadiste metin tenkidi yapılmadığını ileri sürmüşlerdir. İslâm âleminde de bu görüşü benimseyenler olmuştur. Bunlar arasında Ahmed Emîn, Ebû Reyye, Tevfîk Sıdkī, İsmâil Edhem, Ahmed Han, Çerağ Ali gibi isimler zikredilebilir. Şarkiyatçıların birçoğu hadislerin güvenilirliği konusundaki şüphelerini ortaya koyarken daha çok muhaddisler tarafından güvenli görülmeyerek tenkit edilen kişileri ve kitapları örnek göstermiş ve hadisçi niteliği öncelikli olmayan isimleri öne çıkarmıştır. Bunlardan biri, tanınmış bir siyer ve megāzî âlimi olmakla beraber hadiste güvenilir kabul edilmeyen İbn İshak'tır. Şarkiyatçıların sıkça andığı kişilerden bir diğeri de megāzî âlimi Vâkıdî'dir. Esasen muhaddisler onu güvenilir kabul etmez. Edebiyat tarihçisi Ebü'l-Ferec el-İsfahânî de aynı isimlerden olup hadis âlimleri el-Eğānî'sindeki rivayetlere değer vermez.

Hadislerde metin tenkidi yapılıp yapılmadığı tartışmaları hakkında bir literatür oluşmuş olup bu eserlerin başlıcaları şunlardır: Mustafa M. el-A‘zamî, Menhecü’n-naḳd ʿinde’l-muḥaddis̱în (Riyad 1975); Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (Dımaşk 1972); Selâhaddin el-Edlebî, Menhecü naḳdi’l-metn ʿinde ʿulemâʾi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (Beyrut 1983); Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Meḳāyîsü naḳdi mütûni’s-sünne (Riyad 1984); Hüseyin el-Hâc, Naḳdü’l-ḥadîs̱ fî ʿilmi’r-rivâye ve’d-dirâye (Riyad 1985); Muhammed Lokmân es-Selefî, İhtimâmü’l-muḥaddis̱în bi-naḳdi’l-ḥadîs̱ seneden ve metnen (Riyad 1987); Muhammed Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü’l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni’l-ḥadîs̱i’n-nebeviyyi’ş-şerîf (Tunus 1991); Mustafa Ertürk, Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahîh-i Buhârî’deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi (doktora tezi 1995, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Enbiya Yıldırım, Hadiste Metin Tenkidi (doktora tezi 1996, UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Salih Karacabey, Hadis Tenkidi (İstanbul 2001).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mtn” md.; Müsned, I, 437; III, 225; IV, 80, 82; V, 183; Dârimî, “Muḳaddime”, 24, 25, 46; Buhârî, “ʿİlim”, 38, “Cenâʾiz”, 33, “Enbiyâʾ”, 50, “Edeb”, 109; Müslim, “Zühd”, 72; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 4, 18, “Menâsik”, 76; Ebû Dâvûd, “ʿİlim”, 4, 10; Tirmizî, “Fiten”, 70, “ʿİlim”, 7, 8, 13, “Tefsîr”, 1, “Menâḳıb”, 19; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 370-371; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Medine-Beyrut 1397/1977, s. 85, 88, 146; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Halîl Muhyiddin el-Meys), Beyrut 1421/2001, s. 191-193, 194-195, 228-246; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳi’r-râvî ve âdâbi’s-sâmiʿ (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, I, 249-279, 354-358, 359-368, 405, 419, 424 vd., 428, 520; II, 21, 22-25, 31-39, 56, 268, 269; Kādî İyâz, el-İlmâʿ (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1977, s. 136, 146-173, 174, 189 vd.; Sem‘ânî, Edebü’l-imlâʾ ve’l-istimlâʾ (nşr. M. Weisweiler), Beyrut 1401/1981, s. 146-178; İbnü’l-Esîr, Câmiʿu’l-uṣûl (nşr. Abdülkadir el-Arnaût), Beyrut 1403/1983, I, 53, 54, 90-102, 103-105, 119; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱,

s. 94-114, 160-184, 190, 192, 193, 194, 196, 198, 471, 477, 714, 740; Nevevî, el-Minhâc şerḥu Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1418/1997, I, 113-114, 149, 150, 154, 155, 156, 159, 162; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe'l-feyyâḥ min ʿUlûmi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Salâh Fethî Helel), Riyad 1418/1998, s. 137, 138, 139, 140, 141, 160-184, 460, 468; İbnü'l-Mülakkın, el-Muḳniʿ fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey'), İhsâ 1413/1992, I, 111, 112, 113, 114, 116 vd., 241-243, 337-366; II, 450-468; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1411/1991, s. 66, 206-210, 215, 258, 263, 271-274; a.mlf., et-Tebṣıra ve't-teẕkire, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-124; II, 168, 171, 174, 175, 190, 278; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 74-75, 95-96, 111; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs (nşr. Ali Hüseyin Ali), Beyrut 1412/1992, I, 117-119; III, 127 vd., 180-187, 194-197; IV, 27-37, 45-55; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 42, 182, 183-184, 262, 268, 291; II, 99, 189, 193, 196, 386, 394; M. Abdürraûf el-Münâvî, el-Yevâḳīt ve'd-dürer fî şerḥi Nuḫbeti İbn Ḥacer (nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed), Riyad 1420/1999, I, 331, 342, 410, 423, 450, 464; II, 67, 75-82, 87, 97, 102, 104, 109, 113 vd., 176, 224; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye), I, 195, 234, 249, 254, 377; II, 11, 31, 47, 50, 99, 107, 392, 416; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 37, 175-176, 671, 703; II, 671-710, 743, 749 vd., 775, 902; M. Zâhid el-Kevserî, Fıḳhu ehli'l-ʿIrâḳ ve ḥadîs̱ühüm, [baskı yeri ve tarihi yok] (eş-Şerîketü'l-müttehide), s. 35; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü'l-ḥas̱îs̱, Kahire 1370/1951; s. 45, 139, 144, 145, 170, 174; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 8, 22, 116, 117 vd.; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 5-6, 90, 102-103, 133, 141, 157, 176-189, 312-317, 454-468, 476-477, 479-483; Rif'at Fevzî Abdülmuttalib, el-Medḫal ilâ Tevs̱îḳi's-sünne, Kahire 1398/1978, s. 3, 31, 39, 70, 152, 163; a.mlf., Tevs̱îḳu's-sünne fi'l-ḳarni's̱-s̱ânî el-hicrî, Kahire 1400/1981, s. 9-19, 38-42, 123, 164, 281, 283, 302, 417 vd.; İsmail L. Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, İstanbul, ts. (MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları), s. 87, 163, 183, 196-222; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, Meḳāyîsü naḳdi mütûni's-sünne, Riyad 1404/1984, s. 59-75, 77-92, 93-108, 183-191, 193-203, 205-217; Nûreddin Itr, Menhecü'n-naḳd fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Dımaşk 1406/1985, s. 33, 321, 341-342, 344, 394; Ahmed M. Nûr

Seyf, ʿİnâyetü'l-muḥaddiṯîn bi-tevs̱îḳi'l-merviyyât, Dımaşk 1407/1987, s. 5-12, 17-18, 29-31; M. Lokman es-Selefî, İhtimâmü'l-muḥaddiṯîn bi-naḳdi'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Riyad 1408/1987, s. 96, 118, 309, 337-340, 354-361, 363-367, 397-400, 440, 441; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1409/1989, s. 31, 32, 88-94, 280, 283, 287-290, 291; a.mlf., es-Sünne ḳable't-tedvîn, Kahire 1383/1963, s. 92-125, 126, 249 vd., 309-321, 445 vd.; M. Tâhir el-Cevâbî, Cühûdü'l-muḥaddis̱în fî naḳdi metni'l-ḥadîs̱i'n-nebevviyyi'ş-şerîf, Tunus 1991, s. 73, 74, 75, 76, 81, 84, 85, 88-89, 94-95, 175, 177, 186-188, 217-232, 237, 255, 282, 295, 314, 323, 331, 339, 484; Mustafa M. el-Aʻzamî, İlk Devir Hadis Edebiyatı (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1993, s. 35-57, 171-178, 179; Abdullah Şâban Ali, İḫtilâfâtü'l-muḥaddis̱în ve'l-fuḳahâʾ fi'l-ḥükm ʿale'l-ḥadîs̱, Kahire 1317/1997, s. 283, 288-289, 291-298; Selahattin Polat, Hadis Araştırmaları, İstanbul, ts., (İnsan Yayınları), s. 157-238; Salih Karacabey, Hadis Tenkidi, İstanbul 2001, s. 167 vd., 182 vd., 233 vd.; Emin Aşıkkutlu, "el-Cerh ve't-taʻdîl", DİA, VII, 394-401; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 31-32, 35-38.

Raşit Küçük

METÎN

(المتين)

Allah’ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte “sağlam, kuvvetli, sert ve dayanıklı olmak” mânasındaki metânet kökünden türemiş bir sıfat olup “çok güçlü ve sağlam” demektir. Allah’a nisbet edildiğinde “fiillerinden dolayı zâtına herhangi bir zorluk ve yorgunluk ârız olmayan, nihaî noktada kudretli” anlamına gelir (İbnü’l-Esîr, “mtn” md.; Zeccâc, s. 55).

Metîn sadece bir âyette zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (ez-Zâriyât 51/58). Allah’ın rezzâk, kudretli (zü’l-kuvve) ve metîn olduğunu ifade eden bu âyetteki metîn kelimesini kıraat âlimlerinin büyük çoğunluğu

lafza-i celâlle bağlantılı bir şekilde okurken bazıları onu kuvvet kelimesinin sıfatı konumunda tutan kıraati tercih etmiştir. Müfessir Taberî, hem gramer kuralları hem de âlimlerin ittifaka yakın anlayışları açısından kelimenin Allah’ın sıfatı olacak tarzda kıraat edilmesinin gerektiğini söyler, Fahreddin er-Râzî de aynı görüşe katılır (Câmiʿu’l-beyân, XXVII, 17-18; Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 298).

Metîn ismi, İbn Hacer el-Askalânî’nin Kur’ân-ı Kerîm’den derlediği doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesinde (DİA, XI, 408), ayrıca hem Tirmizî hem İbn Mâce’ye ait esmâ-i hüsnâ rivayetinde yer almıştır (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82). Bir hadiste İslâm dininin metîn (sarsılmayan) bir sistem ve engin bir alan olduğu ifade edilmiş ve dindarlıkta ölçülü olmanın gereği vurgulanmıştır (Müsned, III, 199).

Kelâm âlimlerinin bir kısmı metn-metânet kavramının “sert, sıkı ve kalın olmak” gibi maddî anlamını göz önünde bulundurarak bunun doğrudan Allah’a nisbet edilemeyeceğini belirtmiştir. Mâtürîdî Zâriyât sûresinde geçen (51/58) metîn isminin lafza-i celâli değil, kuvvet kelimesini nitelediğini söylemiş, Kādî Abdülcebbâr ile Ebû Bekir İbnü’l-Arabî bu

ismin mecazi mânasıyla Allah’a nisbetinin mümkün olduğunu ifade etmiştir (bk. bibl.). Diğer âlimler de metn-metânet kavramının maddî anlamıyla zât-ı ilâhiyyeyi nitelemesinin söz konusu olmadığını vurgulamakta, ulûhiyyet makamına yaraşır bir muhtevanın gereğini dile getirmektedir.

Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî’nin yorumlarından anlaşılacağı üzere yakın anlamlı iki isim olan kavî ile metînden ilki ilâhî kudrete konu teşkil eden her şeyi kapsaması açısından nitelikte, ikincisi, çok güçlü olması bakımından nicelikte kudret sıfatına ait kemal mertebelerini ifade eder. Buna göre kavî “bütün mümkinatı etkileyen”, metîn ise “dıştan gelebilecek hiçbir etkiyi kabul etmeyen” mânasına gelir (el-Maḳṣadü’l-esnâ, s. 140; Levâmiʿu’l-beyyinât, s. 298). Kur’ân-ı Kerîm’de, kâinatın yaratılıp yönetilmesinden ötürü zât-ı ilâhiyyeye hiçbir yorgunluk ve meşakkatin ârız olmadığının beyan edilmesi (Kāf 50/38; krş. el-Burûc 85/12) metîn isminin mânasını pekiştirmektedir. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî ise metîn ile velî (dost ve yardımcı) ismini birlikte düşünmüş ve ortak anlamlarını “Allah’ın müminlere yönelik lutfu, ihsan, dostluk, yardım ve başarıya ulaştırması” şeklinde belirlemiştir (İbn Fûrek, s. 54). Kişinin, bütün benliğiyle bağlandığı yüce yaratıcının hiçbir tesir altında kalmadan dilediğini kudret ve merhametiyle yerine getirdiğini bilmesi O’na karşı hem haşyet hem sevgi duyması için önemli bir faktördür.

Metîn ismi kudret sıfatıyla yakından ilgili bulunması açısından zâtî-sübûtî sıfatlar içinde yer alır. Ebû Abdullah el-Halîmî metîni Allah’tan benzerliği nefyeden isimler grubundan saymıştır (el-Minhâc, I, 195, 199). Metîn, kādir ve muktedirden başka kavî ve kahhâr isimleriyle de anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “mtn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mtn” md.; Müsned, III, 199; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, XXVII, 17-18; Zeccâc, Tefsîru es-mâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk),

Beyrut 1395/1975, s. 55; Mâtürîdî, Teˀvîlâtü'l-Ḳurˀân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 733a; Hattâbî, Şeˀnü'd-duʿâˀ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 77; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 195, 199; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 54; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, V, 216-217; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâˀ ve'ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 167b; Gazzâlî, el-Maḳṣadü'l-esnâ (Fazluh), s. 140, 173-174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, el-Emedü'l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 61b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu'l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 298-299; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i hüsnâ", DİA, XI, 408.

Bekir Topaloğlu

METOT

(bk. USUL).

METRÛK

(المتروك)

Yalan söylemekle itham edilen râviyi veya onun naklettiği rivayeti ifade eden hadis terimi.

Sözlükte “bırakılmış, terkedilmiş” anlamına gelen metrûk kelimesi, terim olarak “hadis uydurmamış olsa bile günlük hayatında yalan söylediği bilinen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasında kullanılmakta ve zayıf hadis çeşitlerinden biri olarak matrûh ile aynı anlamı taşımaktadır. İlk dönemlerden itibaren muhaddisler, rivayetleri terkedilecek derecede zayıf râviler hakkında “terk” fiilinden türetilen çeşitli lafızlar kullanmışlardır. “Müttefekun alâ terkihî” (terkedilmesi gerektiği konusunda ittifak vardır), “metrûkü’l-hadîs” (hadisi terkedilmiştir), “terakûhu” (ondan rivayeti terkettiler), “şebîhün bi’l-metrûk” (metrûk râvilerden farksızdır), “türike hadîsühû” (hadisi terkedilmiştir) gibi cerh nitelikli bu lafızlar, adâletinde kusuru bulunan veya zapt bakımından yetersiz olan râvinin zayıf olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmakta, böylece hem kendisinin hem de rivayetlerinin terkedilmesi gerektiğine işaret edilmektedir.

Metrûk râvileri göstermek üzere “müttehemün bi’l-kizb” (yalan söylemekle itham edilmiştir), “mâ fîhi hayr” (onda hayır yok), “lâ tühaddisû anhü” (ondan hadis rivayet etmeyiniz), “lâ yüsâvî şey’en” (beş para etmez), “racülün sûün” (kötü adamdır), “mehcûrun” (terkedilmiştir), “matrûhu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “zâhibü’l-hadîs” (hadisi sâkıttır), “ed‘afü’n-nâs” (insanların en zayıfıdır), “leyse bi-sikatin” (güvenilir değildir), “lâ yurvâ hadîsühû” (ondan hadis rivayet edilmez) şeklinde çok farklı cerh lafızları da kullanılmıştır. İlk üç asırda metrûk râviler hakkında kullanılan cerh lafızlarının sayısı 110 civarındadır (Yücel, s. 136-144).

Terk fiilinden türetilen cerh lafızlarının önceleri adâletinde kusuru bulunan ve zapt açısından yetersiz olan bütün zayıf râviler hakkında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Şu‘be b. Haccâc’ın, hadisi terkedilmesi gereken kişilere dair bilgi verirken “yalan söylemekle itham edilen, çok hata yapan,

güvenilir birçok kimse tarafından nakledilen bir hadise muhalif nakilde bulunan ve bu muhalefetinden dönmeyen, meşhur muhaddislerden diğer meşhur muhaddislerin duymadığı ve nakletmediği şeyleri tek başına rivayet eden kişi" şeklinde (Şemseddin es-Sehâvî, I, 370) zayıf râvilere ait birçok özelliği sıralaması bunu gösterir. Yine ilk dönem hadis âlimlerinden Nesâî, İbn Hibbân ve Dârekutnî'nin kaleme aldıkları eḍ-Ḍuʿafâʾ ve'l-metrûkûn isimli eserlerde zayıf ve metrûk râvileri birlikte ele almaları bunlar arasında fark görmediklerini ortaya koymaktadır.

Zayıf teriminin yerleşmesinden sonra aynı anlamı ifade eden metrûk daha az kullanılmıştır. Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi ilk dönem hadis usulcüleriyle İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kesîr ve Zeynüddin el-Irâkī gibi daha sonraki usul âlimlerinin bu terim üzerinde fazla durmamaları bunu göstermektedir. Metrûk terimini özel anlamıyla ilk tarif eden ve onu bir hadis çeşidi olarak ele alan İbn Hacer el-Askalânî'nin bu terime yüklediği anlam etrafında

farklı görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Hacer'e göre yalan söylemekle itham edilen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis metrûk, fakat çok hata yapan, dinin emir ve yasakları konusunda titiz davranmayan, çok dalgın ve dikkatsiz râvinin rivayeti münkerdir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 85, 89). Süyûtî ise yalan söylemekle itham edilen bir râvi tarafından dinin zaruri olarak bilinen esaslarına aykırı şekilde tek başına rivayet edilen ya da hatası fazla veya dinî emir ve yasaklar konusundaki duyarlılığı az yahut da dalgınlığı ve dikkatsizliği çok olan râvinin rivayetinin metrûk olduğu görüşündedir (Tedrîbü'r-râvî, I, 240-241). Buna göre İbn Hacer'in münker dediği rivayetlere Süyûtî metrûk adını vermektedir.

Metrûk vb. bir lafızla cerhedilen râvinin büsbütün terkedilip terkedilmeyeceği hususu muhaddisler arasında tartışılmıştır. Genel kanaat bu lafızların her zaman cerh anlamı taşımayabileceği, terkin bazan cerhi gerektirmeyen bir sebebe veya şüpheye dayanabileceği yönündedir. Meselâ "terakûhu" ile "terakehû fülânün" lafızlarının anlamları farklıdır. Bunlardan ilki râvinin zayıf olduğunu ve rivayetinin yazılmayacağını gösterdiği halde ikincisi genelde herhangi bir kişinin o râvinin rivayetlerini yazmadığı veya ondan hadis almadığı anlamına gelmektedir. Farklı görüşler bulunmakla beraber hadis âlimlerinin genel kanaatine göre metrûk olarak

değerlendirilen râvinin ve rivayetinin mutlak mânada terkedilmesi için münekkitlerin çoğunun o râvi ve rivayeti hakkında aynı kanaati paylaşması gerekmektedir (İbnü’s-Salâh, s.127).

Metrûk ile aynı kökten türeyen lafızlar Zehebî ve Şemseddin es-Sehâvî’ye göre cerhin üçüncü, Zeynüddin el-Irâkī’ye göre ikinci, İbn Hacer el-Askalânî’nin Taḳrîbü’t-Tehẕîb’deki tertibine göre ise onuncu mertebede bulunan râviler hakkında kullanılmaktadır. Bu mertebedeki râvinin hadis rivayetinde kasıtlı olarak yalancılık yaptığı bilinmese bile günlük hayatında yalancılığının tesbit edilmesi kavlî fısk olup bu da bir cerh sebebidir. Çünkü yalan söylemeyi alışkanlık haline getiren kimsenin Hz. Peygamber adına yalan söylemesi de mümkündür. Böyle bir râvinin sadece kendisi tarafından nakledilen ve uydurma olduğuna dair bir alâmet de bulunmayan rivayetleri dinin zaruri olarak bilinen esaslarına aykırılık taşımasa bile kabul edilmez ve mevzû olarak değerlendirilir (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 294-295).

Zayıf ve metrûk râvilere dair ilk dönemlerden itibaren kısaca eḍ-Ḍuʿafâʾ ya da eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkûn adıyla bilinen, genellikle alfabetik olarak düzenlenen, her râvi hakkında müellifin veya tanınmış hadis münekkitlerinin değerlendirmelerine yer verilen pek çok eser kaleme alınmıştır (bk. DUAFÂ ve METRÛKÎN). Günümüzde de özellikle belli eserlerde yer alan metrûk râvilerle ilgili çalışmalar yapılmaktadır. Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi’nde Abdullah Murâd Ali el-Pâkistânî el-Metrûkûne’l-leẕîne teferrede bihim İbn Mâce (Mekke 1393), Mûsâ Sekr Boks el-Endonisî el-Metrûkûn ve merviyyâtühüm fî Kitâbi’l-Câmiʿ li’l-İmâm etTirmiẕî (Mekke 1994), Vasıyyullah b. Muhammed Abbas eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-mechûlûn ve’l-metrûkûn fî (Müctebâ)’n-Nesâʾî (Mekke 1396), Muhammed Sabrân Efendi el-Endonisî el-Metrûkûn ve’l-mechûlûn ve merviyyâtühüm fî Süneni Ebî Dâvûd es-Sicistânî (Mekke 1396) adıyla yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 127; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 176; İbn Hacer, Taḳrîbü't-Tehẕîb (Avvâme), s. 74; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 85, 89; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 370; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 240-241, 295; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1087; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 139-141; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 126, 294-295; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti'l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 167; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 221; M. Accâc el-Hatîb, Uṣûlü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 348; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 174; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 317-318; M. Hasan eş-Şelebî, Delîlü'r-resâʾili'l-câmiʿiyye, Dımaşk 1403/1983, s. 131, 133, 203; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 115-116; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 222-223; Ahmet Yücel, Hadîs Istılahlarının Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul 1996, s. 133-144.

Mehmet Efendioğlu

METRÛK

(متروك)

Osmanlı hukukunda kamunun ortak kullanımına ayrılan arazi anlamında terim.

Sözlükte “terkedilmiş, bırakılmış” mânasına gelen metrûk kelimesi, Osmanlı toprak hukukunda “metrûk arazi” (arâzî-i metrûke) terkibinin yerine kullanıldığında, kimsenin özel mülkü olmaksızın kamunun veya belirli bir yer halkının doğrudan doğruya ve serbestçe yararlanması için ayrılan toprakları ifade eder. Metrûk burada “kamunun ortak kullanımına tahsis edilmiş” anlamında olup mülkiyeti terkedilerek sahipsiz hale gelmiş demek değildir.

Hukukî bir terim olarak klasik fıkıh kitaplarında yer almayan metrûk arazi ifadesi ilk defa 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnâmesi’nde kullanılmıştır. Kanunun 1. maddesi Osmanlı ülkesindeki toprakları hukukî bakımdan mülk, mîrî, vakıf, metrûk ve mevât arazi olmak üzere beş kısma ayırmıştır (bk. ARAZİ). Klasik İslâm hukuk literatüründe kamu yararına ayrılan topraklar “himâ” ve “harim” gibi ayrı terimlerle ifade edilirken bu tür bütün arazileri kapsayan metrûk arazi tabiri, Osmanlı-İslâm hukuku açısından kamu malı kavramına ulaşmada önemli bir merhale oluşturur.

Arazi kanunu metrûk araziyi iki kısma ayırarak düzenler (md. 5). Birincisi umumun yararlanması için terk ve tahsis edilen genel yollar, meydanlar, namazgâhlar, mesire ve konak yerleri, pazar ve panayırlar, iskele vb. yerlerdir. İkincisi bir veya birden fazla köy ve kasabanın ahalisine terk ve tahsis edilen baltalık, mera, yaylak ve kışlak gibi topraklardır.

Metrûk arazi, modern hukuklardaki kamu malları kavramının kapsamına giren malların önemli bir kısmını içine almaktadır. Türk hukuk doktrininde kamu malları hizmet malları, orta malları ve sahipsiz mallar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Metrûk arazi orta mallarına oldukça yakın bir içeriktedir. Bu mallar tabii vasfı bakımından özel mülkiyete elverişli olduğu

halde kamu menfaatine ayrılmıştır. Kamunun yararlandığı, fakat tabii nitelikleri gereği özel mülkiyete konu olmayan akarsular ve sahiller ise sahipsiz mallar şeklinde ayrı bir kategoride ele alınır. İslâm hukuku açısından sahipsiz mallar ve metrûk malların ikisini birden ifade edecek şekilde "kamu malları" kavramının kullanılması mümkündür.

Metrûk arazinin ilk türü olan umumun yararlanması için ayrılan yerler üzerinde halk ortaklaşa kullanım hakkına sahiptir. Buradaki müşterek kullanım aynî hakka yani milke dayanmayıp ibâha ortaklığı niteliğindedir. Her ferdin kendi arazisine ulaşmak için kamuya ait yolu kullanma yetkisi vardır (Mecelle, md. 926). Bu, özel mülkiyete konu olan arazi üzerinde geçit

irtifakına sahip kişinin yetkisinden farklıdır. Birincisi doğrudan kanunun tanıdığı bir izin ve ibâha, ikincisi aynî hak niteliğinde bir irtifak hakkıdır. Metrûk arazinin ikinci kısmı olan, bir yerleşim biriminin faydalanması için tahsis edilen araziler üzerinde ise buradaki halk lehine kurulmuş bir tür irtifak hakkından bahsedilebilir. Zira baltalık, mera vb. arazilerden istifadede ilgili yerleşim merkezinin inhisarı söz konusudur.

Kamunun yararlanmasına ayrılan metrûk arazi, mevzubahis vasfını ya devlet tarafından bu maksatla tahsis edilmek veya eskiden beri bu şekilde kullanılmak suretiyle kazanır ve niteliği değişmediği sürece diğer bir mülkiyet hakkına ya da sınırlı aynî hakka konu olamaz. Hiç kimsenin bu yerlerde başkalarından ayrı fiilî veya hukukî bir tasarrufta bulunma hakkı yoktur. Meselâ yollara özel mülk olarak ağaç dikilip bina yapılamaz. Mera ve harman yeri ekilip biçilemez veya başka amaçlarla kullanılamaz. Bu gibi fiilî tasarruflar yanında metrûk arazi satış, kira vb. hukukî tasarruflara da konu teşkil etmez. Böyle bir araziden istifade edenlerin ortak iradeleriyle bile toprağın tahsis ciheti değiştirilemez ve onda ferdî haklar kurulamaz.

Doktrindeki hâkim görüşe göre devlet metrûk arazinin çıplak mülkiyetine sahip değildir ve bu yerin niteliğini keyfî olarak değiştiremez; tahsis cihet ve şekillerine aykırı tasarrufta bulunamaz. Devletin hüküm ve tasarrufu altındaki bu topraklar üzerindeki hakkı bir denetim ve gözetim yetkisinden ibarettir. Devlet söz konusu yetkiye dayanarak halkın araziden genel, eşit ve serbest şekilde yararlanmasını düzenleyen ve kolaylaştıran birtakım kurallar

koyabilir ve bazı koruma tedbirleri alabilir. Ayrıca gerekli gördüğü takdirde ruhsat ve imtiyaz gibi idarî tasarruflarla metrûk araziden özel nitelikli yararlandırmalar yapabilir. Fakat bu tasarrufların hiçbir zaman kamuya zarar verecek noktaya gelmemesi gerekir.

Fertlerin metrûk arazi üzerinde kurulu yetkileri onlara üç çeşit hak vermektedir. a) İntifâ Hakkı. Metrûk arazide herkesin tahsis amacına uygun olarak kamu hürriyetleri çerçevesinde genel, eşit ve serbest bir şekilde yararlanma hakkı vardır. Ancak halkın bu mallardan faydalanması başkasına zarar vermeme şartı ile sınırlanmıştır (Mecelle, md. 926). b) Dava Hakkı. Metrûk araziye, meselâ kamuya ait yol, meydan gibi yerlere tecavüz olduğunda ondan faydalanma yetkisine sahip herkesin dava açma hakkı söz konusudur. Mera, baltalık gibi belirli köy ve kasaba halkının yararlandığı metrûk araziye ilişkin dava açma hakkı da o yerde oturan kişilere tanınmıştır (Mecelle, md. 1644-1645). c) Tazminat İsteme Hakkı. Metrûk arazi üzerindeki haksız bir hareket tarzı diğerlerinin haklarını ihlâl ettiği takdirde zarara uğrayan taraf fâilden tazminat isteyebilir. Meselâ kural olarak bir köy halkı diğer köyün merasından yararlanamaz. Faydalanmaya yeltenen kimse hak sahibi köy veya kasaba sakinlerince her zaman için bundan menedilebilir. Meralardan veya baltalıklardan faydalanma hakkı olmayan kimse herhangi bir şekilde bu yerlerden istifadeye kalkışırsa meydana getirdiği zararları buraların tahsis edildiği kişilere ödemekle yükümlüdür (Hâlis Eşref, s. 529).

Metrûk araziyi diğerlerinden ayıran temel özellikler şunlardır: 1. Metrûk arazide tapu senedi yoktur. Bir veya birkaç köy ahalisine terk ve tahsis edilen yerler için tahsis hakkında defterhânede kadîm kayıtlar varsa da bunlara dayanılarak köy adına senet düzenlenemez. 2. Kural olarak bu tür araziden yararlanma karşılıksızdır. Ancak pazar, panayır ve iskele gibi yerlerden defterhâne kayıtları uyarınca resim alındığı gibi (1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi, md. 95) yaylak ve kışlaklardan istifade edenlerden de yaylak ve kışlak resmi alınabilir (1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi, md. 101). 3. Metrûk arazide zaman aşımı cereyan etmez (1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi, md. 102; Mecelle, md. 1675). 4. Bu topraklara ilişkin davalarda sulh ve ibrâ câiz değildir. 5. Metrûk arazide teberru hükümleri geçerli olmaz. Bir kimse kendi arazisinin bir kısmını yol haline getirse veya mevcut yola katılmak üzere terketse o yer yolun bir

parçası kabul edilmez. Çünkü İslâm hukukunda mülkiyet hakkı terk ile sâkıt olmadığından toprak sahibi bu teberrudan her zaman vazgeçebilir. 6. Bu arazilerde sınır değişikliği geçerli değildir. Sınırlarda değişiklik suretiyle metrûk araziye katılan yerler hakkında metrûk hükümleri uygulanamadığı gibi bu araziden gasbedilen yerler de metrûk niteliğini kaybetmez (1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi, md. 98). 7. Metrûk arazide haksız inşaat hükümleri uygulanmaz. Kamu mallarında sübjektif hüsnüniyetle bina inşa edilmesi veya ağaç dikilmesi halinde yapı ve ağaçlar kıymetleri ne olursa olsun mutlaka kaldırılır (1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi, md. 97). 8. Metrûk arazide müşterek tasarruf delili müstakil tasarruf deliline tercih edilir. Doktrindeki hâkim görüşe göre meselâ iki köy arasında ortak olan baltalıklarda herhangi bir ihtilâf ortaya çıktığı ve her ikisi de baltalığa aynı zamanda zilyet bulunduğu takdirde genel ispat kaidesinin aksine müştereken zilyet bulunma delili müstakil tasarruf deliline üstün tutulur (Mardin, Toprak Hukuku Dersleri, s. 89).

BİBLİYOGRAFYA

1274/1858 Tarihli Arazi Kanunnâmesi (Kānûnnâme-i Arâzî), md. 5, 6, 91-102; Mecelle, md. 926, 1271, 1644-1645, 1675; Hâlis Eşref, Külliyyât-ı Şerh-i Kānûn-i Arâzî, İstanbul 1306, s. 22-24, 49-50, 109-110, 518-560; İbrahim Hakkı, Hukūk-ı İdâre, İstanbul 1308, s. 6-11; Hüseyin Hüsnü, Arazi Kanunnâmesi Şerhi, İstanbul 1310; Ali Haydar Efendi, Şerh-i Cedîd li-Kānûni'l-arâzî, İstanbul 1311, s. 10, 43, 343-361; Âtıf Bey, Arazi Kānunnâme-i Hümâyûnu Şerhi, İstanbul 1319, s. 12-14, 42-43, 307-326; Ebül'ulâ Mardin, Ahkâm-ı Arâzî, İstanbul 1338-39, s. 3-5, 192-210; a.mlf., Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1947, s. 74-89; Sıddık Sami Onar, "Türk Hukukunda Âmme Emlâki Teorisi (Mukayeseli Tetkik)", Ebül'ulâ Mardin'e Armağan, İstanbul 1944, s. 479-535; Vasfi Raşid Sevig, Toprak Hukuku Dersleri, Ankara 1953, I-II, 247 vd.; Bülent Köprülü, Toprak Hukuku Dersleri, İstanbul 1958, s. 72-95; Şakir Berki, Toprak Hukuku, Ankara 1967, s. 88-90; M. Zerrin Akgün, Mer'a Hukuku ve Mer'alar ile İlgili Arazi ve Tapulama Davaları, Ankara 1968; Ali Şafak, İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı (İlk Devirler), İstanbul 1977, s. 224-253; Halil Cin, Türk

Hukukunda Mer'a, Yaylak ve Kışlaklar, Ankara 1980; a.mlf., Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Konya 1992, s. 38-41; Fikret Eren, Toprak Hukuku, Ankara 1991, s. 47-53; M. Akif Aydın, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 1999, s. 381-382; a.mlf., "Arazi Kanunnâmesi", DİA, III, 346-347; H. Mehmet Günay, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Kamu Malları, İstanbul 2001; a.mlf., "Himâ", DİA, XVIII, 52-55; Salim Öğüt, "Harim", DİA, XVI, 188-190.

Hacı Mehmet Günay

METTÂ b. YÛNUS

(متّى بن يونس)

Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus el-Kunnâî (Yûnânî) (ö. 328/940)

Aristo'nun eserlerinin şârih ve mütercimlerinden, mantık öğretmeni.

Bağdat yakınlarında doğdu. "Yûnânî" nisbesi aslen Rum olduğunu ifade eder. Nestûrî mezhebine mensup bir hıristiyandır. Bağdat'ın 90 km. güneyinde bulunan ve muhtemelen bir manastır etrafında oluştuğu için bu manastırın adıyla anılan Deyrükunnâ'da Mâr Mârî Manastırı'ndaki

okulda eğitimini tamamladıktan sonra Bağdat'a gitti. Hocaları arasında Süryânîce mantık dersleri veren, özellikle Aristo yorumlarını nakleden Ebû Yahyâ el-Mervezî, Ebû İshak el-Kuveyrî ve tabiat felsefesiyle ilgilenen müslüman kelâmcı İbn Kernîb bulunmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 382-383; diğer hocaları için bk. İbnü'l-Kıftî, s. 212; İbn Ebû Usaybia, s. 317). Başta Fârâbî olmak üzere çok sayıda talebe yetiştirdi. 11 Ramazan 328 (20 Haziran 940) tarihinde Bağdat'ta öldü.

İbnü'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre Mettâ kendi döneminin önde gelen mantıkçısı idi. Eserlerinin önemli bir kısmı, Aristo'nun bilhassa Organon'u teşkil eden kitaplarının tefsirinden veya tefsirlerinin tercümesinden oluşmaktadır (el-Fihrist, s. 362-366; Müller, s. 25-33). Çalışmalarından pek azı günümüze ulaştığı için bunlardan hareketle Mettâ'nın düşüncesi hakkında bir sonuca ulaşmak oldukça zordur. Kaynaklar, Aristo'nun mantık eserlerinin Arapça'ya nakli sürecinde Mettâ'nın nihaî halkada bulunduğunu ve ondan sonra mantık eserlerinin tercümesinden çok Fârâbî'de görüldüğü gibi telif eserlerin ortaya çıkmaya başladığını kaydeder. Mettâ'nın tercümeleri lafzî olmaktan ziyade mâna tercümesi olarak görünmekte, mütercimin asıl metin üzerinde bazı tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, muhtemelen onun Aristo'ya ait eserleri doğrudan doğruya Grekçe'den değil Süryânîce tercümelerinden çevirmesi, bu çevirilerin özellikle İskenderiye mektebinin yorumlarını yansıtması,

diğer taraftan Mettâ'nın, o dönemde Bağdat'taki müslüman ulemânın teşkil ettiği entelektüel ortamı da dikkate alarak tercümeleri bu ortama uygun bir şekilde yapmasıdır (İbnü'n-Nedîm, s. 362). İbnü'l-Kıftî'nin, Mettâ'nın kastının "tâlim ve tefhim" olduğunu söylemesi ve bu hususta onun eserlerine güvenildiğini belirtmesi de bununla ilgili görünmektedir (İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 212). Suter ve Sarton gibi ilim tarihçileri her ne kadar Mettâ'nın Grekçe'den Arapça'ya tercümeler yaptığını söyleseler de (Die Mathematiker, s. 50; Introduction, I, 629) tarihî kaynaklarda onun Grekçe bildiğine dair bir kayıt bulunmadığı gibi tercüme ve tefsirlerinde Süryânîce metinlere dayandığı nakledilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 317). Aristo mantığı üzerine gerçekleşen meşhur mantık tartışmasında da (aş. bk.) Ebû Saîd es-Sîrâfî Mettâ'nın Grekçe bilmediğini açıkça ifade etmektedir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, I, 111). Nitekim bu dönemde Grek düşüncesiyle irtibatı olan ve mantıkla ilgilenen sınırlı çevrede bilindiği ve öğretildiği haliyle Aristo mantığı ciddi tenkitlere konu olduğu gibi bu çerçevede bir meşruiyet sıkıntısı ile karşı karşıya kalmıştır (Goldziher, s. 24-26). Aristo'dan yapılan çevirilerin de bazı mantık tarihçilerine bu eserlerin Organon tercümesi olmadığını söyletecek kadar filozofun asıl metninden uzak çeviriler olduğu görülmektedir (Manṭıḳu Arisṭo, neşredenin girişi, I, 11). Bu uzaklık, genel olarak Grek düşüncesi tercüme edilirken aynı zamanda bir dönüşüme de uğratıldığını göstermektedir. Bu çerçevede kaynaklara geçen bir tartışma, mantığa yöneltilen eleştirilere ve mantıkçıların bunlara karşı mantığı nasıl savunduklarına dair bir fikir verecek niteliktedir. Mettâ'nın düşünce şekli konusunda, onunla nahivci Ebû Saîd es-Sîrâfî arasında geçen ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî tarafından nakledilen bu tartışma (el-İmtâʿ ve'l-muʾânese, I, 104-129), aynı zamanda o dönemde dinî ilimlerle felsefe ve mantık arasındaki irtibatı kavramaya yarayacak bazı önemli ipuçları vermektedir. Diğer taraftan bu tartışmada dile getirilen çeşitli argümanlar daha sonra başta Fârâbî olmak üzere mantıkçılar tarafından geliştirilirken buna karşılık nahivciler de kendi argümanlarını güçlendirme yollarını aramışlardır (bk. MANTIK). Söz konusu tartışma, Mettâ'nın düşünce tarzını ve bu tarzın dönemindeki müslüman âlimler tarafından nasıl algılandığını göstermesi açısından özel bir öneme sahiptir.

Bir mütercim, şârih ve mantık öğretmeni olarak bilinen Mettâ'nın, Aristo'nun Organon isimli mantık külliyatının önemli bir kısmının Arapça tercümesi ve şerhinden oluşan çok sayıda eserinden bahseden kaynaklar

onun bunların yanında daha birçok alanda çalışmaları bulunduğunu nakletmektedir (Manṭıḳu Arisṭo, neşredenin girişi, I, 23). Eserlerinin sayısı yirmi civarında zikredilmektedir (bir listesi için bk. DMBİ, V, 212-213). Bunlardan üç tanesi günümüze ulaşmış olup ilki Aristo'nun II. Analitikler'inin Arapça çevirisidir ve İshak b. Huneyn'in Süryânîce çevirisinin Arapça'ya nakledilmiş şeklidir (Manṭıḳu Arisṭo, II, 329-485). İkinci eser Aristo'nun De Poetica'sının (Kitâbü'ş-Şiʿr) Arapça tercümesidir. İbnü'n-Nedîm'in Mettâ'nın Süryânîce'den çevirdiğini söylediği (el-Fihrist, s. 363) bu eser de neşredilmiştir (nşr. D. S. Margoliouth, London 1887; J. Tkatsch, Vienna 1928-1932; Abdurrahman Bedevî, Kahire 1953; Şükrî Muhammed Ayyâd, Kahire 1967). Kaynaklarda Mettâ'nın eserleri arasında Sîrâfî ile yaptığı tartışmanın metni de zikredilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., I, 370). Bu metin İngilizce (D. S. Margoliouth, JRAS [1905], s. 79-129) ve Fransızca'ya (Taha Abderrahmane, Arabica, XXV [1978], s. 310-323) çevrildiği gibi hakkında bazı çalışmalar da yapılmıştır (meselâ bk. Mahdi, s. 51-83; Abdurrahman el-Hâc Sâlih, I [1960], s. 67-86; Endress, VI/11 [2002], s. 205-216).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Manṭıḳu Arisṭo (nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, II, 329-485; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11, 21, 23; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1969, s. 362-366, 382-383; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, I, 104-129; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 212; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), s. 317; A. Müller, Die griechischen Philosophen in der arabischen Überlieferung, Halle 1873 → (Greek Philosophy and the Arabs I içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 1-60; Suter, Die Mathematiker, s. 50; I. Goldziher, Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften, Berlin 1916 → (Greek Philosophy and the Arabs I içinde, ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, s. 311-356; Brockelmann, GAL, I, 228; Suppl., I, 370; Sarton, Introduction, I, 629; N. Rescher, The Development of Arabic Logic, Pittsburgh 1964, s. 119-122; M. Mahdi, "Language and

Logic in Classical Islam”, Logic in Classical Islamic Culture, Wiesbaden 1970, s. 51-83; D. S. Margoliouth, “The Discussion Between Abū Bishr Mattā and Abū Sa‘īd al-Sīrafī on the Merits of Logic and Grammar”, JRAS (1905), s. 79-129; Abdurrahman el-Hâc Sâlih, “en-Naḥvü’l-ʿArabî ve Manṭıḳu Arisṭo”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, I, Cezayir 1960, s. 67-86; Taha Abderrahmane, “Discussion entre Abū Sa‘īd el-Sīrafī, le grammairien et Mattā b. Yūnus, le philosophe”, Arabica, XXV, Leiden 1978, s. 310-323; G. Endress, “Klasik İslâm Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar” (trc. Mehmet Şirin Çıkar), EKEV Akademi Dergisi, VI/11, Erzurum 2002, s. 205-216; a.mlf., “Mattā b. Yūnus”, EI[2] (İng.), VI, 844-846; Seyyid Ca‘fer Seccâdî, “Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus”, DMBİ, V, 212-213.

Tahsin Görgün

MEVÂCİB

(مواجب)

Osmanlılar'da memur ve askerlere verilen maaş için kullanılan terim.

Sözlükte "yapılması, verilmesi gerekli olan" anlamındaki mâ vecebeden geldiği belirtilen mevâcib kelimesi terim olarak memur ve askerlere verilen maaş karşılığında

kullanılmıştır. Ulûfe terimi de aynı anlamdadır. Mevâcib tabiri Osmanlılar'dan önceki Türk devletlerinde de geçer.

Osmanlılar'da devlet görevlilerinin mevâcibleri günlük (yevmiye) olarak hesaplanır ve üç ayda bir ödeme yapılırdı. Ancak kazaskerlerin maaşları aylık olarak verilirdi (BA, KK, nr. 3433, s. 1; nr. 3439, s. 2). Mevâcib hicrî yıla göre her üç ayın sonunda ödenirdi ve bu ödemelere "kıst" denirdi. Birinci kıst için muharrem, safer ve rebîülevvel aylarının kısaltması olarak "masar", ikinci kıst için rebîülâhir, cemâziyelevvel ve cemâziyelâhir aylarının kısaltması olarak "recec", üçüncü kıst için receb, şâban ve ramazan aylarının kısaltması olarak "reşen", dördüncü kıst için şevval, zilkade ve zilhicce aylarının kısaltması olarak "lezez" ifadeleri kullanılırdı.

Memurların ve çeşitli devlet görevlilerinin aldıkları yevmiyeler kıdemlerine veya gösterdikleri yararlılıklara göre değişirdi. Kâtiplerin ulûfeleri günlük olarak ortalama 15-20 akçe civarındaydı. Defterhâne-i Âmire'de 1648-1729 yılları arasında en düşük kâtip yevmiyesi 7 akçe, en yükseği 80 akçe olmuştur. Herhangi bir kuruma alınan memurun maaşı zamanla aldığı zamlarla (terakki) yüksek bir rakama çıkabilirdi. Meselâ kâtip İbrâhim'in ulûfesi Defterhâne-i Âmire'de görev yaptığı 1664-1692 yıllarında hizmetleri ve diğer boşalan mevâciblerden aldığı terakkilerle birlikte yirmi sekiz yıl içinde 10 akçeden 80 akçeye yükselmiştir.

Yeniçerilerin yevmiyeleri de zamanla değişiklik göstermiştir. Yeniçeri Ocağı'na alınan bir yeniçeri günlük 2 akçe ile göreve başlarken I. Ahmed

devrinde bu rakam 3 akçeye çıkarılmıştır. Yeniçeriler zamanla aldıkları terakkilerle maaşlarını arttırırlardı. Ancak bir yeniçerinin yevmiyesinin âzami bir sınırı vardı. Bu rakam XVI. yüzyıl başlarında 5 akçe iken aynı asrın sonlarında 8 akçeye, I. Ahmed'in cülûsunda 9, XVII. yüzyılın ortalarında ise 12 akçeye yükselmiştir.

Üst seviyedeki devlet görevlilerinin mevâcibleri makamlarına göre değişirdi. Rumeli kazaskeri 572, Anadolu kazaskeri 563, yeniçeri ağası 500, mîralem 200, mimarbaşı 120 akçe yevmiye alırdı. XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren akçenin değerinin düşmesine rağmen yeniçeri ağası, kazasker, mîralem gibi görevlilerin mevâcibi arttırılmamıştır (BA, KK, nr. 3398, 3507). Alt seviyedeki memurların maaşları da artmamıştır. Bu durum, maaş baremlerinin bir çeşit kadro karşılığı haline gelmesinden ve sembolik bir mahiyete dönüşmesinden kaynaklanmıştır. Devlet görevlilerinin bu sembolik maaşları dışında asıl gelirleri yaptıkları işler karşılığında aldıkları harçlara dayanıyordu. Bu uygulama XIX. yüzyılın ilk çeyreğine kadar sürmüştür.

Timarlı devlet görevlilerinde olduğu gibi mevâcib alan memurlar da çocuklarının geleceklerini güvence altına almak için maaşlarının bir kısmını kendi rızalarıyla oğullarına bırakır ve onların çeşitli devlet hizmetlerinde istihdamını sağlarlardı. Ancak bu durum zaman zaman çeşitli suistimallere sebep olmuştur. Koçi Bey, yüksek miktarda maaşları /mevâcibleri olan bazı görevlilerin ulûfelerinin 9 akçesini 200-300 kuruşa yabancılara sattıklarını ve bu kişileri oğulları gibi gösterdiklerini belirtir.

Yeniçerilerin, cebecilerin, topçuların, top arabacılarının, alemdar, hassa terzileri, çamaşırcıların, matbah-ı âmire görevlilerinin, çadır mehterlerinin ve ehl-i hiref görevlilerinin mevâcible ilgili işlemleri mukābele-i piyâde kalemiyle yeniçeri efendisi kalemi; kapıkulu süvarilerinin (silâhdar), sipahların, gurebâ-i yemîn ve gurebâ-i yesârların, ulûfeciyân-ı yemîn ve ulûfeciyân-ı yesârların mukābele-i süvârî kalemiyle sipah ve silâhdar kalemi; divan, maliye ve defterhâne-i âmire kâtiplerinin, hassa müezzinlerinin, maliye şâkirdlerinin, dergâh-ı âlî çavuşlarının, kapıcılarının, müteferrikaların, çâşnigîrlerin, peyklerin ve hassa tabiplerinin küçük rûznâmçe kalemi tarafından yapılırdı.

Kale muhafızlarının mevâciblerinin ödenmesiyle ilgili işlemlere büyük ve küçük kale kalemleriyle Anadolu muhasebesi kalemi bakardı. Bazı kale muhafızlarının maaşları tahsis edilen bir bölgeden oluşturulan gelir kaynağından (ocaklık) sağlanırdı. Gümrük ve mukātaalardan "vazife" adıyla verilen maaşlarla ilgili muameleleri Anadolu muhasebesi kalemi yapardı. Mevâcib alan çeşitli grupların tayin, görevden ayrılma gibi kayıtları yine söz konusu kalemlerde tutulur, mevâcib ödemesi yapılacağı zaman maaş icmalleri buralardan verilirdi. Maaş işlemlerini gerçekleştiren bürolar mevâcib alanların kaydını mevâcib (ulûfe) defterlerine kaydederlerdi. Bu defterler ilgili büroların adıyla da anılırdı. Meselâ küçük rûznâmçe kaleminin mevâcib kayıtlarını tuttuğu defterlere küçük rûznâmçe defterleri de denilirdi.

Yeniçeri efendisi tarafından maaş ödemeleri için "asıl", "mükerrer" ve "hazine" adları verilen üç defter hazırlanırdı. Küçük rûznâmçe kaleminde biri sadece maaş alanların isimlerinin bulunduğu, diğeri ise isimlerin üzerinde mevâcib ödemelerinin kaydının düşüldüğü iki defter tutulmuştur. Maaş ödemesini gösteren defterler padişaha da sunulurdu. Mevâcib defterlerinin tutulmasına ve maaş ödemeleriyle ilgili kayıtların kontrolüne büyük önem verilirdi. Ancak alınan önlemlere rağmen devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde kadrolar aşırı biçimde dolmuştur. Koçi Bey, görevlilerin vazifelerini yapmadıkları için kapıkulu askeri içerisindeki binlerce kişinin haksız yere ulûfe aldığını söyler.

Devlet hizmetinde uzun süre çalışmış, ancak ailesinin geçimi için yeterli miras bırakmamış kişilerin eşlerine ve küçük çocuklarına, fakir durumda olup durumunu arzedenlere, "duâgû" (devlete ve padişaha dua eden) denilen kimselere gümrük ve mukātaa gelirlerinden vazife ismiyle mevâcib verilirdi.

Küçük rûznâmçe kaleminden maaş alan müteferrika, çavuş, kâtip gibi görevlilerin "ibtidâ" adıyla göreve başlarken alacakları ilk maaşı ve çalışanların "izdiyâd" adıyla maaşlarına alacakları zammı ihtiva eden tezkireler, reîsülküttâbın onayı ile verilirdi. İlk defa mevâcib almaya veya mevâcib artışına hak kazanan memurun bu imzalı tezkireleri daha sonra mevâcib defterlerine kaydedilerek yürürlüğe konurdu. Mevâcib almaya hak kazananlar belli bir miktarda kalem harcı öderlerdi. Eğer bu tayin Kırım

hanının arzı ile gerçekleşmişse kalem harcı alınmazdı (BA, KK, nr. 3488, vr. 54a).

Mevâcib alan birinin ölüm veya başka bir sebeple maaşı mahlûl olunca yevmiyesinin bir kısmı yerine tayin edilen biri varsa ona verilir, kalan miktar da hazineye kalırdı. Bazan da terakki bekleyen birkaç kişi arasında paylaştırılırdı. Mahlûl kalan mevâciblerden hazineye intikal eden yevmiyelerle ilgili olarak piyade ve süvari mukabelesi, Anadolu muhasebesi ve küçük rûznâmçe bürolarından ruûs kalemine bilgi verilirdi. Bu işlemin ihmali sonucunda karışıklık meydana gelince ilgili bürolara bunun tekrar yürürlüğe konması için 28 Rebîülâhir 1178 (25 Ekim 1764) tarihinde emir gönderilmiştir (BA, KK, nr. 3488, vr. 54a). Maaş ödemeleri yapan bir büro mevâciblerden hazineye mahlûl aktardığında belli bir miktar o kalemin çalışanlarına terakki olarak dağıtılırdı. Küçük rûznâmçe kaleminde 100 akçelik

mahlûlün 2 akçesi büro çalışanlarına verilirdi (BA, MAD, nr. 5967, s. 2/1).

Ölen kişilerin geride kalan mevâciblerinin bürolara bildirilmeksizin başkalarının eline geçmemesi için ihbar sistemi geliştirilmişti. Mevâcib alan bir kimse öldüğünde onun vefatını haber veren görevlinin maaşına zam yapılırdı. Bu ihbar ikramiyesi genellikle 2 akçe idi (BA, MAD, nr. 5966, s. 42-43; BA, D. KRZ, nr. 33125, s. 19). Ölen memurun maaşı bazan hiç kimseye verilmez, tamamı hazineye aktarılabilirdi, buna “hazine-mânde” denilirdi (BA, MAD, nr. 5966, s. 6). Yüksek mevâcib alan bazı görevlilere maaşları yerine bir yerin mukātaasının tahsis edildiği de olurdu (BA, MAD, nr. 6082, s. 37).

Kapıkullarına mevâcib dağıtımı gösterişli törenlerle gerçekleştirilirdi. Bu sebeple yabancı bir devletin elçisinin kabulü, Osmanlı Devleti’nin büyüklüğünün ve haşmetinin sergilenmesi için ulûfe dağıtımının yapılacağı divana denk düşürülür ve bu toplantıya “ulûfe divanı” denilirdi. Maaş ödemelerine “mevâcib ihracı” adı verilirdi.

Kapıkullarının mevâcibleri iki grup halinde dağıtılırdı. Yeniçerilerin maaşları ulûfe divanında, diğer gruplarınki ise ulûfe sergisi adı altında verilirdi. XVII. yüzyıldan sonra maaş alanlar aşırı arttığı için mevâcib

dağıtımı günlerce sürerdi. Kapıkullarının mevâciblerinin dağıtımı sona erdikten sonra padişah sadrazama bir hatt-ı hümâyun ile mücevherli bir hançer ve kürk gönderirdi. Yine maaş dağıtımını lâyıkıyla yerine getirdiği için defterdara biri kürklü, biri sade iki hil'at giydirilirdi. Ardından Dîvân-ı Hümâyun halkı padişahın huzuruna kabul edilirdi.

Mevâcib ödemelerinde bazı gruplara öncelik tanınırdı. Küçük rûznâmçeciye yazılan 9 Muharrem 1066 (8 Kasım 1655) tarihli bir emirde ulûfe dağıtımı sırasında önce Has Oda'dan çıkan dergâh-ı âlî müteferrikalarına, ardından eski saraydan çıkan müteferrikalara mevâciblerin verilmesi, bu iki grubun maaşları tamamen ödenmeden diğer zümrelere mevâcib dağıtılmaması istenmiştir (BA, MAD, nr. 6977, s. 1/1).

Mevâcib alan bir devlet görevlisi herhangi bir vazife ile İstanbul dışına çıkarsa maaşını onun yerine bir başkası alabilirdi. Çok defa merkeze döndüğünde birikmiş mevâcibleri toplu halde kendisine ödenirdi. Mevâcib alırken taşrada veya merkezde başka geliri olan bir göreve getirilen kişilerin maaşı yeni tayin edildiği vazifesi bitinceye kadar hazineye kalır, memuriyetinden ayrılınca mevâcibini geri alırdı (BA, KK, nr. 3442, s. 5).

Müteferrikalar ve çavuşlar gibi grupların mevâciblerinin dağıtımı sırasında âmirlerinin maaş verilmesine dikkat etmesi ve personellerinin yanlarında bulundurulması istenirdi (BA, KK, nr. 3428, vr. 64a). Mevâcib dağıtan büroların âmirleri dağıttıkları maaşlar karşılığında belli miktarda bir para alırlardı, buna “mevâcib avâidi” denilirdi (BA, KK, nr. 3496, s. 99).

Maaşların ödenmesinde zaman zaman gecikmeler olurdu. Özellikle savaş yıllarında bu gecikme birkaç yılı bulurdu. Maaşlarını alamayan yahut eksik alan kapıkulu askerlerinin çeşitli karışıklıklara yol açtıkları, bunların bazılarının büyük isyanlara dönüştüğü bilinmektedir. Hükümet askerin ve memurların maaşlarını ödeyebilmek için ek vergi almak, saraydaki altın ve gümüş eşyayı eriterek para basmak, paranın kıymetini düşürmek, padişahın şahsî gelir kalemini oluşturan kaynaklardan aktarma yapmak, borçlanmak gibi tedbirlere başvururdu. 1589'daki Beylerbeyi Vak'ası'nın sebebi sipahilere verilen düşük değerde paralardı. Özellikle bu dönemlerden itibaren maaşların ödenmesi devletin en önemli problemlerinden birini teşkil etmiştir. XVIII. yüzyılın sonlarında savaşlar sebebiyle askerlerin

mevâcibleri oldukça uzun bir süre verilememiş, 1794'te askerin ödenecek dört yıllık maaşı birikmişti. Bu tür ödenememiş maaşlara "mânde mevâcibi" denilirdi.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren maaş alan devlet görevlilerinin sayısının gittikçe artması Osmanlı hazinesini güç duruma düşürmeye başlayınca ıslahat lâyihası müellifleri, hazinenin gelirlerinin artması için devlet kadrolarındaki şişkinliklerin azaltılması gerektiğinin üzerinde durdular. Koçi Bey bu duruma dikkat çekerek, "Bu kadar kula mevâcib mi yetişir? Bu kadar mevâcibe hazine mi dayanır?" diye yakınır. Bu sebeple IV. Murad, Köprülü Mehmed Paşa dönemlerinde ve Viyana bozgunu yıllarından sonra zaman zaman mevâcib alan devlet görevlileri yoklamaya tâbi tutularak sayıları azaltılmıştır. Devlet görevlilerine ödenen mevâcibler hazinenin başlıca gider kalemini oluşturduğundan bütçenin denkleştirilmesinde önemli bir mesele haline geliyordu. Ayn Ali Efendi'nin Risâle-i Vazîfehorân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân adlı, 1018 yılı "reşen" mevâcibinin kayıtlarının yer aldığı risâlesinde mevâcib alan 91.189 kişinin olduğu ve bunların yevmiyelerinin 870.325 akçe, üç aylık maaşlarının 76.043.653 akçe tuttuğu, bir yılda maaş ödemeleri için devlet hazinesinden çıkan miktarın ise 310.827.412 akçeye ulaştığı belirtilmektedir. Yine ona göre mevâcib alan kapıkullarının sayısı 75.868, Tersâne-i Âmire görevlileriyle azeb reislerinin sayısı 2362, saray görevlileriyle diğer memurların sayısı 12.969 kişi idi. Bu durum zamanla maaş sisteminde yeni düzenlemeler yapılmasına, maaş baremlerinin resmî kayıtlarda kadrolar karşılığı sembolik bir hale getirilip başka kaynakların devreye sokulmasına yol açtı. Diğer tahsisatlarla bir bakıma özelleşen sistem yeni problemleri beraberinde getirince II. Mahmud döneminde düzenli maaş tahsisine dönüştü, özel harçlar lağvedildi. 27 Mart 1838 tarihli bir emirle memurlara düzenli maaş bağlandığı, halkın işlerinin yürütülmesi için memurlara ek ödeme yapılmaması ve rüşvet verilmemesi bildirildi. Daha sonra düzenli maaş sistemi yaygınlaştırılarak genişletildi ve merkezin memurlar ve askerî zümre üzerindeki otoritesinin bir aracı haline geldi.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MAD, nr. 364; nr. 416; nr. 559; nr. 1261; nr. 3626; nr. 5510; nr. 5526; nr. 5584; nr. 5589; nr. 5965; nr. 5966; nr. 5967; nr. 6082; nr. 6977; nr. 7118; nr. 7184; nr. 7205; BA, D. KRZ, nr. 33118; nr. 33120; nr. 33125; BA, KK, nr. 3398; nr. 3399; nr. 3400; nr. 3428; nr. 3433; nr. 3439; nr. 3442; nr. 3488; nr. 3496; nr. 3505; nr. 3506; nr. 3507; nr. 33125, s. 19; Ayn Ali Efendi, Risâle-i Vazîfehorân ve Merâtib-i Bendegân-ı Âl-i Osmân (nşr. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri içinde), İstanbul 1996, IX, 89-105; Koçi Bey, Risâle (haz. Yılmaz Kurt), Ankara 1994, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1988, tür.yer.; Uzunçarşılı, Kapukulu Ocakları, I, tür.yer.; a.mlf., Merkez-Bahriye, s. 36, 130-131, 332, 337-358; Ahmet Tabakoğlu, Gerileme Dönemine Girerken Osmanlı Mâliyesi, İstanbul 1985, tür.yer.; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856), İstanbul 1993, s. 105-109; Erhan Afyoncu, Osmanlı Devlet Teşkilatında Defterhâne-i Âmire: XVI-XVIII. Yüzyıllar (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Ömer Lutfi Barkan, Osmanlı Devleti'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (haz. Hüseyin Özdeğer), İstanbul 2000, I, 607-702; II, 727-995; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001, tür.yer.; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 104, 115, 238-240, 251-252; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source for Economic and Social History", TSAB, XIV/1 (1990), s. 13-33.

Erhan Afyoncu

el-MEVÂHİBÜ’l-LEDÜNNİYYE

(المواهب اللدنّيّة)

Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî’nin (ö. 923/1517) Hz. Peygamber’in hayatı ve şahsiyetine dair eseri.

Klasik siyer kaynaklarında iki ayrı metot takip edildiği bilinmektedir. Bunlardan birincisinde Resûl-i Ekrem’in hayatı doğumundan vefatına kadarki gelişmeleriyle ve tarih sırasına göre ele alınır; İbn İshak’ın İbn Hişâm yoluyla gelen Sîre’si ile kronolojik esasa göre tarihî olayları inceleyen tarihçilerden meselâ Taberî’nin Târîḫ’i buna örnek olarak gösterilebilir. İkinci metotta Resûlullah’ın huyu ve tavırları (şemâil), peygamberliğini kanıtlayan özel halleri ve mûcizeleri (delâil), kendine has nitelikleri (hasâis) ve ahlâkı gibi konulara ağırlık verilir; bunun en meşhur örneği de Kādî İyâz’ın eş-Şifâʾ adlı eseridir. Kastallânî ise bu iki metodu birleştirerek kendisini büyük şöhrete ulaştıran el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minaḥi’l-Muḥammediyye’yi telif etmiştir.

Kastallânî’nin hac için gittiği Mekke’de, Muharrem 898’de (Kasım 1492) başlayıp yirmi ay sonra 15 Şâban 899 günü (21 Mayıs 1494) tamamladığı el-Mevâhibü’l-ledünniyye “maksad” adı verilen çeşitli alt başlıklara ayrılmış on ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hz. Peygamber’in doğumundan vefatına kadar gelişen olaylar kronolojik sırayla ele alınır. İkinci bölüm Resûl-i Ekrem’in isimleri, çocukları, eşleri, akrabaları, hizmetçileri, kumandanları, elçileri, kâtipleri, mektupları, müezzinleri, hatipleri, şairleri, savaş aletleri ve hayvanları ile kendisine gelen heyet ve elçiler hakkındadır. Üçüncü bölümde yaratılış ve ahlâkındaki yüceliklerden, yeme içme ve giyim kuşamından, dördüncü bölümde mûcizeleri ve kendine has nitelikleriyle ümmetinin özelliklerinden, beşinci bölümde isrâ ve mi‘rac mûcizelerinden, altıncı bölümde yüksek şahsiyetine dair âyetlerden, yedinci bölümde ona sevgi beslemenin ve sünnetine sarılmanın gerekliliğinden, sekizinci bölümde tıbb-ı nebevî ile yaptığı rüya tabirlerinden ve geleceğe yönelik olarak verdiği haberlerden, dokuzuncu bölümde ibadet hayatından, onuncu bölümde vefatından, kabriyle mescidini ziyaret âdâbından ve onun

âhiretteki yüce mevkiinden bahsedilir. Eser birçok defa basılmış (Kahire 1281, 1317, 1326; nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî, I-IV, Beyrut 1412/1991), Beyrut müftüsü Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî tarafından el-Envârü'l-Muḥammediyye mine'l-Mevâhibi'l-ledünniyye adıyla ihtisar edilmiştir (Beyrut 1310 → İstanbul 1394/1974, 1312; Mısır 1320).

Süyûtî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye'nin kendisinin el-Ḫaṣâʾiṣü'l-kübrâ adlı eserinden intihal edildiğini ileri sürmüş, bundan ve konunun büyük tartışmalara yol açmasından etkilenen Kastallânî bizzat Süyûtî ile görüşerek eserinin intihal olmadığını ona kanıtlamıştır. el-Mevâhibü'l-ledünniyye güzel bir tasnife, sade bir üslûba ve siyer-i nebîye dair muhtevalı bir çeşitliliğe sahip olduğu için İslâm dünyasında şöhret yapmış, Şebrâmellisî bir hâşiye, Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî de şerh yazmıştır(İÜ Ktp., AY, nr. 2931 [iki cilt]; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3278 [dört cilt]; Zürkānî'nin şerhi sekiz cilt halinde birçok defa basılmıştır [Bulak 1278, 1291, 1325; Beyrut 1393/1973]).

Eser Osmanlı dünyasında da sevilerek okunmuş, özellikle şair Bâkî'nin Vezîriâzam Sokullu Mehmed Paşa'nın teşvikiyle akıcı bir üslûpla yaptığı çeviri Türk halkı arasında onun daha çok ilgi çekmesini sağlamıştır. Bâkî, yazdığı mukaddimede kitabın büyük şöhretinden bahsettikten sonra konuların anlatılış tarzını cennet bahçelerinde gezinmeye benzetir ve aslı Arapça olduğu için onu herkesin okuyamadığını belirterek "bu ay çehrelinin önündeki perdeyi kaldırıp" aydınlığından çok kişiyi yararlandırmak istediğini söyler. Bâkî eseri sadece tercüme etmemiş, içinde geçen âyetlerin tefsirini, hadislerin tahkikini ve diğer rivayetlerin yer yer tenkidini yapmış, bu arada Kastallânî'nin Şâfiî olduğu için kaydettiği kendi mezhebine ait meselelere Hanefî meselelerini de eklemiştir. Böylece yüzden fazla kaynağa müracaat edilerek genişletilen eser hem hacim bakımından büyümüş hem de ilmî açıdan değer kazanmıştır. Bâkî'nin Meâlimü'l-yakīn fî sîreti seyyidi'l-mürselîn adını verdiği bu çalışmanın pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. Tercüme İstanbul'da basılmış (1261, 1313-1316, 1322-1326), ayrıca Necip Fazıl Kısakürek tarafından Gönül Nimetleri (İstanbul 1967), İhsan Uzungüngör tarafından Mevâhib-i Ledünniyye (İstanbul 1972) adlarıyla sadeleştirilerek yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kastallânî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1412/1991, IV, 695-696; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 11-37; Bâkî, el-Mevâhibü’l-ledünniyye Tercümesi: Meâlimü’l-yakīn fî sîreti seyyidi’l-mürselîn, İstanbul 1261, s. 1, 2; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1896-1897; Serkîs, Muʿcem, I, 967; II, 1512; Brockelmann, GAL, II, 87; Suppl., II, 78-79; a.mlf., “Kastallânî”, İA, VI, 399; a.mlf., “al-Ḳasṭallānī”, EI^{2} (İng.), IV, 736.

Hüseyin Algül

el-MEVÂİZ ve’l-İ‘TİBÂR

(bk. el-HITATÜ’l-MAKRÎZİYYE).

el-MEVÂKIF

(المواقف)

Adudüddin el-Îcî'nin (ö. 756/1355) kelâma dair eseri.

Müellif, kitabının adını doğrudan zikretmese de mukaddimede eserini "mevkıf" olarak adlandırdığı altı bölüm halinde düzenlediğini belirterek "mevâkıf" kelimesini kullanır. İbn Hacer eserin adını el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm olarak kaydetmiş (ed-Dürerü'l-kâmine, II, 322), bazı kaynaklarda (Süyûtî, s. 296; Taşköprizâde, I, 211; İbnü'l-İmâd, VI, 174) ve Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (II, 1891) sadece el-Mevâḳıf ismi verilmiştir. Serkîs el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm ve taḥḳīḳi'l-maḳāṣıd ve tebyîni'l-merâm (Muʿcem, II, 1332-1333), Brockelmann ise el-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm adını kullanmıştır (GAL, II, 269-270; Suppl., II, 289-291).

Eser, müellifin kādılkudâtlığını yaptığı İncûlular hânedanından dönemin Şîraz Emîri Cemâleddin Ebû İshak'a ithaf edildiğini bildiren kısa bir mukaddimeden sonra altı bölümden meydana gelmiş olup "mevkıf" başlığını taşıyan bölümler genelde "mersad, maksad", bazan da "mersad, fasıl, nevi, kısım ..." adıyla alt bölümlere ayrılmıştır. el-Mevâḳıf'ın temel bilgiler niteliğindeki birinci bölümü altı kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda kelâm ilminin tanımı, konusu, faydaları, İslâmî ilimler arasındaki yeri ve adlandırılışı, ikinci kısımda ilmin tanımı, üçüncüsünde nevileri, dördüncüsünde zaruri ilmin ispatı, beşincisinde istidlâl, istidlâlin doğru ve yanlış olan çeşitleri, doğru istidlâlin şartları, özellikleri ve Allah'ı bilmekte gerekliliği, altıncı kısımda doğru bir istidlâlle istenilen sonuca ulaşmanın metotları, delil ve kıyas türleri gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Eserin ikinci bölümü varlık konusuna ayrılmış olup beş kısımdan meydana gelmektedir. Vücud ve adem meselelerinin ele alındığı birinci kısımda vücudmahiyet ilişkisi, vücud mertebeleri, zihinde varlık ve ma'dûmun "şey" olup olmadığı, mevcud ve ma'dûm arasında varlık alanı olarak hal gibi konular tartışılmıştır. İkinci kısımda mahiyetin tanımı, küllî, cüz'î, basit ve mürekkeb oluşu gibi hususlar işlenmiş, üçüncüsünde vücûb-imkân-imtinâ, kıdem-hudûs, dördüncüsünde vahdet-kesret ve beşincisinde illiyyet-

ma‘lûliyyet açısından farklı kelâm mezheplerinin yanı sıra felsefecilerin görüşlerine de yer verilmek suretiyle varlık konusu ayrıntılı biçimde irdelenmiştir.

Kitabın arazlara ayrılan üçüncü bölümü beş kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda arazın tanımı, kısımları, mevcudiyetlerinin ispatı, arazların kendi başına var olamayacağı, kendiliğinden yer değiştiremeyeceği, cevhersiz varlık kazanamayacağı ve süreklilik niteliği taşımadığı gibi konular ele alınmıştır. Arazlar ikinci kısımda nicelik, üçüncüsünde nitelik, dördüncüsünde nisbet, beşincisinde izâfet kategorileriyle bağlantılı olarak incelenmiştir. Cevherler hakkındaki dördüncü bölüm bir girişten sonra dört kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda cismin tanımı, mürekkeb ve basit olarak ikiye ayrılması, ay üstü ve ay altı cisimleri, felekler, arzın mahiyeti, mürekkeb cisimlerin imtizacı, nefis ve nefsin nebâtî, hayvanî ve insanî olmak üzere çeşitleri, ikincisinde cisimlerin yaratılmışlığı, boyutlarının sınırlılığı gibi bazı özellikleri, üçüncüsünde nefisler, nefs-i nâtıka, nefsin bedene taalluku, dördüncüsünde akıl konusu ele alınmıştır.

el-Mevâḳıf’ın son iki bölümü klasik kelâmın akaid meselelerini içermektedir. İlâhiyyât konularına ayrılan beşinci bölüm yedi kısım halinde düzenlenmiş olup bunlarda sırasıyla Allah’ın varlığı, tenzîhî sıfatları, Allah’ın birliği, sübûtî sıfatlar, rü’yetullah, Allah’ın ve kulların fiilleri ve esmâ-i hüsnâ konu edinilmiştir. Eserin “Sem‘iyyât” başlığını taşıyan son bölümü dört kısımdan meydana gelmiştir. Nübüvvet konularına yer verilen birinci kısımda nebînin mahiyeti, mûcize, bi‘setin aklen mümkün oluşu, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ispatı, peygamberlerin ve meleklerin ismeti, peygamberlerin fazilet dereceleri ve keramet meselesi işlenmiştir. İkinci kısımda âhiret bahsi ele alınmış olup burada âhiretin imkânı, haşrin ruh ve bedenle birlikte olacağı, cennet ve cehennemle bunlara gireceklerin durumu, şefaat, tövbe ve bazı âhiret hallerine kısaca temas edilmiştir. Üçüncü kısımda “Esmâ ve Ahkâm” başlığı altında imanın tanımı ve amelle münasebeti, küfür ve çeşitleri, mürtekib-i kebîre ve tekfir hakkında bilgi verilmiştir. Kitabın son kısmında imâmet konusu işlendikten sonra “Tezyîl” başlığıyla Hz. Peygamber’e nisbet edilen yetmiş üç fırka hadisine işaret edilerek büyük İslâmî fırkalarının Mu‘tezile, Şîa, Havâric, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye, Müşebbihe ve Nâciye olmak üzere sekiz gruba ayrıldığı belirtilmiştir. Ardından bu fırkaların kolları hakkında kısa bilgi

verilmiş, kurtuluşa eren fırkanın (nâciye) Eş‘arîler’le Selefiyye olduğu belirtilmiştir. Müellifin büyük fırkalara ait olmak üzere zikrettiği kolların toplamının altmış beş civarında bulunduğu görülmekteyse de muhtemelen bazı fırka kollarının tâli gruplarını hesaba katmış, fakat bunları yetmiş üç sayısının alt kademelerinde zikretmemiştir.

Ehl-i sünnet’in kelâm görüşlerini Eş‘ariyye mezhebine göre ortaya koyan el-Mevâḳıf klasik kelâm tarihinin son hacimli metni olarak kabul edilebilir. Nitekim VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren mütekaddimîn ve müteahhirînin görüşlerini bir araya getiren hacimli şerhler döneminin başladığı bilinmektedir. Eserde Eş‘ariyye’ye ait klasik kelâm kitaplarının istidlâl şekillerinin yanı sıra Gazzâlî’nin dolaylı olarak ve tepki niteliğinde de olsa kelâmın muhtevasına dahil ettiği felsefî konuların tesiri fazlaca görülmektedir. el-Mevâḳıf’la Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kādî Beyzâvî’ye ait eserler arasındaki muhteva benzerliği, Adudüddin el-Îcî’nin bu müelliflerin çalışmalarından büyük ölçüde faydalandığını göstermektedir. Kitapta bazı başlıkların ve cümlelerin Fahreddin er-Râzî’nin el-Muḥaṣṣal’ından aynen alındığı görülmektedir (el-Muḥaṣṣal, s. 18; krş. el-Mevâḳıf, s. 14).

el-Mevâḳıf’ın birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Brockelmann, GAL, II, 269-270; Suppl., II, 289-291). Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi bilgisayar kayıtlarına göre çoğu Süleymaniye’de olmak üzere Türkiye’de kırk civarında nüshası mevcuttur. Kitap, müellifinin de ifade ettiği gibi (s. 4-5) kendinden önceki ve devrindeki kelâm düşüncesinin özlü ve sistematik bir ifadesi niteliğindedir. Kelâm ilminin önemli kaynaklarından biri haline gelen eser, İslâm düşüncesi ve Osmanlı ilim anlayışı üzerinde kalıcı bir tesir bırakmış, özellikle Cürcânî’nin şerhiyle birlikte Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. el-Mevâḳıf’ın müstakil baskısı yapıldığı gibi (Kahire, ts.) Cürcânî’nin şerhiyle birlikte Abdurrahman Umeyre tarafından Kitâbü’l-Mevâḳıf adıyla üç cilt halinde de neşredilmiştir (Beyrut 1417/1997). Cürcânî’nin şerhi, Fenârî Hasan Çelebi ve

Abdülhakîm es-Siyâlkûtî’nin hâşiyeleriyle birlikte İstanbul (1239, 1292, 1311, 1321) ve Kahire’de de (1322, 1325) basılmıştır.

el-Mevâḳıf üzerinde Adudüddin el-Îcî'nin öğrencilerinden itibaren muhtelif çalışmalar yapılmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf adıyla Semerkant'ta 807 (1404) yılında tamamladığı eser el-Mevâḳıf'ın şerhleri arasında en meşhurudur. Kaynaklarda kitabın Şemseddin el-Kirmânî, Seyfeddin el-Ebherî, kısmen Alâeddin Ali et-Tûsî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1891) ve Haydar el-Herevî tarafından da şerhedildiği kaydedilmektedir. İbnü'n-Nakīb el-Halebî'nin el-Mevâḳıf'ın astronomiyle ilgili kısmına bir şerh yazdığı belirtilmektedir. Kılıçzâde İshak Çelebi'nin, Sahn-ı Semân müderrisliği imtihanı için el-Mevâḳıf'tan kendisine verilen bir konu hakkında kaleme alıp imtihan heyetine takdim ettiği Risâle-i İmtiḥâniyye adlı Arapça bir eseri mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 810; ayrıca bk. Erdem, sy. 91 [1994], s. 112-113).

İslâm âlimlerinin Cürcânî'nin şerhi üzerine pek çok hâşiye ve ta'likat yazmış olmaları, el-Mevâḳıf kadar şerhinin de İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip bulunduğunu göstermektedir. Fenârî Hasan Çelebi'nin kaleme aldığı ve 886 (1481) yılında tamamladığı hâşiyenin müellif hattı nüshası günümüze ulaşmıştır (Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 249). Kınalızâde Ali Efendi bu hâşiyeye ta'likat yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892). Fethullah eş-Şirvânî Şerḥu'l-Mevâḳıf üzerine bir hâşiye kaleme almış olup eserin Râgıb Paşa Kütüphanesi (nr. 760), Escurial Library (nr. 691), Münih'te Hof und Staatsbibliothek (nr. 677/4) ve India Office'te (nr. 448) nüshaları mevcuttur. Şirvânî ayrıca Şerḥu'l-Mevâḳıf'ın ilâhiyyât bahislerine bir hâşiye yazarak II. Bayezid'e takdim etmiştir. Bunun Süleymaniye (Fâtih, nr. 2991), Âtıf Efendi (nr. 1219) ve Tire İlçe Halk (Necip Paşa, nr. 158, 167) kütüphanelerinde yazmaları bulunmaktadır. Hoca Sâdeddin Efendi'ye göre Fenârîzâde Hasan Çelebi, Şirvânî'nin bu eserindeki bazı görüşlerini eleştirmiştir. Şirvânî'ye kaynaklarda Taʿliḳāt ʿalâ evâʾili Şerḥi'l-Mevâḳıf adıyla bir eser daha nisbet edilirse de bunun Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mevâḳıf'ın ilk şekli veya eksik bir nüshasının baş tarafı olması muhtemeldir. Sinâneddin Yûsuf b. Hızır el-Bursevî, Cürcânî'nin şerhi üzerine hâşiye (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 734; İzmirli, nr. 115) ve ta'likat (Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 1800) yazmıştır. Hocazâde Muslihuddin Efendi de Cürcânî'nin şerhine bir hâşiye kaleme almış, vefatı dolayısıyla eser öğrencilerinden Molla Bahâeddin tarafından temize çekilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892). Eserin bazı nüshaları Süleymaniye (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 302; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 826; Cârullah

Efendi, nr. 2119; Damad İbrâhim Paşa, nr. 784; Hüsrev Paşa, nr. 122), Beyazıt Devlet (nr. 2878) ve Tire İlçe Halk (Necip Paşa, nr. 167) kütüphanelerinde mevcuttur. Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmastî (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1136), Muslihuddîn-i Lârî (a.g.e., II, 1893; Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 396), Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1618) ve Mirzacan Habîbullah eş-Şîrâzî (Konya Yûsuf Ağa Ktp., nr. 170) Cürcânî'nin şerhi üzerine birer hâşiye kaleme almışlardır. Kaynaklarda Bisâtî (Brockelmann, GAL, II, 102), Hakîm Şah el-Kazvînî ve Celâlzâde Sâlih Çelebi'nin de (Uzunçarşılı, XXII/87 [1958], s. 437-438) bu esere hâşiye yazdıkları kaydedilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892-1894).

Cürcânî'nin eserine dair yapılan kısmî çalışmalar arasında Ali Kuşçu'nun hâşiye ve ta'likatı (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1438; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3263), Hayâlî'nin ikinci mevkıf üzerine hâşiyesi (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2844/7, müellif hattı), Hasan b. Abdüsselâm Samsûnî'nin ilâhiyyât bahislerine dair ta'liki (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1140), Molla Lutfî'nin hâşiyesi (Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 162; Âtıf Efendi Ktp., nr. 1219), Hatibzâde Muhyiddin Efendi'nin kitabın baş tarafıyla ilgili hâşiyesi (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1188; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1610; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1034), Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin anlaşılması zor yedi konuyu şerhettiği risâlesi (Risâle fî işkâlâti Şerḥi'l-Mevâḳıf [Ecvibe ʿan muġlaḳāti's-sebʿa]; Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 330; Lâleli, nr. 3030), bu risâleye müellifinin yanı sıra İbnü'l-Hatîb Muhammed'in yazdığı şerh (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 871) ve Kemalpaşazâde'nin Şerḥu'l-Mevâḳıf'ın ilâhiyyât bahisleri için kaleme aldığı hâşiye (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 828; Kılıç Ali Paşa, nr. 1028) zikredilebilir. Süyûtî, Cürcânî'nin şerhindeki hadislerin tahrîcine dair bir eser kaleme almıştır (Taḫrîcü eḥâdîs̱i Şerḥi'l-Mevâḳıf fî ʿilmi'l-kelâm, nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut 1406/1986; nşr. Subhî es-Sâmerrâî, Beyrut 1406/1986). Hâfız-ı Acem, Sultan II. Bayezid adına Şerḥu'l-Mevâḳıf'ın anlaşılması güç bazı kısımları üzerine bir hâşiye yazmıştır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892). Ancak Bursalı Mehmed Tâhir bu eserin Ferhad Paşa için yazıldığını kaydeder (Osmanlı Müellifleri, I, 275). Müellif hattı bir nüshası Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde olup (Hacı Selim Ağa, nr. 607) bir nüshası da Beyazıt

Devlet Kütüphanesi'ndedir (Veliyyüddin Efendi, nr. 3264; ayrıca bk. Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243). Ahmed b. Abdülevvel el-Kazvînî, Cürcânî şerhinin başlangıç bölümleri için bir hâşiye kaleme almış (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 527), Cürcânî'nin eserinin ilim ve varlık konularının ele alındığı bölümlerine Mîr Zâhid el-Herevî tarafından yazılan hâşiye üzerine Bahrülulûm el-Leknevî bir hâşiye kaleme almıştır (Leknev 1872).

Kâtib Çelebi, Adudüddin el-Îcî'nin Cevâhirü'l-kelâm adlı eserini el-Mevâḳıf'ın muhtasarı olarak kaydetmişse de (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1892) Îcî'nin İlhanlı Veziri Gıyâseddin Muhammed b. Reşîdüddin'in isteğiyle 727 (1327) yılında Şîraz'a dönerek kadılığa başladığı ve el-Fevâʾidü'l-Ġıyâs̱iyye ve Şerḥu'l-Muḫtaṣar adlı eserleri yanında Cevâhirü'l-kelâm'ı da Gıyâseddin Muhammed'e ithaf ettiği, bir süre sonra Şîraz'dan ayrıldığı, Gıyâseddin Muhammed'in 739'da (1338-39) ölümünün ardından Şîraz'ı ele geçiren Cemâleddin Ebû İshak'ın yönetiminde kādılkudât olduğu ve el-Mevâḳıf'ı da ona ithaf ettiği bilindiğine göre Cevâhirü'l-kelâm'ın daha önce kaleme alındığını, dolayısıyla el-Mevâḳıf'ın ilk şekli olarak kabul edilmesinin daha isabetli olacağını söylemek mümkündür (ayrıca bk. CEVÂHİRÜ'l-KELÂM).

el-Mevâḳıf üzerine şarkiyatçılar tarafından da bazı çalışmalar yapılmıştır. Th. Soerensen eserin "İlâhiyyât" ve "Sem'iyyât" bölümlerini Latince'ye çevirerek kendi görüşleriyle birlikte yayımlamıştır (.Adud al-Dīn al-Ijī, Statio Quinta et Sexta et Appendix Libri Mevakif [ed. Th. Soerensen], Lipsiae 1848). Joseph van Ess doçentlik çalışması olarak eserin birinci mevkıfını Almanca'ya çevirip şerhetmiştir (Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ījī, Wiesbaden 1966).

BİBLİYOGRAFYA

Adudüddin el-Îcî, el-Mevâḳıf, Beyrut, ts. (Âlemü'l-kütüb); Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyeti'l-Ezheriyye), s. 18; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, II, 322;

Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, Kahire 1908, s. 296; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 211; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 871; II, 1891-1894; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât (Arnaût), VI, 174; Osmanlı Müellifleri, I, 275; Serkîs, Muʿcem, II, 1332-1333; Brockelmann, GAL, II, 102, 269-270; Suppl., II, 289-291; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 243; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, V, 119-120; İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Onaltıncı Asır Ortalarında Yaşamış Olan İki Büyük Şahsiyet: Tosyalı Celâlzâde Mustafa ve Salih Çelebiler", TTK Belleten, XXII/87 (1958), s. 437-438; Sadık Erdem, "İshak Çelebi'nin Hayatı-Şahsiyeti ve Eserleri", TDA, sy. 91 (1994), s. 112-113; Joseph van Ess, "al-Id̲j̲ī", EI² (İng.), III, 1022; Metin Yurdagür, "Bahrülulûm el-Leknevî", DİA, IV, 519; Cemil Akpınar, "Fethullah eş-Şirvânî", a.e., XII, 465; a.mlf., "Hasan Çelebi, Fenârî", a.e., XVI, 314; Ömer Faruk Akün, "Hâfız-ı Acem", a.e., XV, 82; Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", a.e., XVIII, 209; Salim Aydüz, "İbnü'n-Nakīb el-Halebî", a.e., XXI, 165; Rıza Kurtuluş, "İncûlular", a.e., XXII, 280-281; İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", a.e., XXV, 246; Salih Sabri Yavuz, "Kestelî", a.e., XXV, 314.

Mustafa Sinanoğlu

MEVÂLÎ

(الموالي)

Arap olmayan müslüman halklar için kullanılan bir terim.

Sözlükte "koruyucu, yardımcı, sahip, dost; âzat eden efendi; âzat edilen köle" anlamlarına gelen mevlâ kelimesinin çoğulu olan mevâlî Kur'ân-ı Kerîm'de "akraba" (Meryem 19/5), "dostlar" (el-Ahzâb 33/5) ve "mirasçılar" (en-Nisâ 4/33) mânasında üç âyette zikredilir. Mevlâ kelimesi de çoğu Allah hakkında olmak üzere "sahip, yardımcı, koruyucu, dost, efendi" anlamlarında on sekiz yerde geçmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vly" md.). Hadislerde mevlâ ve mevâlî kelimelerinin sözlük anlamları çerçevesinde sıkça kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "vly" md.).

Mevâlî, terim anlamında ilk İslâmî fetihlerin ardından kendi istekleriyle müslüman olan, çoğunluğunu doğuda İranlılar ve Türkler'in, Kuzey Afrika ve Endülüs'te Berberîler'in, Mısır'da Kıbtîler'in oluşturduğu gayri Arap müslümanları ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Mevâlî esas itibariyle iki gruba ayrılıyordu. Birinci grubu, köleleştirilen savaş esirlerinden daha sonra efendileri tarafından serbest bırakılan şahsî âzatlılar (mevâli'l-ıtâka); mevâli'l-İslâm, mevâli'l-muvâlât, mevâli't-tibâa ve mevâli'l-ahd denilen ikinci grubu ise fethedilen ülkelerin halkından esir veya köle olmadıkları halde bir Arap ya da Arap kabilesi vasıtasıyla İslâm'ı kabul ederek onların mevâlîsi sayılan yahut kabile anlayışına dayalı sosyal yapıda iyi bir yer edinebilmek için güçlü Arap kabilelerinden biriyle velâ (himaye) akdi yaparak onun himayesine giren gayri Arap müslümanlar teşkil ediyordu. İslâm hukukçularına göre Câhiliye devrindeki hilf ve civar akdinde olduğu gibi iki taraf arasında yardımlaşmayı gerektiren bu akid miras hukuku açısından bazı sonuçlar doğurmaktadır. Âzat edilen köle ile efendisi arasında meydana gelen ve "velâü'l-itâka" adı verilen sözleşme sonucunda âzatlı köle asabe ve ashâbü'l-ferâiz grubundan bir mirasçı bırakmadan ölürse malları diğer mirasçı gruplarına veya son mirasçı sıfatıyla devlete kalmayıp efendisine kalır. İki kişiden birinin diğerine vâris,

koruyucu ya da diyet ödemede yardımcı olmak üzere anlaşmasından doğan velâü’l-muvâlât, İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre İslâm’dan sonra geçerliliğini kaybettiği için mevle’l-muvâlâtın mirasçılık hakkı yoktur. Hanefîler’e göre ise mevle’l-muvâlât mirasçı sınıfında yer alır ve ashâbü’l-ferâiz, asabe, mevle’l-itâka ve zevi’l-erhâmın ardından vâris olur. Mevle’l-muvâlât grubunda kimsenin bulunmaması durumunda vasiyetlerden artakalan mal varlığı beytülmâle intikal eder.

Emevîler zamanında asıl mevâlî sınıfını teşkil eden gayri Arap müslüman halkların sayıları giderek çoğalınca artık Arap kabilelerinin himayesine ihtiyaç duymamaya başladılar. Ancak bu tarihten itibaren herhangi bir velâ akdi yapmadan müslüman olan yerli halka da mevâlî denilmiş, böylece mevâlî kavramının kapsamı genişlemiştir.

Fetihler sırasında ilk büyük ihtidâ hareketi Kādisiye Savaşı’nın (15/636) ardından gerçekleşti ve 4000 İran askeri İslâm’ı benimsedi. İstedikleri yerde yerleşmeleri, istedikleri kabile ile velâ akdi yapmaları ve kendilerine ganimetten pay ayrılması şartıyla müslüman olan bu askerler Medâin ve Celûlâ’nın fethine katıldıktan sonra Kûfe’ye iskân edildi (Belâzürî, Fütûḥ, s. 279). Bölgedeki İran asıllı savaş esirlerinin ve mahallî halkın İslâmiyet’i kabul etmesiyle birlikte mevâlî Irak’ta ve özellikle Kûfe’de yoğunlaştı ve giderek toplumun önemli bir kesimi haline geldi. Muâviye zamanında sadece Kûfe’de 20.000 mevâlî yaşıyordu (Dîneverî, s. 288). Abdülmelik b. Mervân döneminde İbnü’l-Eş‘as’ın 200.000 kişilik ordusunun yarısına yakın kısmını mevâlî askerler oluşturuyordu (Taberî, VI, 347). Ömer b. Abdülazîz devrinde yürütülen tebliğ faaliyeti sonucunda İslâmiyet Berberîler ve Türkler arasında hızla yayılmaya başladı.

Mevâlî İslâmiyet’i kabul etmekle hukuken müslüman Araplar’la eşit hale geliyordu. Hz. Peygamber, hür Arap müslümanlarla daha önce köle olan âzatlı müslümanlar arasında bir ayırım gözetmemiş, bu uygulama dört halife döneminde de aynen sürdürülmüştür. Hz. Ömer maaş sistemini kurarken mevâlîyi kendilerini âzat eden eski efendileriyle aynı seviyede tutmuş ve onlara aynı miktarda maaş bağlamıştır. Ayrıca valilerine Arap olmayan müslümanları da askerî divan defterine kaydetmeleri ve onlara efendileriyle aynı miktarda maaş bağlamaları için emir vermiştir. Hz. Ali de maaş ve ganimet dağıtımında Araplar’a ve mevâlîye eşit pay ayırmıştır

(Ya‘kūbî, II, 221).

Ancak zamanla Araplar kendilerini diğer müslüman milletlerden üstün

görmeye başladılar. Bu düşüncenin sahipleri âzatlı mevâlîyi kölelikten gelmeleri sebebiyle kendilerine denk tutmadıkları gibi aslen hür olan gayri Arap müslümanları da âzatlı mevâlî statüsünde kabul ediyorlardı. Ülkelerini fethettikleri halde onları köleleştirmeyip serbest bırakmak ve hidayetlerine vesile olmakla büyük lutufta bulunduklarını düşünüyorlar, kendilerini efendi, onları köle gibi görüyorlardı. Araplar’ın bu yaklaşımı, bir süre sonra özellikle devletlerini yıktıkları İran asıllı mevâlînin asabiyet duygularını harekete geçirdi. Emevîler dönemine girildiğinde İslâmiyet’in ilkelerini yeterince algılayamamış olan ve Arap ırkçılığının tesirinde kalan bazı çevrelerde mevâlîyi hakir gören bu bakış kökleşmiş bulunuyordu. Nitekim bazı kaynaklarda bu anlayışa sahip olan Araplar’ın yolda mevâlî ile aynı hizada yürümedikleri, alaylarda önlerine geçmelerine izin vermedikleri, onlarla aynı sofraya oturmadıkları, camilerini ayırdıkları, onların mesleklerine aşağılayıcı bir gözle baktıkları, kızlarını mevâlînin erkeklerine vermekten kaçındıkları ve arkalarında namaza durmaktan çekindiklerine dair rivayetler nakledilmektedir. Başlangıçta Arap erkeklerin mevâlîden kadınlarla evlenmesine de hoş bakılmazken bu anlayışın zamanla değiştiği, hatta bazı çevrelerde mevâlîden kızlarla evlenmenin tercih edildiği görülmektedir. Bunun yanında Emevî hânedanının son yıllarına kadar annesi Arap olmayan aile fertlerinin halifeliğine olumlu bakılmamıştır.

İktidarda bulunan Emevî yöneticilerinin çoğunun müslümanların eşitliği ilkesini bir yana bırakarak mevâlî ile Araplar arasında ayırım yaptığı, mevâlîye Kur’an ve Sünnet’te yeri olmayan bazı vergiler yüklediği ve fetihlere katıldıkları halde bazı bölgelerde onları askerî maaş divanına kaydetmediği bilinmektedir. Hatta Abdülmelik b. Mervân devrinden itibaren ihtidâ hareketleri hızlanınca cizye ve haraç gelirinin azaldığını gören Haccâc, İslâm’a girenlerden kaldırılması gereken cizye vergisini mevâlîden almaya devam etmiş, bu uygulama Ömer b. Abdülazîz dönemine kadar sürdürülmüştür. Ömer b. Abdülazîz’den sonra tekrar konulan bu vergi Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr tarafından kaldırılmıştır. Yine Horasan’da seferlere katılan mevâlîye atıyye ve rızık verilmediği, Ömer b. Abdülazîz’in onlara maaş ve rızık tahsis ederek askerler arasında eşitliği sağladığı

bildirilmektedir. Öte yandan Haccâc tarımı güçlendirmek için mevâlînin şehirlere göçünü yasaklamış, önceden şehirlere gelmiş olanları da zor kullanarak köy ve kasabalarına geri göndermiştir.

Emevîler'in mevâlîye ikinci sınıf tebaa muamelesi yapması ve ırkî faktörlerin ön plana çıkarılması Araplar'la mevâlî arasındaki kırılmayı derinleştirdi. Kendilerine yönelik küçümseyici bakış yanında devlet tarafından bazı haklardan mahrum bırakıldığını gören mevâlî, müslümanlar arasında ayırım yapan Emevîler'i İslâm hâkimiyetinin değil Arap sultasının temsilcisi olarak görmeye başladı. Emevî ailesinin başlangıçta İslâm'a karşı cephe alması, Muâviye'nin halifeliği saltanata çevirmesi, Yezîd'in Kerbelâ katliamı, Harre Vak'ası'nda Medine'nin yağmalanıp halkın can mal ve ırzına tecavüz edilmesi ve Mekke kuşatmaları, bazı halifelerin İslâm ve ahlâkdışı davranışları mevâlînin Emevîler'e karşı tavrını sertleştirmesine sebep oldu.

Mevâlînin Emevî yönetimine muhalif tutumu bu devletin kaderini yakından etkiledi. Erken bir dönemden itibaren yönetimi ele geçirmek isteyen grupları destekleyen mevâlî başta Ali evlâdı adına çıkarılanlar olmak üzere pek çok isyana katılmış, sonunda Abbâsî ihtilâl hareketine yaptığı büyük yardımla Emevîler'in yıkılışında önemli rol oynamıştır. Bundan dolayı pek çok tarihçi, Emevî idarecilerinin izledikleri politika ile mevâlîyi kendilerine düşman ederek devletlerinin yıkılışına zemin hazırladıklarını düşünmüştür. Mezhep ihtilâfı, bölgecilik ve çeşitli sosyal sıkıntılar da mevâlînin bu isyanlara katılmasında etkili olmuştur.

Mevâlînin rol aldığı ilk önemli hareket Araplar'la eşit haklara sahip olabilmek için desteklediği Muhtâr es-Sekafî'nin Kûfe'de başlattığı isyandır. Muhtâr kendisini mevâlîden saydığını açıklayıp onlara büyük yakınlık gösterdi, muhafız birliklerini ve askerlerinin çoğunu onlardan oluşturdu. Muhtâr'ın mevâlîyi kendileriyle eşit tutmasını kabullenemeyen Kûfeli Arap eşrafı, onun Allah'ın kendilerine ganimet olarak verdiği bu şahısları ganimetlerine ortak ettiğini söyleyerek 10.000 kişiyle Basra'ya gidip Mus'ab b. Zübeyr'e katıldı (Dîneverî, s. 304). Fars asıllı müslümanların desteklediği Muhtâr es-Sekafî'nin isyanı, halifeliğin Hz. Ali evlâdının hakkı olduğuna inanan mevâlîyi bu aile adına girişilecek isyanların en önemli güç kaynağı haline getirdi. Mevâlî'nin zaman zaman

Hâricîler'i de desteklediği, bu mezhebi benimseyen bazı küçük mevâlî gruplarının Kûfe'de isyan çıkardıkları bilinmektedir.

Muhtâr es-Sekafî'den (ö. 67/687) sonra Basra'da Haccâc'a karşı ayaklanan Abdullah b. Cârûd'u destekleyen mevâlî İbnü'l-Eş'as'ın isyanına da yaklaşık 100.000 kişiyle katıldı (82/701). Hişâm b. Abdülmelik zamanında Soğd halkı müslüman oldukları halde kendilerinden cizye alınması üzerine ayaklandı (110/728-29). Mevâlî ayrıca, Emevîler'i yıkmak ve Araplar'la eşit haklara sahip olmak amacıyla Hâris b. Süreyc'e yoğun destek verdi. Diğer muhalif unsurların da yardımını gören Hâris, mevâlî sayesinde Horasan ve Mâverâünnehir'de Emevîler'in gücünü kırdı, böylece Ebû Müslim'in harekete geçmesine uygun bir ortam hazırlanmış oldu.

Mevâlî, Ali evlâdından Zeyd b. Ali'nin Kûfe'de çıkardığı isyana katıldı (122/740), ardından Abdullah b. Muâviye isyanını destekledi. En sonunda Ehl-i beyt'ten birinin etrafında birleşme sloganıyla Ali evlâdının adı kullanılarak yürütülen Abbâsî ihtilâline damgasını vurdu. Liderlik Araplar'da olmakla birlikte daveti organize eden on iki nakibden dördü mevâlidendi. İsyanın lideri Ebû Müslim ve taraftarlarının çoğunun İranlı mevâlî olması sebebiyle bazı tarihçiler, Abbâsîler'in kuruluşunu İranlı mevâlînin Araplar'a karşı bir zaferi şeklinde değerlendirmiştir.

Emevî valilerinin haksız ve adaletsiz uygulamaları Kuzey Afrika'da da Berberî asıllı mevâlîyi çeşitli isyanlara sürükledi. II. Yezîd'in valisi Yezîd b. Ebû Müslim onlardan cizye almaya kalkınca bir ayaklanma sonucu öldürüldü. Müslümanlar arasında eşitliği savunan Hâricîler'den etkilenen ve bu mezhebe giren Berberîler, Hişâm b. Abdülmelik zamanında savaşlarda ön safa sürülmeleri, ganimet haklarından mahrum bırakılmaları gibi sebeplerle Emevî idaresine isyan edip üzerlerine gönderilen ordulara büyük kayıp verdirdiler (122/740). Kuzey Afrika'daki bu ayaklanmalardan cesaret alan Endülüs'teki Berberî asıllı mevâlî de kendilerine sınır bölgelerinin ve verimsiz mıntıkaların verildiği ve yönetimde ikinci plana itildikleri iddiasıyla baş kaldırdı (124/742).

Emevîler devrinde siyasî, idarî ve askerî görevlerin büyük bir bölümü Araplar'ın elinde bulunmakla birlikte bunlar, başta şahsî âzatlıları olmak üzere bazı mevâlîye valilik yanında hâciblik, muhafızlık, beytülmâl

eminliği gibi devlet işlerinde önemli görevler vermişlerdir. Mevâlînin ilim sahasında ilerlemesinden sonra

bunların imamlık ve kadılık görevlerine de getirildiği görülmektedir.

İlk dönemlerde âzatlı mevâlî efendilerinin hizmetinde, mevâli'l-muvâlât ise müttefiki Arap kabilelerinin yanında savaşa giriyor ve onların payları da Araplar'ın atıyyesi içinde ödeniyordu. Mâverâünnehir bölgesinde çok sayıda İran asıllı, Kuzey Afrika ve İspanya fetihlerinde ise Berberî asıllı mevâlî orduya katılmıştır. Endülüs fâtihi Târık b. Ziyâd'ın ordusunun çoğunluğunu Berberî mevâlî oluşturmuştur. Emevîler zamanında başta Mûsâ b. Nusayr ve Târık b. Ziyâd gibi şahsî âzatlılar olmak üzere mevâlî arasından meşhur kumandanlar çıkmıştır. Mevâlînin Mısır ve Kuzey Afrika'da askerlik divanına kaydedildiği, Irak ve Horasan'da ise kayıtlı olmadığı belirtilmektedir.

Emevîler dönemi boyunca fâtih-muharip sınıf kimliğini önemli ölçüde koruyan Araplar'ın idare ve savaş işleriyle meşgul oldukları, ilmî faaliyetlerle çeşitli el sanatlarını ve esnaflığı ise mevâlî ve zimmîlere bıraktıkları görülmektedir. Bunun sonucunda mevâlî bilhassa ırk ayırımı yapılmayan ilim alanında büyük başarı sağlamış, önemli bir kısmı mevâlî çocuğu olan âlimler İslâmî ilimlerin kuruluş ve gelişmesinde etkin rol oynamıştır. Bütün ilim merkezlerinin en ünlü hukukçuları onların arasından çıkıyordu. Kādî Şüreyh, Hasan-ı Basrî, Mekke fukahasından Amr b. Dînâr, Ebû Hanîfe, Evzâî ve Tâvûs gibi âlimler bunların başında geliyordu. Kıraat ilminde yedi kıraat imamından üçü Kûfe mevâlîsindendir. Mu'tezile'nin kurucusu Vâsıl b. Atâ, Cehmiyye'nin kurucusu Cehm b. Safvân, Cebriyye görüşünü ilk defa ortaya atan Ca'd b. Dirhem ile İbn İshak ve Hammâd er-Râviye de mevâlîdendi. Mûsiki sanatını icra edenlerin de çoğu mevâlî idi.

Mevâlî, iktidarı ele geçirmelerinde büyük pay sahibi olduğu Abbâsîler devrinde Araplar'la eşit haklar elde etmiş, hatta ihtilâlin ağır yükünü omuzlarında taşıyan Horasanlı liderlerin vezirlik gibi yüksek idarî görevlere tayiniyle siyasî ve sosyal açıdan öne geçmiş ve bu statüsünü uzun süre devam ettirmiştir. Öte yandan Araplar'ın üstünlüğü düşüncesine karşı önceleri müslümanların eşitliğini savunan mevâlî içinde, Emevîler'in son dönemlerinde Arap olmayanların Araplar'a üstünlüğünü iddia eden

Şuûbiyye hareketi ortaya çıkmıştır. Daha ziyade İran asıllı mevâlî arasında görülen bu ırkçılık düşüncesi Abbâsîler devrinde gücünü arttırmış ve giderek Arap düşmanlığına dönüşmüştür (bk. ŞUÛBİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vly" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "vly" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "vly" md.; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 288-309, 359-360; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 183, 221, 302, 397, 491; Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvan), s. 279, 317, 366, 368-369, 443-444; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 340, 566-567, 614; IV, 90-91, 437; VI, 44-45, 180-182, 347; VII, 56-57, 356-357; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd (nşr. Abdülmecîd et-Terhînî), Beyrut 1983, III, 351-365; VII, 143; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, s. 145, 148, 323; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 127, 223-225, 541-545; C. Zeydân, Târîḫ, IV, 61-122; M. Bedî' Şerîf, eṣ-Ṣırâʿ beyne'l-mevâlî ve'l-ʿArab, Kahire 1954; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 244-253; a.mlf., İslamiyetin İlk Devrinde Dînî Siyasî Muhalefet Partileri (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1989, s. 89-163; Ahmed Emîn, Fecrü'l-İslâm, Beyrut 1969, 152-158; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 291-299, 360-365, 393-398, 563-567; Enver er-Rifâî, el-İslâm fî ḥaḍâratih ve nüẓumih, Dımaşk 1986, s. 25-255; G. van Vloten, Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti. Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar (trc. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986; Mahmûd el-Mikdâd, el-Mevâlî ve niẓâmü'l-velâʾ, Dımaşk 1408/1988; Cemîl Abdullah Muhammed el-Mısrî, el-Mevâlî: Mevḳıfü'd-devleti'l-Ümeviyye minhüm, Amman 1988; J. Lassner, The Shaping of ʿAbbasid Rule, Princeton 1980, s. 91-115; Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 36-38; Abdülaziz Dûrî, İslam İktisat Tarihine Giriş (trc. Sabri Orman), İstanbul 1991, s. 26-100; Abdülazîz Muhammed el-Lümeylim, Vażʿu'l-mevâlî fi'd-devleti'l-Ümeviyye, Beyrut 1414/1993; Adnan Demircan, İslam Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi, İstanbul 1996; Mustafa Öztürk, Mevâlî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri (doktora tezi, 2002), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-92; Isaac Hasson, "Les mawālī dans l'armée musulmane sous les premiers umayyades", Jerusalem Studies in Arabic and

Islam, XIV, Jerusalem 1991, s. 176-213; P. Crone, “Mawlā”, EI^2 (Fr.), VI, 865-874.

İsmail Yiğit

MEVÂLİYYÂ

(الموالیّا)

Arap halk türküleri formlarından ve halk diliyle yazılıp söylenen nazım şekillerinden biri.

Mevâliyyâ, sözlükte “efendi” anlamına gelen mevlâ kelimesinin çoğulu olan mevâlîye birinci tekil şahıs zamiri konumundaki nisbet “yâ”sı ile işbâ‘ (sondaki fetha-yı belirginleştirme) veya nidâ elifinin bitişmesiyle oluşmuştur. Bunun da çoğulu mevâliyyâttır. Ancak bu terimi mevâlî, mevâliyâ ve çoğulunu mevâliyât olarak tesbit eden kaynaklar da vardır. Mevâliyyânın halk ağzındaki söylenişi mevvâl, çoğulu ise mevâvîldir. Mevvâl kelimesi Türk edebiyatına maval şeklinde geçerek uzun nağmelerle söylenen Türk halk türküleri için kullanıldığı gibi “birini boş ve uzun sözlerle oyalayıp kandırmak” anlamında “maval okumak” deyiminde de yer alır.

Mevâliyyâ nazım şekli, bir beyitte “müstef‘ilün fâilün”ün dört defa tekrar edilmesiyle meydana gelen basit bahrinden türetilmiştir. Bu türün ilk şekilleri nahiv ve i‘rab kurallarına uygundu, ayrıca “savt” veya “beyteyn” adı verilen ve dört mısraı da aynı vezinde ve kafiyede bulunan iki beyitlik bendler (kıtalar) halindeydi. Bu form ile gazel ve medih temaları işlendiği gibi yalnız noktalı yahut yalnız noktasız harflerin kullanılması, beyitlerin belli sayıda kelime veya harflerden teşkil edilmesi, her kelimenin iki harfli veya emir kalıbında olması gibi lafzî sanatlar da icra ediliyordu. Mevâliyyâ türü Bağdat halkına intikal edinceye kadar bu üslûbu korumuşsa da onların elinde iken i‘rab ve gramer kurallarına dikkat edilmemiş, kelimelerin konuşma dilindeki şekilleri ve mâna güzelliği esas alınmış, mevâliyyâ hem ciddi hem mizahî ve müstehcen temalara konu olmuş, neticede bu şiir türü Bağdatlılar’a nisbetle anılmaya başlanmıştır (Safiyyüddin el-Hillî, s. 105-114). Daha sonra Mısır’a intikal eden mevâliyyâda şehir halkının zevki hâkim olmuş ve yolculuklarda türkü olarak yaygın şekilde söylenmiştir (a.g.e., s. 106; İbn Haldûn, s. 612).

Genellikle kabul edildiğine göre çiftçilik, inşaat, bağ bahçe düzenlemesi ve hurma toplama gibi işlerde çalışırken Vâsıt kölelerinin kısa kıtalar ve bentler halindeki bu şiirleri kolayca belleyip okumaları ve her bendin sonunda efendilerine işaret etmek üzere “yâ mevâliyyâ” (ey benim efendilerim) sözünü tekrar etmeleri sebebiyle tür bu adla anılmıştır. Türün ortaya çıkışıyla ilgili olarak başka rivayetler de vardır. Bunlardan birine göre, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd’in Bermekîler’i cezalandırması ve bu arada Ca‘fer b. Yahyâ’yı öldürtüp kendisi hakkında mersiye söylenmesini de yasaklaması üzerine onun câriyelerinden biri efendisi için bir mersiye nazmetmiş, her beytin veya bendin sonunda “yâ mevâliyyeh” (ey benim efendilerim) ifadesini tekrarlamış, bundan dolayı tür bu adı almıştır (Ahmed el-Hâşimî, s. 152-153; Ahmed Rüşdî Sâlih, s. 170). Ayrıca bu türkü formunu söyleyenlerin mevâlî (köleler) olduğuna işaret etmek üzere bu adın verildiğini ileri

sürenler de vardır (Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, II, 1215).

Ahmed Rüşdî Sâlih ve Johann W. Fück gibi çağdaş araştırmacılar, diğer Arap ülkelerinde de benzer halk türküleri bulunduğundan hareketle türün doğuşunun bir şehir halkına mal edilmesini ve yalnız bir olaya bağlanmasını zayıf bir ihtimal olarak görürler. Ahmed Rüşdî’ye göre bu nazım şekli çiftçilerin çalışırken söyledikleri türkülerden doğmuş, şehir halkına intikal edince de aşk ve eğlence hayatının vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir (Fünûnü’l-edeb, s. 170-171). Johann Fück’e göre ise müvelled yedi şiir türü olan “şi’r-i karîz, müveşşah, dûbeyt, zecel, mevâliyyâ, kâne ve kâne, kûmâ”nın başlangıç zamanını ve yerini belirlemek henüz mümkün görünmemektedir. Ancak bu türkü formları dönem şiirleri kapsamına dahil edilebilir. Bu tür şiirlerde her devirde aynı kafiyeye sahip mısralardan meydana gelen birer kıta ve bend oluşturulur. Her devrin kafiyesi farklı olduğundan bunlarda bir manzumede birden çok kafiye yer alabilir. Halbuki klasik kasidede baştan sona tek kafiye vardır. “Müzdevice” adı verilen dönem şiirlerinin ilk örnekleri II. (VIII.) yüzyılda yaşayan Beşşâr b. Bürd, Selm el-Hâsir, Ebân b. Abdülhamîd, Bişr b. Mu‘temir, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî ve Ebû Nüvâs gibi şairlerde görülür (el-ʿArabiyye, s. 95-99).

Müvelled yedi şiir türünden ilk üçü i‘rab ve gramer kurallarına uygun olup

diğer dördü bu ilkelere riayet edilmeyen şiir ve türkü formlarıdır. Ancak mevvâllerin i‘rablı şekilleri de bulunduğundan bunlara “berzah” adını uygun görenler de vardır. Safiyyüddin el-Hillî’ye göre bu dört nazım türündeki güzelliğin ve çekiciliğin sırrı i‘rab ve gramer kuralları ile fesahat ölçülerine riayetsizliktedir. Çünkü bunlar selim zevke dayanan, insanın içine doğduğu gibi söylenmiş, basit ve kolay gibi görünmekle birlikte erişilmez yükseklikte sehl-i mümtenî türünden manzumelerdir. Bu türküler içinde öyle halk deyişleri vardır ki fesahat ve belâgat erbabı benzerini nazmetmekten âciz kalır. Bunlarda i‘rab ve gramer kuralları ile fesahat ölçülerine riayet edildiği takdirde şiirin doğallığı ve güzelliği ortadan kalkar (el-ʿÂṭılü’l-ḥâlî, s. 1-2).

Mevâliyyâ en yaygın halk şiiri ve türkü formudur. Bu konuda Irak ile Mısır önde gelmekle birlikte göç ve nakil yoluyla form diğer Arap ülkelerine de yayılmış, Kuzey Sudan’da, dört mısraı da aynı vezin ve kafiyede iki beyitlik kıtalar halindeki dûbeyt ve murabba şeklinde mevvâllere çokça rastlanmıştır. Mısır’da Saîd bölgesi mevvâlleri halk zevkini okşarken Delta bölgesi mevâliyyâsı şehirli zevkine göre gelişme göstermektedir.

Ele alınan temalar bakımından mevvâller “yeşil” ve “kırmızı” olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Sevgi ve aşk konuları ile neşeli ve sevinçli temaların işlendiği türe yeşil mevvâl, üzüntülü ve acılı olaylarla savaşların hikâye edildiği türe kırmızı mevvâl adı verilir. Bunların da açık (meftûh), kapalı (mugattâ / merdûf), mürekkeb ve müfred şekilleri vardır. Mürekkeb mevvâl ferş, gıtâ ve kufle bölümlerinden meydana gelir. Ferşte bir mesele ortaya atılır, gıtâda ona cevap verilir ve çözüm getirilir, kufle bölümünde ise tartışmanın sonucu belirtilir (Ahmed Rüşdî Sâlih, s. 170-174).

Mevvâller başlangıçta dört mısraı da aynı kafiyede iki beyitlik bendler şeklinde iken daha sonra dördüncü mısraı farklı kafiyede olan beş mısralı ve dördüncü, beşinci ve altıncı mısraları aynı kafiyede, ancak diğerlerinden farklı olan yedi mısralı kıtalar halindeki formları ortaya çıkmıştır (İA, VIII, 177). Mevvâllerde kelime sonlarının sakin olarak okunması, fethaların ve özellikle kafiyelerdeki fethaların imâle ile söylenmesi, kafiyelerden sonra bazı edatlar, harf-i cer ve mecrûru gibi lafızların tekrar edilmesi, birçoğunda cinaslı kafiye düzeninin bulunması gibi özellikler vardır. Safiyyüddin el-Hillî, aşağıdaki mu‘reb mevvâl örneğinde cinaslı kafiye olarak “قد غارت”

(battı) fiilini dört değişik bağlamda kullanmıştır:

ياطاعن الخيل والأبطال قد غارت

ومخصب الرّبع والأمواه قد غارت

هواطل السحب من كفّيك قد غارت

والشهب مذ شاهدت أضواك، قد غارت

(Ey atını mahmuzlayıp koşturan, dur bak, kahramanlar battı / Ey baharlığı verimli ve yemyeşil olan, dur bak, sular battı // Avuçlarından dökülen ihsan sağanakları battı / Ve senin ışıltılarını görünce parlak yıldızlar battı).

BİBLİYOGRAFYA

Butrûs el-Bustânî, Muḥîṭü'l-Muḥîṭ, Beyrut 1870, "mvl", "vly" md.leri; R. Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leiden 1881, II, 844; Safiyyüddin el-Hillî, el-ʿÂṭılü'l-ḥâlî ve'l-murḫaṣü'l-ġālî (nşr. Hüseyin Nassâr), Kahire 1981, s. 1-4, 105-114; İbn Haldûn, Muḳaddime (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996, s. 612; İbn Hicce, Bulûġu'l-emel fî fenni'z-zecel (nşr. Rızâ Muhsin el-Kureyşî), Dımaşk 1394/1974, s. 99-100, 138-139, 144; İbşîhî, el-Müsteṭraf, II, 466 vd.; Abdülhâdî Necâ el-Ebyârî, Ṣuʿûdü'l-metâliʿ li-ṣuʿûdi'l-müṭâliʿ, Bulak 1283, I, 283; J. David, Les maouals, Caen 1864; Cebrân Mîhâîl Fûtiye, el-Basṭü'ş-şâfî, Beyrut 1890, s. 105; Muhammed Tal'at, Ġāyetü'l-ereb fî ṣınâʿati şiʿri'l-ʿArab, Kahire 1316, s. 101; Muhammed ed-Demenhûrî, Ḥâşiye ʿale'l-Kâfî, Kahire 1316, s. 36; Seyyid Emîn, Bülbülü'l-efrâḥ ve müzîlü'l-etrâḥ fi'l-mevâvîli'l-ḫużr ve'l-ḥumri'l-milâḥ, Kahire 1316, s. 4 vd.; L. Şeyho, ʿİl-mü'l-edeb, Beyrut 1908, I, 429; J. Fück, el-ʿArabiyye: Dirâsât fi'l-luġa ve'l-lehecât ve'l-esâlîb (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1370/1951, s. 95-99; Nebîle İbrâhim, Eşkâlü't-taʿbîr fi'l-edebi'ş-şaʿbî, Kahire 1981, s. 237, 246-251; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 937; Ahmed al-Hâşimî, Mîzânü'ẕ-ẕeheb fî ṣınâʿati şiʿri'l-ʿArab, Beyrut 1406/1986, s. 152-153;

Mîşâl Âsî - Emîl Bedî‘ Ya‘kūb, el-Muᶜcemü’l-mufaṣṣal fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1987, II, 1215-1216; Ahmed Rüşdî Sâlih, Fünûnü’l-edebi’ş-şaᶜbî, Kahire 1997, s. 170-180; Dihhudâ, Luġatnâme, XXVI/B, s. 21; Moh. Bencheneb, “Mevvâl”, İA, VIII, 177; P. Cachia, “Mawāliyā”, EI² (İng.), VI, 867-869.

İsmail Durmuş

MEVÂT

(الموات)

Şahıs veya kamu malı olmayan, sahipsiz ve işlenmemiş durumdaki arazi anlamında fıkıh terimi

(bk. İHYÂ).

MEVCÛD

(bk. VÜCÛD).

MEVDÛD b. ALTUNTEGİN

(مودود بن ألتون تگين)

(ö. 507/1113)

Büyük Selçuklular’ın Musul valisi, Türk kumandan.

Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar tarafından 502 (1108) yılında Çavlı’nın yerine Musul valisi tayin edilen Şerefeddin Mevdûd’un hayatının bu tarihten önceki dönemine dair bilgi yoktur. İbnü’l-Esîr babasının adını Altuntegin (el-Kâmil, X, 422), Ebü’l-Fidâ bir yerde Altuntegin (el-Muẖtaṣar, I/2, s. 234), başka bir yerde Altuntaş (a.g.e., I/2, s. 237) olarak kaydeder. Bu kişinin de kimliği hakkında hiçbir şey bilinmemektedir.

Mevdûd valiliğinin ilk iki yılında şehirde ve bölgede düzeni sağlamakla meşgul oldu. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan, Emîr Çavlı Sakavu ve Hille Arap Emîri Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr ile

meselelerini halledip ülkede istikrarı sağlayan Muhammed Tapar, Cemâziyelevvel 503’te (Aralık 1109) Güneydoğu Anadolu, Suriye, Filistin bölgelerini işgal eden Haçlılar’a karşı cihada kararlı olduğunu etraftaki hükümdarlara duyurdu. Ahlatşahlar’dan İrmîniye ve Meyyâfârikīn Beyi Sökmen el-Kutbî ile Musul Valisi Mevdûd’a mektup göndererek cihad hazırlığına başlamalarını emretti (İbnü’l-Kalânisî, s. 169; İbnü’l-Adîm, II, 154).

Bunun üzerine harekete geçen Mevdûd, Sökmen el-Kutbî ile Cizre’de (Cezîre-i İbn Ömer) buluştu. Mardin Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi’nin ve diğer kuvvetlerin kendisine katılmasından sonra Haçlılar’a karşı Urfa üzerine yürüdü. Şevval 503’te (Mayıs 1110) Urfa’yı kuşatma altına aldı. Urfa Haçlı Kontu Baudouin du Bourg, Mevdûd’un hareketinden haberdar olunca Kudüs Kralı I. Baudouin’i yardımına çağırdı, Kudüs kralı da Trablus Kontu Bertrand ile birlikte onun yardımına koştu. Çok sayıda Haçlı kuvvetinin yaklaştığını öğrenen Mevdûd kuşatmayı kaldırarak Harran’a

doğru geri çekildi (Zilhicce 503 / Temmuz 1110). Urfa önüne gelen Kudüs kralı, Urfa kontu ile dargın olan Antakya Prinkepsi Tankred'i yanına çağırıp onu kont ile barıştırdı ve Tankred 1500 kişilik atlı birliğiyle Haçlı kuvvetlerine katıldı. Haçlı cephesindeki bu birleşme üzerine Dımaşk Atabegi Tuğtegin hemen Mevdûd'un yardımına geldi. Birleşik Haçlı ordusu Mevdûd'u takibe giriştiyse de Tuğtegin'in gelişiyle güçlenen müslümanlarla karşılaşmaktan vazgeçerek geri döndü ve Samsat'a doğru çekildi. Ancak Mevdûd Haçlılar'ın peşini bırakmadı, onları Fırat'ı geçerken bastırdı. Nehrin doğusunda kalanları kılıçtan geçirdiği gibi bütün ağırlıklarını ganimet olarak aldı. Daha sonra Urfa'yı kısa bir süre kuşattı ve ardından Harran üzerinden Musul'a döndü. Mevdûd bu sefer sırasında Urfa'yı ele geçirememekle beraber Haçlılar'a ağır bir darbe indirmiş ve Urfa Haçlı Kontluğu'nun temellerini sarsmıştır.

Haçlılar'ın müslüman topraklarına saldırıp zarar vermeye başlamaları üzerine Mevdûd, Sultan Muhammed Tapar'ın emriyle 504 (1111) yılında Urfa bölgesine ikinci seferini düzenledi. Sultan, Mevdûd'u oğlu Mesud'a atabeg tayin edip onunla birlikte gönderdi (İbnü'l-Esîr, X, 483). Antakya Prinkepsi Tankred ile Urfa Kontu Baudouin'in Halep bölgesindeki Esârib, Zerdenâ, Bîkisrâil ve Nakıra şehirlerine baskın yaparak halkı öldürüp arazileri talan ettiklerini öğrenen sultanın emriyle sefer hazırlıklarına başlayan Mevdûd önce Şebahtân bölgesine giderek buradaki birkaç kaleyi aldı. Burada kendisine Ahlatşahlar'dan Sökmen el-Kutbî, Merâga Emîri Ahmedîl, Erbil Emîri Ebü'l-Heycâ Porsuk'un iki oğlu İlbegi ve Zengî, Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi'nin oğlu Ayaz birlikleriyle katıldılar. Müttefik müslüman ordusu Fırat'ı geçip 19 Muharrem 505'te (28 Temmuz 1111) Tel Bâşir önüne karargâh kurdu. Zor durumda kalan şehrin hâkimi Joscelin, gizlice bağlantı kurduğu Ahmedîl'e hediyeler gönderip kendisinden şehrin muhasara edilmesini engellemesini istemişti. Müslüman emîrler buna razı olmadılar, ancak askerlerin çoğu onun tarafını tuttu. Bu arada Halep Meliki Rıdvân b. Tutuş ile Şeyzer Emîri Ebü'l-Asâkir Sultan b. Ali b. Münkız, Mevdûd'a haber gönderip müttefik müslüman ordusunun kendilerine yardımda bulunmasını istediler. Bunun üzerine Mevdûd yirmi altı gün süren (Demirkent, I, 147) Tel Bâşir kuşatmasını kaldırarak (22 Ağustos 1111) Halep'e doğru ilerledi, daha sonra güneye Şeyzer'e indi. Kral I. Baudouin'in etrafında toplanan Haçlılar'la müslümanlar arasında ciddi bir savaş vuku bulmadı. Mevdûd sonbaharda Musul'a geri döndü.

Mevdûd'un ikinci Urfa seferi öncekinden çok daha geniş bir alana yayıldı. Haçlı kuvvetleri birinci seferde olduğu gibi Fırat'ın doğusundaki bölgede müslüman taarruzunu karşılayamadılar, bu sebeple sefer Fırat'ın batısına intikal etti ve Tel Bâşir'in bir süre kuşatılmasının ardından hedef doğrudan doğruya Suriye oldu. Nitekim Kudüs Kralı Baudouin, Haçlı kuvvetleriyle beraber müslüman ordusunu ancak Âsi nehri kenarında durdurabildi, böylece onların daha güneye veya batıya ilerlemesini engellemeye çalıştı. Bu seferin sonunda Haçlılar artık Fırat'ın doğusunda tutunmalarının mümkün olamayacağını anladılar.

Mevdûd bir kere daha, fakat bu defa yalnız kendi kuvvetleriyle ve muhtemelen Urfa halkından bazıları ile anlaşmış olarak âni bir darbeyle ele geçirmek üzere şehrin önüne geldi (Zilkade 505 / Mayıs 1112). Yerli halktan yirmi kadar Ermeni ile anlaştıktan sonra kuşatmayı kaldırdığı izlenimini verip oradan uzaklaştı. Amacı, şehir surlarını savunanların dikkatlerini dağıtmak ve gizlice dönüp Ermeniler'le kararlaştırdığı şekilde sur kesiminden âni olarak şehre girmekti. Bu arada Ermeniler'in şehri teslim edeceğini haber alan Tel Bâşir hâkimi Joscelin de Courtenay hemen Urfa'ya geldi. Ancak o geldiğinde doğu tarafında bulunan surlardaki en yüksek kule Mevdûd'un adamlarının eline geçmişti. Baudouin ve Joscelin Frank askerleriyle surlara henüz çıkabilmiş olan çok az sayıdaki müslümanın üzerine saldırdılar; şiddetli bir çarpışma neticesinde müslümanları öldüren Franklar şehrin düşmesini önlediler. Bu olayın ardından Baudouin ihanete adı karışan pek çok kişiyi öldürttü ve Ermeniler'e karşı şiddetli bir takibata girişti. Mevdûd, Urfa Ermenileri'nin sindirilmesinden sonra kuşatmayı kaldırıp Musul'a hareket etti (Muharrem 506 / Temmuz 1112).

Kudüs Kralı Baudouin'in Dımaşk çevresindeki Beseniye, Havran ve Sevâd yörelerine yaptığı saldırılardan rahatsız olan Atabeg Tuğtegin dostu Mevdûd'dan yardım istedi. Mevdûd, Tuğtegin'in teklifini kabul ederek ordusuyla birlikte güneye doğru Kudüs Krallığı'na karşı sefere çıktı. Bu sırada Mevdûd'un düşmanları ve rakipleri onun Tuğtegin ile anlaşıp Sultan Muhammed Tapar'a karşı bir isyan hareketine hazırlandığı söylentisini yaydılar. Mevdûd bu iftirayı önlemek için karısını ve oğlunu Muhammed Tapar'ın yanına İsfahan'a gönderip kendisine sadakatle bağlı olduğunu ve

cihad için her zaman hazır bulunduğunu bildirdi. Mevdûd'un Sincar Emîri Temirek b. Arslantaş ve Necmeddin İlgazi'nin oğlu Ayaz'ı da yanına alarak Fırat'ı geçtiği ve Suriye'ye girdiği haberi (Zilkade 506 / Mayıs 1113) Kral Baudouin'i tedirgin etti. Bu arada Urfa Kontu Baudouin ile arası açılan Joscelin, Kudüs Kralı Baudouin'in yanına gitmiş ve kendisine Galilea Prinkepsliği iktâ edilmişti. Kral ile Joscelin, durumun daha da kötüleşmesinden endişe duyarak Dımaşk Atabegi Tuğtegin ile anlaşmaya karar verdiler. Ancak Tuğtegin anlaşma teklifini geri çevirdi ve Mevdûd'un ordusu ile buluşmak üzere 507 Muharreminde (Haziran 1113) Dımaşk'tan hareket etti. Bütün müslüman kuvvetleri Selemiye'de birleşti. Mevdûd ve Tuğtegin, Kral Baudouin'e karşı yürümeden önce Halep Meliki Rıdvân b. Tutuş'un da kendileriyle birleşmesini istediler. Civardan katılan askerlerle birlikte Bânyâs üzerinden güneye ilerleyen Mevdûd Kûhvâne'de karargâh kurdu.

Öte yandan Joscelin ve Antakya hâkimi Roger ile Mevdûd'un ordusu henüz güneye ulaşmadan Dımaşk bölgesine akınlar yapmayı sürdüren Kral Baudouin, daha sonra Mevdûd'la savaşa hazırlanmak maksadıyla Sınnebra Köprüsü'nün

batısında mevzilendi. Mevdûd'un askerlerinden bir kısmı yiyecek bulmak üzere karargâhtan uzaklaştığında köprünün diğer tarafında Haçlılar'ın savaşa hazırlanmakta olduğunu gördü. İki taraf da birbirinden habersizdi. Savaş beklenmedik bir şekilde başladı. Türkler Haçlı ordusunu bozup 2000 kişiyi öldürerek önemli bir zafer kazandılar ve büyük ganimet elde ettiler (11 Muharrem 507 / 28 Haziran 1113). Kudüs Kralı Baudouin de bu arada esir düştü, ancak tanınmadığı için kaçıp kurtuldu. Antakya Prinkepsi Roger ve Trablus Kontu Pons'un birlikleri her şey olup bittikten sonra savaş alanına ulaştılar. Taberiye yakınında karargâh kuran bu yeni kuvvetler ertesi gün Türk birliklerinin yaklaşması üzerine dağlara çekilip kendilerini savunmaya çalıştılar. Türkler bunları takip etmek istedilerse de atlı ve yaya kuvvetlerinin dağlık arazide savaşmasının güç olduğunu görerek bundan vazgeçtiler. Savaşın ardından Türkler, Haçlılar'ın elinde bulunan Kudüs ve Yafa'ya kadar uzanan topraklara 1113 yılı Ağustos ortalarına kadar akınlar düzenlediler.

Mevdûd ve Tuğtegin savaştan sonra esirleri ve elde ettikleri ganimetleri bir

zafernâme ile birlikte Sultan Muhammed Tapar'a İsfahan'a gönderdiler. Türk ordusu Vâdilmaktûl'e çekilirken savaş sırasında dağlara kaçan Haçlılar da ilk karargâhlarına döndüler. Türkler Haçlılar'ı yeni bir savaşa sokmak için uğraştılarsa da karşı taraf buna yanaşmadı. Mevdûd ilkbaharda sefere devam etmek üzere askerlerin ülkelerine dönmesine izin verdi. Suriye'de kalıp hem düşmanın hareketlerini izlemeye hem de Sultan Muhammed Tapar'dan gelecek yeni emirleri buradan uygulamaya karar veren Mevdûd, Tuğtegin ile birlikte Dımaşk'a döndü (21 Rebîülevvel 507 / 5 Eylül 1113). Mevdûd'un düzenlediği seferler siyasî bakımdan olduğu kadar ekonomik açıdan da Haçlılar üzerinde yıkıcı etkiler yapmıştır.

Dımaşk'ta Tuğtegin tarafından misafir edilen Mevdûd'a büyük saygı gösterildi. 507 Rebîülâhirinin son cuma günü (10 Ekim 1113) Mevdûd camiden çıkarken bir Bâtınî fedaisi tarafından hançerle ağır şekilde yaralandı ve aynı gün öldü; cenazesi Melik Dukak'ın Bâbülferâdis'teki türbesine defnedildi. Ardından Bağdat'a götürülerek İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin türbesinin yakınında toprağa verilen naaşı daha sonra İsfahan'a nakledildi (İbnü'l-Esîr, X, 497). Mevdûd'un katlinden Bâtınîler yanında Melik Rıdvân b. Tutuş ve Atabeg Tuğtegin de mesul tutulmuş, bu olayın ardından Sultan Muhammed Tapar ile Tuğtegin arasındaki ilişkiler gerginleşmiştir. Mevdûd'un yerine Aksungur el-Porsukī Musul valisi tayin edildi.

Şerefeddin Mevdûd dindar, iyi kalpli, yumuşak huylu, âdil ve hayır sever bir kişiydi. İbnü'l-Esîr, Kudüs Kralı Baudouin'in Mevdûd'un ölümünün ardından Tuğtegin'e yazdığı mektupta, "İslâm'ın direğini (kumandan) bir bayram günü Allah'ın evinde öldüren ümmet elbette Allah tarafından mahvedilmeye lâyıktır" dediğini babasından naklen rivayet eder (el-Kâmil, X, 497; a.e. [trc. Abdülkerim Özaydın], X, 396).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 169-170, 173-175, 183-185, 191; Azimî Tarihi: Selçuklularla İlgili Bölümler: h. 430-538 (nşr. ve trc. Ali

Sevim), Ankara 1988, s. 29-31, 63-64; İbn Münkız, An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades: Memoirs of Usāmah Ibn-Munqidh (trc. Philip K. Hitti), New York 1929, s. 97-98; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 167; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 422, 453, 457-458, 464, 466, 470, 483-487, 492-497, 501, 503; XI, 112; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, X, 366-367, 393, 395-396, 399-400; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 160; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 154, 158-161, 163, 289, 296, 331; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 200; Ebü'l-Ferec, Târih, s. 348, 351-352; a.mlf., Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 199; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar, İstanbul 1286, I/2, s. 234, 237; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 234, 238, 251, 252, 254, 257, 286; B. Kugler, Boemund und Tankred, Tübingen 1862, s. 48-51, 53; R. Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, Paris 1934, I, 265-271, 274-277, 279, 364, 429, 432-433, 443, 449, 450, 452-453, 455, 462-469, 471-473, 483-486, 489-491, 497, 502, 661, 680; R. L. Nicholson, Tancred, Chicago 1940, s. 199-200, 210-214; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 249, 253, 256-258, 261-264, 266, 267, 270-273, 306, 336; A History of the Crusades (ed. M. W. Baldwin), London 1969, I, 113, 120, 169, 174, 393-394, 399-403, 405; Harold S. Fink, "Mawdūd I of Mosul, Precursor of Saladin", MW, XLIII (1953), s. 18-27; Coşkun Alptekin, Dimaşk Atabegliği (Togteginliler), İstanbul 1985, s. 40-41, 44, 47-50, 66-69, 71; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 91-92, 95-97, 99-102, 104-106; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 49-50, 54, 65, 77, 97, 100-105, 107-108, 110-120, 122-126, 135; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), Ankara 1995, I, 116, 123, 125, 129-140, 142-158, 163; M. Süheyl Takkûş, Târîḫu'z-Zengiyyîn fi'l-Mevṣıl ve bilâdi'ş-Şâm: 521-630 h./1127-1233 m., Beyrut 1419/1999, s. 69-78.

Işın Demirkent

MEVDÛD-i ÇİŞTÎ

(مودود چشتي)

(ö. 527/1133)

Çiştiyye tarikatı şeyhi.

430’da (1038-39) doğdu. Hoca Mevdûd-i Çiştî ve Hoca Kutbüddîn-i Çiştî olarak da bilinir. Hayatının çoğunu Herat yakınındaki Çişt kasabasında geçirdi. Hayatına dair sınırlı bilgiler, Çiştiyye tarihiyle ilgili ilk kaynaklardan Emîrhord’un Siyerü’l-evliyâ ͗ adlı eseriyle Abdurrahman-ı Câmî’nin Nefeḥâtü’l-üns’üne dayanır. Mevdûd-i Çiştî, Hoca Muhammed b. Ebû Ahmed-i Çiştî’nin yeğeni ve halifesi olan Hoca Yûsuf b. Muhammed’in oğludur. İlk eğitimini babasından aldı ve Kur’an’ı ezberledi. On altı yaşına geldiğinde öğreniminde belli bir mesafe almıştı. 459 (1067) yılında babasını kaybedince onun vasiyeti üzerine yerine geçti. Bazı araştırmacıların babasını ve şeyhini Ebû Yûsuf şeklinde kaydetmesi (DİA, VIII, 344) muhtemelen Siyerü’l-evliyâ ͗daki karışıklıktan kaynaklanmıştır. Bu eserin ilgili bölümünde (s. 120-121) babası bazan “Hoca Ebû Yûsuf” şeklinde, bazan da diğer kaynaklarda olduğu gibi “Hoca Yûsuf” şeklinde zikredilmiştir. Mevdûd-i Çiştî’nin henüz kemale ermeden babasının yerine şeyh olmasının ilk zamanlar bazı problemlere sebep olduğu anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra Çişt şehrine gelen dönemin büyük mutasavvıflarından Ahmed-i Nâmekī-i Câmî’nin onu uyardığı, şeyhliği bırakarak önce ilim tahsil etmesi gerektiğini, zira ilmi olmayan zâhidlerin şeytanın maskarası olduğunu söylediği, bunun üzerine Mevdûd’un Belh ve Buhara tarafına giderek dört yıl müddetle “ilm-i zâhir ve bâtın” tahsilinde bulunduğu nakledilmektedir. Rivayete göre Câmî bu uyarıyı, Mevdûd’un 2000 silâhlı müridiyle onu Çişt şehrinden çıkarmak üzere teşebbüse geçtiği sırada yapmıştır. Kudüs ve Semerkant gibi şehirleri de ziyaret eden Mevdûd’un çevresinde birçok mürid toplandı. Oğlu ve halifesi Hoca Ahmed, Hoca Şerîf-i Zendenî, Şâh-ı Sincan ve Hoca Sebzipûşî-i Âzerbaycânî bunların en önemlilerindendir. Minhâcü’l-ʿârifîn ve Ḫulâṣatü’ş-şerîʿa (Gulâm Ali Ârya,

s. 79) isimli eserleri yazdığı kaydedilirse de bunlar günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Emîrhord, Siyerü’l-evliyâ˒ (trc. İ‘câzülhak Kuddûsî), Lahor 1992, s. 120-124; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370 hş., s. 326-330; Ali Şîr Nevâî,

Nesâyimü’l-mahabbe min şemâyimi’l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 206-207; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 364-368; Dârâ Şükûh, Sefînetü’l-evliyâ˒, Kanpûr 1883, s. 90-91; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâ˒iḳ, II, 140; K. A. Nizâmî, Târîḫ-i Meşâyiḫ-i Çişt, Delhi 1953, s. 140; a.mlf., “Çiştiyye”, DİA, VIII, 343-344; Gulâm Ali Âryâ, Ṭarîḳat-ı Çiştiyye der Hind ve Pâkistân, Tahran 1365 hş., s. 79; Gerhard Böwering, “Češtīya”, EIr., V, 333.

Süleyman Uludağ

MEVDÛD b. İMÂDÜDDİN ZENGÎ

(مودود بن عماد الدين الدين زنكي)

Kutbüddîn el-A‘rec Mevdûd b. İmâdiddîn Zengî b. Aksungur (ö. 565/1170)

Musul atabegi (1149-1170).

Muhtemelen 525 (1131) yılında doğdu. Musul Atabegi İmâdüddin Zengî'nin küçük oğludur. İmâdüddin Zengî 541'de (1146) ölünce büyük oğlu Seyfeddin Gazi Musul'da idareyi ele almış, ikinci oğlu Nûreddin Mahmud Zengî Halep'e hâkim olmuştu, üçüncü oğlu emîr-i emîrân Nusretüddin ise Harran valisiydi. Mevdûd babası öldüğünde henüz on altı yaşında bulunuyordu.

Musul Atabegi I. Seyfeddin Gazi, çocuğu olmadığı için ölümünden önceki hastalığı sırasında Vezir Cemâleddin el-İsfahânî ile başkumandanı Ali Küçük'ün arzuları üzerine kardeşi Mevdûd'un Musul atabegi olmasını uygun buldu. Seyfeddin Gazi ölünce Mevdûd Musul atabegliğine getirildi (Cemâziyelâhir 544 / Ekim 1149). Bu durumdan memnun kalmayan bazı emîrler Halep'teki Nûreddin Mahmud'a haber gönderip Seyfeddin Gazi'nin mirasına sahip çıkmasını istediler. Nûreddin yol boyunca asker toplayarak Sincar'a yürüdü. Mevdûd'u destekleyen Cemâleddin el-İsfahânî muhalif emîrlerin yanından uzaklaşması yüzünden zayıf duruma düşmüştü. Bundan dolayı Nûreddin ile mücadeleye girmeyip meseleyi müzakere yoluyla halletmeyi tercih etti. Nûreddin de her iki taraf için kötü sonuçlar doğuracak bir savaştan kaçındı ve Mevdûd'un Musul'daki hâkimiyetini tanıdı. Devlet yönetiminde Cemâleddin el-İsfahânî, Ali Küçük, Emîr İzzeddin Ebû Bekir ed-Dübeysî ve Kadı Kemâleddin Ebü'l-Fazl Muhammed eş-Şehrezûrî'den oluşan bir heyet söz sahibiydi. Mevdûd, Musul atabegi olduktan kısa bir süre sonra Mardin Artuklu Hükümdarı Timurtaş'ın kızı Zümrüd Hatun ile evlendi.

Mevdûd, ağabeyi Nûreddin Mahmud'un 10 Receb 544'te (13 Kasım 1149) Sincar Kalesi'ne hâkimiyeti meselesinden dolayı onunla savaşa girmek

üzere iken veziri Cemâleddin el-İsfahânî'nin gayretiyle taraflar arasında anlaşma sağlandı. Bu antlaşmayla Mevdûd'un başında bulunduğu Musul Atabegliği zayıflarken Nûreddin Mahmud Suriye'deki durumunu güçlendirdiği gibi Fırat havzasını da kontrol altına aldı. Buna göre Musul Atabegliği'ne ait olan Hıms, Urfa, Rahbe ve Rakka'nın Nûreddin Mahmud'a verilip onun Suriye bölgesinde, Mevdûd'un da Sincar'a sahip olarak Urfa hariç el-Cezîre'de bağımsız hüküm sürmeleri kararlaştırıldı. Mevdûd'un el-Cezîre'ye hâkimiyeti, Abbâsî Halifesi Muktefî-Liemrillâh ve Irak Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar tarafından onaylandı. Mesud'un 547'de (1152) Hemedan'da ölümüyle Selçuklu şehzadeleri arasında mücadele başladı. Kardeşlerden Muhammed Atabeg Mevdûd'dan yardım istedi ve taht iddiasında başarı kazanırsa kendisini Musul atabegi olarak tanıyacağını bildirdi. Irak Selçuklu Sultanı Muhammed b. Mahmûd'un 554'te (1159) ölümü üzerine Cibâl emîrleri Mevdûd'a mektup yazarak Musul'da hapsedilmiş bulunan Şehzade Süleyman Şah'ı serbest bırakmasını rica ettiler. İstekleri yerine getirildiği takdirde Mevdûd Süleyman Şah'ın atabegi, Cemâleddin el-İsfahânî vezir, Ali Küçük de başkumandan olarak tanınacaktı. Süleyman Şah'ın 556'da (1161) öldürülüp yeğeni Arslanşah b. Tuğrul'un hâkimiyeti ele geçirmesiyle Musul Atabegliği'nin Irak Selçukluları'na müdahalesi sona erdi.

Nûreddin Mahmud, görüşlerini beğendiği Mevdûd'u veliaht tayin ederek devlet adamlarına ona bağlı kalacaklarına dair yemin verdirdi (553/1158). Bu durum Sincar olayına rağmen iki kardeş arasındaki bağlılığın sürdüğünü göstermektedir. Nitekim Mevdûd Musul tahtına oturduğunda devlet yetkilileri Nûreddin'in tasvibini almışlardı. Gerek bu durum gerekse Sincar olayı onun ağabeyini metbû hükümdar olarak tanıdığını kanıtlamaktadır. Mevdûd ülkesinin her yanında Mahmud adına hutbe okutmakla ona bağlılığını kendiliğinden ortaya koymuştur. Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'un Çukurova'ya yönelik bir sefere çıktığını öğrenen Nûreddin İslâm ülkelerinden yardım isteyince Mevdûd da bu çağrıya uyarak askerî birlikler göndermişti.

558 (1163) yılında Mevdûd, babası Zengî'nin döneminden beri devlete hizmet eden Cemâleddin el-İsfahânî'yi hakkında artan şikâyetler üzerine Ali Küçük'ün karşı çıkmasına rağmen görevden alarak tutuklattı. Cemâleddin ertesi yıl Musul'da hapishanede öldü.

Nûreddin Mahmud, bir yıl önce Franklar'ın âni baskını sonucu verdiği kayıpların öcünü almak ve Haçlılar için önemli bir konumda olan Hârim Kalesi'ni ele geçirmek amacıyla 559'da (1164) bir akın yapılmasına karar verince yine çevredeki İslâm hükümdarlarından yardım istedi. Sultanın bu çağrısına Mevdûd da uydu. 19 Ramazan 559 (10 Ağustos 1164) tarihinde Türk-İslâm ordusu Haçlılar'a karşı büyük bir zafer kazandı, iki gün sonra da Hârim Kalesi fethedildi. Mevdûd 562'de (1167) Nûreddin'in Trablus Kontluğu'na karşı düzenlediği sefere de katıldı. Bazı kale ve şehirleri ele geçirerek Humus'a döndü. Nûreddin Mahmud, Mevdûd'un bu yardımlarını karşılıksız bırakmayıp ona Rakka'yı verdi. Mevdûd, Artuklular'ın Hısnıkeyfâ ve Diyarbekir Emîri Fahreddin Karaarslan'ın ölümü üzerine onun topraklarını almak istediyse de Nûreddin buna engel oldu (27 Ramazan 562 / 17 Temmuz 1167).

Mevdûd'un veziri ve başkumandanı Ali Küçük, 563 (1168) yılında rahatsızlanınca Musul'daki görevini bırakarak kendi mülkü olan Erbil'e çekilmek istedi. On dört yaşındaki oğlu Muzafferüddin Kökböri'ye verdiği Tikrît, Sincar ve Harran gibi Erbil dışındaki şehir ve kalelerin hepsini Mevdûd'a bıraktı. Mevdûd, İmâdüddin Zengî'nin hıristiyan kölelerinden Fahreddin Abdülmesîh'i Ali Küçük'ün yerine Musul Kalesi'nin kumandanlığına getirdi.

Yakalandığı hastalığın gittikçe ilerlemesi üzerine Mevdûd, oğullarının en büyüğü ve Nûreddin Mahmud'un damadı olan İmâdüddin Zengî'yi (II) veliaht tayin etti. Ancak Vezir Fahreddin Abdülmesîh Seyfeddin Gazi'nin (II) annesi Zümrüd Hatun'la anlaşarak Mevdûd'u bu kararından döndürmeyi başardı. Mevdûd, devlet ileri gelenlerini tekrar yanına çağırarak en küçük oğlu Seyfeddin Gazi'yi veliaht seçtiğini bildirdi ve ona bağlı kalacaklarına dair onlara yemin ettirdi. Uzun süre hasta yattıktan sonra 22 Zilhicce 565'te (6 Eylül 1170) Musul'da vefat etti. Mevdûd ağır başlı, halkına karşı şefkatli, cömert, iyi huylu, hoşsohbet bir insandı (İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 355-356; et-Târîḫu'l-bâhir, s. 146-150). Nûreddin'in Haçlılar'a karşı yürüttüğü cihad harekâtında ona destek vermekle Zengîler arasındaki bütünlüğün güçlenmesine de hizmet

etmiştir. Mevdûd'un İmâdüddin Zengî, Seyfeddin Gazi ve İzzeddin Mesud olmak üzere üç oğlu vardı. Kızlarından Azîzetüddin Ahşevrâ Hatun, Sâlihiye'de Hanefîler için Mâridâniyye Medresesi'ni, oğlu İzzeddin Mesud'dan olan torunu Terken Hatun da Dımaşk'ın Kāsiyûn mahallesinde Şâfiîler için Atabekiyye Medresesi'ni yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 285, 286, 349, 350, 355, 356, 357, 358; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, X, 119, 121, 138; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 121, 123-124, 139, 206-207, 212-214, 251-252, 254-255, 266-267, 298-299, 302, 327-332, 355-356; a.mlf., et-Târîḫu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevṣıl (nşr. Abdülkādir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 75, 76, 94-98, 108, 109, 112-114, 119-128, 135, 144-150; İbnü'l-Adîm, Buġyetü'ṭ-ṭaleb, s. 169, 172; a.mlf., Zübdetü'l-ḥaleb, II, 296-298, 308-309, 311, 318-321; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, Beyrut, ts., I, 66, 109-110, 122-123, 129-132, 152; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 158-159; V, 302-303; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 118, 188-190; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 521-522; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, Beyrut 1399/1979, IV, 216; Cl. Cahen, La Syrie du nord, Paris 1940, s. 398-399, 409-410; N. Elisséeff, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, II, 438-442; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Mawdūd b. ʿImād al-Dīn Zankī", EI² (İng.), VI, 870-871; Saîd ed-Dîvecî, Târîḫu'l-Mevṣıl, Musul 1402/1982, s. 288-292; D. Patton, A History of the Atabegs of Mosul and Their Relations with the Ulama A.H. 521-660 A.D. 1127-1262 (doktora tezi, 1983), New York University, s. 119-126; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, II, 281, 294-298, 308-309, 325-326; Bahattin Kök, Nureddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumları Tarihindeki Yeri, İstanbul 1992, s. 60-61; K. V. Zetterstéen, "Mevdûd", İA, VIII, 163.

Bahattin Kök

MEVDÛD b. MES‘ÛD-i GAZNEVÎ

(مودود بن مسعود غزنوي)

Ebü’l-Feth Şihâbü’d-dîn ve’d-devle ve Kutbü’l-mille Mevdûd b. Mes‘ûd-i Gaznevî (ö. 440/1048)

Gazneli hükümdarı (1041-1048).

Muhtemelen 401-402 (1010-1011) yılları arasında doğdu. Sultan Mesud, büyük oğlu Mevdûd’u ilk olarak Türkmenler’i kontrol altında tutmak için Dihistan bölgesinde görevlendirdi (426/1035). Ardından Selçuklular’ın faaliyetlerini önlemek amacıyla Mevdûd’u ve başkumandan Ali Dâye’yi kuvvetli bir orduyla Belh’e gönderdi (Zilhicce 427 / Ekim 1036). Mevdûd ve Ali Dâye bir süre Belh’te kaldıktan sonra Gazne’ye döndüler (Cemâziyelevvel 429 / Şubat 1038). Sultan Mesud oğlu Said’in Rebîülevvel 430’da (Aralık 1038) ölümü üzerine Mevdûd’u veliaht tayin etti. Mevdûd babasının yanında Dandanakan Savaşı’na katıldı (1040). Savaşın ardından Sultan Mesud, Kuzey Afganistan’da duruma hâkim olmak için veziri Ahmed b. Abdüssamed ile Mevdûd’un kumandasında 4000 kişilik bir kuvveti Selçuklular’la savaşmak üzere Belh’e doğru yolladı (Muharrem 432 / Eylül 1040). Mevdûd, Selçuklular’la yaptığı mücadeleyi kazanamayınca Çağrı Bey Belh şehrine hâkim oldu.

Mevdûd, babasının ölümünü ve yerine amcası Muhammed’in geçtiğini haber alınca hemen amcasının üzerine yürümek istedi. Fakat Ahmed b. Abdüssamed önce Gazne’yi alması gerektiğini söyledi, Mevdûd da beraberindeki askerlerle Gazne’ye geldi. Gazne halkı onu karşılayıp itaatini bildirdi. Mevdûd kış aylarını muhtemel bir savaş için hazırlık yaparak Gazne’de geçirdi. Sultan Muhammed de kış sonunda Gazne’yi almak için Peşâver’den hareket etmişti. Mevdûd ve Muhammed’in orduları bugünkü Celâlâbâd yakınlarında Dunpûr’da karşılaştı. Neticede Mevdûd, Muhammed’in ordusunu çetin bir savaştan sonra mağlûp etti (3 Şâban 432 / 8 Nisan 1041).

Gazneli tahtına oturduktan sonra Ahmed b. Abdüssamed'i vezirlik görevinde bırakan Mevdûd henüz Gazneliler Devleti üzerinde kesin hâkimiyet kuramamıştı. Nitekim babasının öldürüldüğünü Mültan'da iken haber alan Mecdûd da sultanlığını ilân etti ve büyük bir orduyla Lahor yolunu izleyerek Gazne'ye doğru ilerledi. Ancak kurban bayramını Lahor'da geçirdikten sonra çadırında ölü bulundu (10 Zilhicce 432 / 11 Ağustos 1041). Böylece Hindistan da Mevdûd'un eline geçti. Horasan'ın doğusunda ve Sîstan'da Selçuklular'la mücadele etmek zorunda kalan Mevdûd, Kaymaz el-Hâcib kumandasında bir orduyu Sîstan'a gönderdi. Sîstan'da Selçuklular adına hüküm süren Ebü'l-Fazl Nasr b. Ahmed Gazneli ordusunu yendi (432/1041). Mevdûd ikinci bir orduyu Sîstan'a sevkedince Ebü'l-Fazl, Horasan'da bulunan Selçuklu Ertaş'ın yardımıyla Gazneli kuvvetlerini yine bozguna uğrattı (Zilkade 433 / Temmuz 1042). Sultan Mevdûd daha sonra kumandanlarından Tuğrul'u Sîstan'a gönderdiyse de Ebü'l-Fazl onunla bir barış antlaşması yaparak Sîstan'ın Selçuklu hâkimiyetinde kalmasını sağladı.

Hindistan'da üç raca birleşerek Gazneliler'e karşı harekete geçtiler ve müslümanların elinde bulunan Hânsî, Thânesâr, Nagarkot ve diğer bazı yerleri geri aldılar. Birleşik Hint ordusu Lahor'u da yedi ay boyunca kuşatma altında tuttu. Takviye kuvvetlerin yardımıyla racalar geri püskürtüldü (435/1043-44). Oğulları Mansûr ve Mahmûd'u Lahor ve Peşâver'de görevlendiren Sultan Mevdûd, Hintliler'in saldırılarını önlemek için Hindistan'a askerî birlikler göndermeye devam etti. Neticede Mevdûd devrinde Gazneliler'in Hindistan'da sona ermek üzere olan nüfuzları yeniden güçlendi.

Mevdûd'un bütün arzusu babasının Selçuklular'a bırakmak zorunda kaldığı yerleri geri alarak Gazneli Devleti'ne ihtişamını yeniden kazandırmaktı. Nitekim güneybatı sınırlarının korunmasını sağlayınca Kuzeybatı Afganistan'da Selçuklular'ı durdurdu ve geçici olarak geri çekilmeye mecbur etti. Sultan Mevdûd Herat'ı kurtarmış, Ceyhun nehri üzerinde önemli bir köprübaşı olan Tirmiz de birkaç yıl daha onun elinde kalmıştı. Ancak Mevdûd'un Horasan'a sevkettiği kuvvetler bu sırada Belh şehrinde üslenmiş olan Alparslan'ın ordusuna yenildi (Muharrem 435 / Ağustos 1043). Çağrı Bey oğlu Alparslan'la Tirmiz üzerine yürüyerek şehri Gazneliler'den aldı. Öte yandan Sîstan'da bulunan Ertaş, 437'de (1045-46)

Gazne'yi ele geçirmek için büyük bir orduyla harekete geçtiyse de Gazneliler karşısında başarısızlığa uğrayarak geri döndü.

Sultan Mevdûd, Selçuklular'a karşı tek başına bir sonuç alamayacağını anlayınca çevredeki diğer hükümdarlarla uzlaşmaya çalıştı. İsfahan'da bulunan Kâkûyîler ve Karahanlılar'la ittifak yaptı. Onlara katılmak üzere Gazne'den Belh'e hareket ettiyse de az sonra hastalanarak Gazne'ye dönmek zorunda kaldı ve 20 Receb 440'ta (29 Aralık 1048) burada vefat etti, Cemâziyelâhir 440'ta (Kasım 1048) öldüğü de kaydedilir (EI2 [İng.], VI, 872). Mevdûd cömertliği ve okçuluktaki maharetiyle tanınmıştı. Bîrûnî el-Cemâhir fî maʿrifeti'l-cevâhir ve el-Kitâbü'l-Muʿanven bi'd-Destûr adlı eserlerini Sultan Mevdûd'a ithaf etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 200, 204-206; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kāsım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., bk. İndeks.; Târîḫ-i Sîstân (nşr. Bahâr), Tahran 1314 hş., s. 366-371, 388; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 4, 9-10, 18; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 484-488, 506, 518, 558-559, 582; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 371-373, 395-396, 424; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî

(nşr. Abdülhay Habîbî), Kandehar 1328 hş., s. 277-279, 294; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 78, 83-85; Mîrhand, Ravżatü'ṣ-ṣafâʾ, IV, 132-135; C. E. Bosworth, The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 62, 120, 131, 264; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186, Edinburgh 1977, s. 6, 12-13, 20-37, 139-141; a.mlf., "Mawdūd b. Masʿūd", EI² (İng.), VI, 871-872; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979, I, 195, 242; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 378-379; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 65, 67, 76-81, 92, 100-101; M. Nazım, "Mevdûd",

İA, VIII, 162-163; B. Spuler, "Ghaznawids", EI² (İng.), II, 1051; Günay Tümer, "Bîrûnî", DİA, VI, 213.

Erdoğan Merçil

MEVDÛDÎ

(مودودي)

(1903-1979)

Pakistanlı âlim ve düşünür, Cemâat-i İslâmî teşkilâtının lideri.

3 Receb 1321'de (25 Eylül 1903) Hindistan'ın Haydarâbâd (şimdiki Maharashtra) eyaletine bağlı Evrengâbâd kasabasında doğdu. Kendisine büyük dedesi Ebü'l-A'lâ'nın (ö. 935/1529) adı verildi. Hz. Hüseyin'in soyundan geldiği için Seyyid Ebü'l-A'lâ olarak anıldı (Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, s. 704). Aslen Heratlı olup soyu Çiştiyye şeyhlerinden Mevdûd-i Çiştî'ye ulaşmaktadır. Annesi Rukiye Begüm, Âlemgîr Evrengzîb zamanında Orta Asya'dan Hindistan'a göç eden Türk asıllı bir ailenin kızıdır. İlk öğrenimine avukat olan babası Seyyid Ahmed Hasan'dan Farsça, Urduca, Arapça, mantık, fıkıh ve hadis dersleri alarak başladı. 1914'te Batı tarzında ve geleneksel İslâmî usule göre eğitim veren Medresetü'l-fevkāniyye'nin sekizinci sınıfına kaydoldu. 1915'te ailesinin Haydarâbâd'a taşınmasının ardından eğitimini buradaki dârülulûmda sürdürdü. Kısa bir müddet sonra babasının sağlığının bozulması üzerine okuldan ayrılıp ailesinin geçimine katkıda bulunmaya çalıştı, eğitimine kendi çabasıyla okul dışında devam etti. 1918'de Delhi'ye taşınarak burada çeşitli dergilerde yazılar yazmaya başladı. 1919'da kardeşi Ebü'l-Hayr ile birlikte Cebelpûr'da Kongre Partisi'ne yakın kişilerin çıkardığı Tâc isimli haftalık gazetenin editörlüğünü üstlendi. 1920 sonlarında sömürge idaresini tenkit ettiği bir yazısından dolayı gazete kapanınca Delhi'ye döndü. 1921 yılı başlarında Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in çıkardığı Müslim (1925'ten itibaren Cemʿiyyet) adlı gazetenin editörlüğünü yaptı. Cemʿiyyet'teki bir seri yazısı el-Cihâd fi'l-İslâm adıyla kitap haline getirildi (A'zamgarh 1930). Bu yazılarında Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık'taki kutsal savaşla İslâmî cihadı karşılaştırıp cihadın güçsüzlerin (müstaz'af) sömürü, baskı ve zulümden kurtuluşunu sağlayan olumlu ve ahlâkî yönlerini ortaya koydu. 1920'li yıllarda Hindistan Hilâfet Hareketi'ne katılan Mevdûdî yazılarında çoğunlukla müslümanların içinde bulunduğu

kötü durumu ele aldı. Hilâfet hareketinin başarısızlıkla sonuçlanmasının arkasından vuku bulan Hindu-müslüman çatışmaları Mevdûdî'nin fikir hayatında derin izler bıraktı. Bir ara, İngilizler'in Hindistan'ı işgaline karşı çıkarak burada yaşayan müslümanların Afganistan'a göç etmesi gerektiğini savunan Hindistan Hicret Hareketi'ne katıldı. Bu arada Ebüzziyâd Niyâzî'den "ders-i nizâmî" denilen farklı bir yöntemle Arapça, fıkıh, edebiyat, mantık ve kelâm okudu; ardından Fetihpûrî Medresesi'nden de icâzet aldı. Ayrıca İngilizce öğrendi.

1928'de Haydarâbâd'a (Dekken) dönen Mevdûdî 1932'de Tercümânü'l-Ḳurʾân dergisinin editörlüğünü üstlendi. Bu dergi vefatına kadar onun fikirlerinin yayılmasında önemli bir işlev gördü. 1938'de Muhammed İkbal'in daveti üzerine Pathankod'a bağlı Cemâlpûr köyüne (Doğu Pencap) gidip bir eğitim ve araştırma kurumu olarak düşünülen dârülislâmın kuruluşunda görev aldı. Bu merkezde ilmî çalışmaların yanı sıra siyasî faaliyetlerde de bulunmak isteyince vakfın kurucularından bazılarıyla arası açıldı. 1939'da dârülislâmı bırakarak Lahor'a yerleşti.

Mevdûdî 1930'lu yılların sonlarında, Hindistan'ın bütünlüğünü koruyarak İngiliz işgalinden kurtulmasını savunan Diyûbend merkezli Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in Hint milliyetçiliği tavrına karşı çıktı. Öte yandan müslümanların bağımsız bir devlet kurmasını savunan Muhammed Ali Cinnah'ın öncülük ettiği Hindistan Müslümanları Birliği'ne de İslâmî esaslara yeterince hassasiyet gösterilmediği gerekçesiyle mesafeli durdu (Aziz Ahmed, s. 258). Böylece her iki grupla da fikir ayrılığına düşen Mevdûdî yeni bir hareket başlatmaya karar verdi ve kendisiyle benzer düşünceleri paylaşanları toplantıya çağırdı. Toplantıya katılan yetmiş beş âlim ve aydınla birlikte 25 Ağustos 1941'de Lahor'da Cemâat-i İslâmî teşkilâtını kurdu, başkanlığına da kendisi seçildi. 1942'de teşkilâtın merkezi Pathankod'a taşındı. 19 Nisan 1945'te Pathankod'daki dârülislâmda Hindistan çapındaki 800 delegenin katıldığı genel kurul toplantısında yaptığı konuşmada İslâmî hareketin mahiyet ve geleceğini çeşitli boyutlarıyla ortaya koydu. 1947'de Pakistan'ın kuruluşunun ardından Cemâat-i İslâmî'nin Hindistan ve Pakistan'da iki ayrı teşkilât haline getirilmesi üzerine Mevdûdî Pakistan tarafında kalan Lahor'a yerleşti ve Cemâat-i İslâmî-i Pakistan'ın liderliğini üstlendi. Teşkilât bundan sonra Pakistan'ın yönetiminde İslâmî kuralların geçerli olması için faaliyet

gösterdi. 1948 yılında İslâmî içerikli bir dizi radyo programı hazırlayan ve Lahor Hukuk Fakültesi'nde İslâm hukuku ve anayasasına dair konuşmalar yapan Mevdûdî, İslâmî bir anayasa talebiyle ulemâ ve diğer müslüman gruplarla iş birliğine girişti. Cemâat-i İslâmî'nin görüşleri, Pakistan'ın kuruluşundan ilk anayasanın kabul edildiği 1956 yılına kadar müslüman ittifakın taleplerini yönlendirdi. 1948 Martında cemaatin Karaçi'deki ilk genel konferansında Mevdûdî yeni kurulan Pakistan Devleti'nin şu esaslar üzerine oturtulması gerektiğini açıkladı: Pakistan hükümeti mutlak hâkimiyet sahibi Allah'ın iradesine ve emirlerine uymalıdır; İslâm hukuku ülkenin temel yasasını oluşturmalıdır; İslâm hukukuna aykırı her türlü yasa geçersizdir; hükümet iktidarını ancak İslâm hukuku çerçevesinde kullanabilir. Bu esasların ülke çapındaki bir kampanyaya dönüştürülmesi iktidarı rahatsız etti. Hükümetin politikalarını da eleştiren Mevdûdî ve teşkilâtın önde gelenlerinden bazıları 4 Ekim 1948'de tutuklandı. Kamuoyundan gelen büyük tepkiler sonunda 28 Mayıs 1950'de serbest bırakılan Mevdûdî, 21 Ocak 1951'de farklı görüşlerdeki İslâmî grupları bir araya getirmek düşüncesiyle bunların yirmi bir temsilcisinin

Karaçi'de toplanmasını sağladı. Bu âlimler, Mevdûdî'nin ortaya koyduğu İslâm devletinin ilkeleri hususunda anlaşmaya vardıklarını ilân ettiler. İki yıl sonra düzenlediği benzer bir toplantıda da aynı konuda ulemânın onayını ve desteğini aldı.

Ülkede tehlikeli bir şekilde yayılmaya başlayan Kādiyânîlik aleyhinde hazırladığı Ḳādiyânî Mesʾele adlı risâlesi (Karaçi 1953) yasaklanan Mevdûdî, Cemâat-i İslâmî'nin 1953'te Pencap'ta düzenlediği Kādiyânîlik karşıtı gösterileri yazılarıyla kışkırttığı gerekçesiyle askerî mahkeme tarafından ölüm cezasına çarptırıldı (11 Mayıs 1953). Dünya çapındaki baskılar üzerine cezası önce sivil bir mahkeme tarafından ömür boyu hapse çevrildi, ardından yüksek mahkemede beraat etti (22 Nisan 1955). 24 Ocak 1956'dan itibaren İslâm anayasası konusunda seri konferanslar vermek için Doğu Pakistan'ın (şimdiki Bengladeş) önemli şehirlerini gezdi. 1956 anayasasında İslâmî temellere dayanan bir toplum oluşturulmasını, kanunların Kur'an ve Sünnet ışığında düzenlenmesini öngören maddelere yer verilmesinde Mevdûdî'nin ve lideri bulunduğu örgütün etkisi büyüktür. Anayasanın bu yapısı Cemâat-i İslâmî'nin siyasî bir parti haline gelmesine zemin hazırladı. Ancak 1958'de Eyyûb Han'ın yönetime el koymasıyla

anayasa yürürlükten kaldırıldı ve diğer siyasî partiler gibi Cemâat-i İslâmî'nin de faaliyetleri durduruldu.

24 Haziran 1956'da hac yolculuğuna çıkan Mevdûdî, Beyrut ve Dımaşk'a uğrayarak İhvân-ı Müslimîn'in önderleri ve bazı âlimlerle görüş alışverişinde bulundu. 3 Kasım 1959 tarihinde, yazmakta olduğu tefsir için bilgi toplamak ve Kur'an'da adı geçen yerleri görmek üzere Suudi Arabistan, Ürdün, Suriye ve Mısır'ı kapsayan üç aylık bir seyahate çıktı. Bu seyahati Sefernâme-i Arżı'l-Ḳurʾân adıyla kitap haline getirildi (Lahore 1962). 1960'lı yılların başında Suudi Arabistan kralı tarafından henüz kuruluş aşamasında olan Medine'deki el-Câmiatü'l-İslâmiyye'nin akademik yapısıyla ilgili görüşleri istendi. 1962'deki açılışından itibaren de üniversitenin ilim heyetinde yer aldı.

2 Mart 1961'de Lahor'da askerî rejim tarafından yürürlüğe konan aile hukuku kararnâmesiyle ilgili olarak yapılan bir toplantıda Mevdûdî, Kur'an ve Sünnet'e aykırı bulunan kararnâmenin kınanmasını sağladı. Ekim 1963'te Pakistan'daki siyasî faaliyetlerin serbest bırakılmasından sonra Lahor'da Cemâat-i İslâmî'nin düzenlediği toplantıdaki suikast girişiminden yara almadan kurtulan Mevdûdî, Eyyûb Han'ın hazırlattığı anayasaya karşı çıkmasının ardından 6 Ocak 1964'te tutuklandı, dokuz ay sonra serbest bırakıldı. 1965 yılı Eylül ayında Hindistan savaşının başlaması üzerine ülke savunmasında Eyyûb Han'a büyük destek verdi. 1967'de kurban bayramı hilâlinin görünüp görünmemesiyle ilgili görüşlerinden dolayı iki ay hapiste kaldı.

Aralık 1970'te yapılan genel seçimlere Cemâat-i İslâmî de katıldı, ancak seçim sisteminden dolayı oyu oranında milletvekili çıkaramadı. 2 Kasım 1972'de sağlığının bozulması yüzünden cemaatin liderliğini Miyân Tufeyl Muhammed'e bırakan Mevdûdî 1975'te cemaat şurasına politikadan çekilme tavsiyesinde bulundu, ancak bu kabul edilmedi. Mevdûdî, Zülfikar Ali Butto yönetimini (1971-1977) şiddetle eleştirenler arasındaydı. 1977'de başlayan Ziyâülhak askerî yönetimini ise destekledi. Mayıs 1979'da tedavi görmek amacıyla oğlunun tabip olarak bulunduğu Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Bir dizi ameliyatın ardından 22 Eylül 1979'da New York Buffalo'da vefat etti. Naaşı Pakistan'a götürülerek 1 milyondan fazla insanın katıldığı cenaze namazının ardından Lahor'daki evinin bahçesine

defnedildi (26 Eylül 1979). Mevdûdî, Mekke'deki Râbıtatü'l-âlemi'l-İslâmî'nin kurucularındandı.

Görüşleri. Mevdûdî bir taraftan sömürge düzenine, diğer taraftan Hindular'ın baskın kültür olarak yükselişine karşı çıkmıştır. En büyük gayesi Pakistan'ı dünyaya örnek teşkil edecek modern bir İslâm devleti olarak kurmaktı. Cevaplamaya çalıştığı ilk soru müslümanların sömürge konumuna düşme sebepleriyle alâkalıdır. Batı medeniyetini birçok yönden eleştiren Mevdûdî'ye göre Batılılar ilim ve kılıç gücünü, yani bilim ve teknolojiyi kullanarak dünya hâkimiyetini ele geçirmişlerdir. Bu süreçte pek çok medeniyet Batı medeniyetinin bünyesinde kolayca erimiş ve kaybolmuş, müslümanlar ise tam ve kâmil bir medeniyete sahip oldukları için Batı karşısında durmayı başarmışlardır. Mevdûdî'ye göre bu iki medeniyetin çarpışması hâlâ devam etmektedir. İslâm ülkelerinin yabancılar tarafından sömürgeleştirilmesi asırlardan beri müslümanların dinen, fikren ve ahlâken gerilemelerinin tabii sonucudur. İslâm toplumunun bilim ve teknolojide ciddi bir varlık gösterememesi yüzünden Batı bu coğrafyayı kolonileştirmiş, açtığı eğitim kurumlarında kendi değerlerine yabancılaşan kimseler kanalıyla gerçekleştirdiği sömürge faaliyetini giderek kültür ve kimlik alanına da yaymıştır. Bunun karşısında geleneksel muhafazakâr kesim, eskimiş ve birçok bakımdan işlevini yitirmiş bir kültür mirasına sahip çıktığından dolayı kendi toplumlarının kurtuluşu için yeni projeler üretip devreye sokamamıştır.

İslâm ümmetinin sömürgeleştirilmesi ilim ve fikir hayatında kısırlığa yol açmıştır. Sömürge altındaki İslâm ülkelerinde yetişen nesiller Batılı seküler kültürü benimseyip dinî hayattan uzaklaşmışlardır. Öte yandan Mevdûdî, Batı düşüncesine bîgâne kalan ulemâyı da geleneksel mirasa körü körüne sahip çıktığı için tenkit eder. Ona göre mevcut durumdan kurtulmanın çaresi sahih İslâm inancını yeniden tesis edecek bir tecdid hareketidir. Bu hareket din anlayışında, teşkilâtlanmada, içtimaî ve siyasî hayatta ıslah tedbirleri içeren bir programın tedrîcî şekilde uygulanmasıyla başarıya ulaşacaktır. İslâm toplumunun kültürel ve siyasal emperyalizmden kurtulabilmesi için Kur'an ve Sünnet'e dayalı, fertten topluma uzanan bir tecdid ve ihya hareketini gerçekleştirmesi gerekir.

Mevdûdî'nin ıslah projesinin teorik temelini ulûhiyyet ve İslâm anlayışı

teşkil eder. Ona göre ulûhiyyet ve otorite birbirinden ayrılamaz, otoritesi bulunmayanın ilâhlığı mümkün değildir. Bu mânada ilâh "kâinattaki düzeni yönetimi altında tutan, hüküm ve emrin tek sahibi" anlamında olup bu da Allah'tır. Mevdûdî, "İslâm'ı Allah'a teslimiyet ve itaat" şeklindeki en geniş mânasıyla kullanır. İnsan akıl ve zekâ ile donatıldığı, düşünme, muhâkeme etme, seçme ve reddetme gücüne sahip olduğu için istediği hayat tarzını benimsemede ve hayatını dilediği ideolojiye göre düzenlemede serbesttir. Bu hürriyetin kullanılış şekline göre insanlar müminler ve inkârcılar olmak üzere iki gruba ayrılır. Allah'ı mutlak hâkim kabul ederek kanun ve emirlerine boyun eğen, kişisel ve sosyal hayatında Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen prensipleri benimseyen kişi tam anlamıyla müslümandır. Allah'a itaatsizlik mânasındaki küfür ise insanın yaratıcısını tanımayıp iradî olarak inkârcılığı seçmesidir. Allah'a itaat etmek inanmayı, inanmak da bilmeyi gerektirir. Kelime-i tevhidi söyleyen kimse İslâm'a girer ve kendisine İslâm hukuku uygulanır.

Kelime-i tevhid Allah ile yapılmış bir sözleşmedir ve her müslümanın bunun yükümlülüklerini yerine getirmesi gerekir. Mevdûdî inancı iman, İslâm (teslimiyet), takvâ ve ihsan şeklinde birbiri üstünde yükselen hiyerarşik bir yapı içinde ele alır. Bunların hepsi ibadeti yani aksiyonu gerektirir. İbadet insanın hayatı boyunca davranışlarında haram ve helâle dikkat etmesidir; namaz, oruç gibi ibadetlerin asıl amacı insanın bütün hayatını ibadete dönüştürmektir.

Mevdûdî'nin İslâm'da anayasa konusunda gayet ayrıntılı bir şekilde hazırladığı anayasa taslağı Pakistan ve diğer bazı İslâm ülkelerindeki çalışmaları etkilemiştir. İslâmî Riyâset: Felsefe, Niẓâm-ı Kâr aôr Uṣûl-i Ḥükümrânî ve Ḫilâfet aôr Mülûkiyyet gibi çok sayıda eserinde İslâm anayasası meselesini ele almaktadır.

Ümmetin geleceğine ilişkin kaygısı, Mevdûdî'yi İslâm'ın ihyası için aşılması zorunlu evrelerin ve izlenecek yöntemin tesbitine yöneltmiştir. Tecdîd ü İḥyâʾ-i Dîn adlı eserinde bu yolda gerçekleştirilmesi gerekli şu dokuz esası belirlemiştir: 1. Çağdaş Câhiliye anlayışının İslâm toplumu üzerindeki etkilerinin derinlemesine araştırılıp ortaya konması; 2. Ümmetin Câhiliye kıskacından kurtarılarak İslâm'ın gelişmesi için siyasî, sosyal ve psikolojik bir ortamın hazırlanması; 3. Ümmetin hedeflerinin

belirlenmesine, güç ve kabiliyetlerinin kuvveden fiile geçirilmesine öncelik verilmesi; 4. Düşüncede, eğitim ve ahlâkta gelişmenin gerçekleştirilebilmesi için pratik önlemlerin alınması; 5. Bu projenin dinamik bir İslâmî kişiliğe sahip, dinin emirlerine uyan ve ümmete önderlik edebilecek vasıfları taşıyan fertlerin yetiştirilmesi suretiyle hayata geçirilmesi; 6. Hakkında açık nas bulunmayan yeni durumlar karşısında şâriin maksadına uygun hükümler verilebilmesi amacıyla ictihada başvurulması; bu yapılırken hem mevcut hem de eski sosyokültürel yapıların eleştirel bir şekilde incelenmesi; 7. Bu ihyacı harekete engel olabilecek düşman güçlerinin siyasî ve kültürel saldırılarını bertaraf etmek için cihad ruhunun yeniden diriltilmesi; 8. İslâm'ın yeni bir dünya düzeni olarak ihyası için Câhiliye'nin içtimaî, siyasî ve iktisadî düzeninin, Hz. Peygamber dönemi örnek alınarak hilâfet kurumunda ifadesini bulan İslâm hukuk nizamının sunduğu evrensel sistemle değiştirilmesine yönelik çalışmaların yapılması; 9. Müslümanların İslâmî dünya düzeninin nimetlerini başkalarıyla paylaşmaları gerektiğini ve İslâmî toplumsal dönüşümün belli bir ülke veya toplulukla sınırlı kalmayıp yeni nizamın dünya çapında kurulabilmesi için çalışmanın zorunlu olduğunu hatırda tutarak fikrî, ruhî ve ahlâkî alanlardaki gelişim sayesinde ulaşılacak küresel ahlâkî yücelişin gerçekleştirilmesine yönelik somut planların yapılması. Böylece İslâm siyasî, içtimaî, iktisadî, kültürel vb. alanlarda dünya liderliğini elde edebilecektir. Bu ulvî vazife için çeşitli düzeylerde direniş, mücadele, muhâkeme gibi sıkıntılara katlanabilecek dinamik önderleri gerekli gören Mevdûdî keramet, keşif, ilham sahibi kutlu ve karizmatik lider fikrine karşıdır.

Mevdûdî müslümanları zihinleri köhnemiş şekilci ve törensel din anlayışı, gerek geçmişi gerekse seküler Batı kültür ve düşüncesini körü körüne taklit hastalığı karşısında her vesileyle uyarmaktadır. O, Batılı sömürgecilerin İslâm ülkelerinde uyguladıkları seküler eğitim sistemini tenkit ettiği gibi geleneksel taklitçi medrese tedrîsatını da eleştirmiştir. Ḳurʾân ki çâr Bünyâdî Iṣṭılâḥayn adlı eserinde ortaya koyduğu anlayış İslâm'ı hayatın ibadet, siyaset, iktisat, hukuk, ahlâk, cemaat ve aile olmak üzere her yönünü kapsayan birleştirici küllî bir nizam olarak sunmaktadır. İslâmî Ḥükûmet kis Ṭaraḥ Ḳāʾim hôtî hey risâlesinde (Lahor 1941) önerdiği kademeli ve sistemli toplumsal değişimin çıkış noktası hayatın bütünlüğü, yani dinî ve dünyevî şeklinde bölünemezliğidir. Ona göre İslâm toplumu asırlardır

siyasetle dini ayrıştıran yabancı bir düşünceyi uygulayagelmiştir. Buna karşı İslâm tarihiyle avunmak yerine İslâm'ın medeniyet kurucu dinamikleri üzerine odaklanan ilerici bir yaklaşım sergilemek, İslâm kültür ve medeniyetinin yeni bir insan ve toplum inşasında inancın evrensel işlevini görebilmesi için yeni bir metodoloji geliştirmek gerekmektedir.

İnsan hakları konusunun Batı'da ancak iki yüzyıllık bir mesele olduğunu söyleyen Mevdûdî, buna karşılık hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in Vedâ haccında insan hakları prensiplerinin tesbit edildiğini belirtir. Onun verdiği yirmi bir maddelik haklar listesinde Batılılar tarafından açıklanan insan hakları beyannâmesiyle örtüşen bazı noktalar bulunduğu gibi sadece İslâm'a has olan maddeler de vardır. Bunlar arasında bireyin iyiliği destekleme ve kötülüğe karşı koyma, günahtan sakınma, zalime boyun eğmeme, yönetime katılma, dinî baskıdan korunma hakları sayılabilir. Hint alt kıtasında farklı dinlerden insanların yaşadığı göz önüne alındığında Mevdûdî'nin bu sonuncu madde ile dinî bir grubun diğerleri aleyhine faaliyette bulunmasına, onlara baskı uygulamasına İslâm'da izin verilmediğini vurgulaması önem kazanmaktadır.

Mevdûdî ırka, dile ve coğrafyaya bağlı milliyetçiliğe karşıdır; zira milliyetçilik onun için nazarî değil pratik bir meseledir. Bu sebeple Ebü'l-Kelâm Âzâd ve Hüseyin Ahmed Medenî'nin öncülüğünü yaptığı Cem'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in müslüman ve Hindular'ın tek devlet çatısı altında yaşamaları için savundukları birleşik Hint milliyetçiliği fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre bu düşünceyi savunanlar iyi niyetli olsalar bile Hinduizm'in dinî-kültürel tehdidine karşı müslüman Hintliler'e herhangi bir güvence verememektedir.

Mevdûdî'ye göre Kur'an'ı anlamaya çalışmadan sırf sevap kazanmak, cinlere ve kötü ruhlara karşı korunmak için

okumakla yetinmek Kur'an'a saygısızlıktır. Hz. Peygamber, vahyi insanlara ulaştırmak yanında söz ve fiilleriyle ilâhî emirleri açıklamak, fertleri yetiştirerek onları ümmet haline getirmek, toplumu sâlih ve ıslah edici bir devlet şekline sokarak mükemmel bir kültür nizamının nasıl kurulacağını göstermekle de yükümlüydü. Bu sebeple peygamber aynı zamanda siyasî konularda da örnek alınmalıdır.

Tecdidle tahrifi birbirinden ayıran Mevdûdî Kur'an'ın Allah'ın değişmez son mesajı, Sünnet'in ise kâmil ve kusursuz bir İslâmlaştırma örneği olduğunu söylemektedir. Bu amaçla kaleme aldığı eserlerinde İslâm'ın ana kaynaklarından saydığı Sünnet'i bütün samimiyetiyle müdafaa etmiştir. Ancak ona göre hadis rivayetlerinin sıhhat derecesini ölçmek için muhaddislerin benimsediği klasik usullere yenileri eklenebilir. Mevdûdî, Hint alt kıtasında Hz. Peygamber'in sözlerinin otoritesini ve önemini reddedenlere karşı mücadele vermiş, onlarla Tercümânü'l-Ḳurʾân'da uzun tartışmalara girişmiştir. Kendisinin bir mezhebe bağlı olduğunu ifade eden Mevdûdî, bununla birlikte mezhep taassubunu eleştirmiştir.

Mevdûdî, Batı'ya ve sömürgeciliğe karşı çıkarken fikirlerinin İslâm adına bir modernleşme sürecini de bünyesinde barındırdığı görülür. Bu durum sadece modern dünyanın tekniğini kullanmakla sınırlı olmayıp yeni değerleri, fikirleri ve müesseseleri de içine alıyor, siyasî alanda demokrasi ve anayasal sistem gibi bazı Batılı kurumları değiştirerek benimsiyordu. Ayrıca siyasî güç ve iktidara yaptığı vurgu, buna verdiği önem ve bunun toplumu şekillendirme işlevi modern devlet sistemindekine benzer özellikler taşımaktadır. S. Velî Rızâ Nasr'ın ifadesiyle Mevdûdî'nin ideali mâzinin görüntüsünü, modern dünyanın ise mahiyetini taşıyordu (Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü, s. 111).

Etkileri. Mevdûdî'nin tesiri lideri bulunduğu Cemâat-i İslâmî ile sınırlı kalmayıp görüşleri XX. yüzyıldaki İslâmî hareketlerin teşekkülünde etkili olmuş, otuzu aşkın dile çevrilen eserleri, şahsî ilişkileri ve ziyaretleri sayesinde Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika ve bütün Asya'ya ulaşmış, geniş bir coğrafyadaki müslüman aydınlara ve siyasîlere tesir etmiştir. Bunda düşünce yelpazesinin genişliği, görüşlerinin canlı bir sosyopolitik ve eğitici harekete dönüştürülmüş olması rol oynamıştır. Savunduğu toplumsal değişim projesi Pakistan dışında Bengladeş, Keşmir, Sri Lanka, Hindistan, Sudan, Afganistan, İran, bazı Kuzey Afrika ve Yakındoğu ülkeleriyle İngiltere, Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada'daki müslüman topluluklarınca benimsenmiştir. Yorumları, özellikle de Câhiliye anlayışı Seyyid Kutub tarafından geliştirilmiştir. Ayrıca Kahire, Şam, Amman, Mekke, Medine, Cidde, Küveyt, Rabat, İstanbul, Londra, New York, Toronto ve daha başka merkezlerde konferanslar ve dersler vermiştir.

Görüşleri çeşitli ülkelerdeki İslâmcı yazarlar ve siyasetçilerin yanında İslâmî örgütlerin de fikirlerini etkilemiştir. İslâm tarihine Selefî bir bakış açısıyla yaklaşması bu tavrın yaygınlaşmasında büyük rol oynamıştır.

Mevdûdî gerek sağlığında gerekse vefatından sonra birtakım eleştirilere mâruz kalmıştır. Hint alt kıtasında özellikle Diyûbendî, Cemâat-i Teblîğ, Birelvî ve Ehl-i hadîs ekolü mensupları tarafından hadis, sünnet, sahâbenin adaleti, peygamberlik, peygamberlerin ismeti, Hz. Îsâ'nın durumu, deccâl konusu, Muâviye'nin ve Emevîler'in yönetimi, İslâm'ın devlet anlayışı, kadının devlet başkanlığı, ictihad-taklid meselesi, müt'a nikâhı gibi konularda eleştirilmiştir. Mevdûdî'yi tenkit için dergilerde çıkan makaleler yanında çok sayıda kitap telif edilmiştir. Kendisi sağlığında bu eleştirilerden sadece önemli gördüklerini dergisi Tercümânü'l-Ḳurʾân'da cevaplandırmıştır. Arkadaşlarından bazıları da bu tenkitlere cevap vermiştir. Onu eleştirmek için yazılan eserler arasında Muhammed Yûsuf el-Benûrî'nin el-Üstâẕü'l-Mevdûdî ve şeyʾün min ḥayâtih ve efkârih'i (I-II, Karaçi 1976-1977) ve Muhammed Abdullah'ın Ṣaḥâbe-i Kirâm aôr Un per Tenḳīd'i (Mültân 1410) nisbeten mûtedil iken hadis âlimi Muhammed Zekeriyyâ Kandehlevî'nin Fitne-i Mevdûdiyyet (Karaçi 1976) ve Mazhar Hüseyin'in Mevdûdî Meẕheb (Lahor 1992) adlı kitapları çok ağır ifadeler içermektedir. Bunlara karşı Âsım Nu'mânî Mevlânâ Mevdûdî per Cûtey ilzâmât aôr Un key Müdellel Cevâbât (Lahor 1985) ve Mevlânâ Mevdûdî per İʿtirâżât ki Ḥaḳīḳat (Lahor 1990), Melik Gulâm Ali Ḫilâfet aôr Mülûkiyyet per İʿtirâżât kâ Tecziye (Lahor 1991) ve Muhammed Yûsuf Mevlânâ Mevdûdî per İʿtirâżât kâ ʿİlmî Câʾize (I-II, Lahor 1989-91) adlı kitapları kaleme almışlardır.

Eserleri. Mevdûdî'nin eserlerinin büyük çoğunluğu Urduca yazılmıştır. A) Tefsir, Hadis ve Siyer. 1. Tercüme-i Ḳurʾân-ı Mecîd maʿa Muḫtaṣar Ḥavâşî (Lahor 1396). Türkçe'ye Durmuş Bulgur tarafından Tefhîmu'l-Kur'an Meali başlığıyla tercüme edilmiştir (Konya 2003). 2. Tefhîmü'l-Ḳurʾân (I-VI, Lahor 1942-1972). Mevdûdî, Tercümânü'l-Ḳurʾân'da 1942'den itibaren yayımlamaya başladığı Kur'ân-ı Kerîm tefsirini 1972'de tamamlamıştır. Müellif her sûreye bir giriş yazmış, bu bölümlerde sûrenin nüzûlünü, o dönemin şartlarını ve İslâm davetinin karşılaştığı zorlukları ele almıştır. Mevdûdî, tercümesinde Kur'an'ı serbest bir metot takip ederek anlaşılabilir bir dille aktardığını ifade eder. Eser Arapça, Türkçe ve İngilizce gibi birçok

dile çevrilmiştir. 3. Ḳurʾân ki Çâr Bünyâdî Iṣṭılâḥayn: İlâh, Rab, ʿİbâdet, Dîn (Lahor 1941, 1978; trc. Osman Cilacı - İsmail Kaya, Kur'an'a Göre Dört Terim: İlâh, Rab, İbadet, Din, İstanbul 1987; Mahmud Osmanoğlu, Kur'an'ın Dört Temel Terimi, İstanbul 2000). 4. Ḳurʾân aôr Pîygâmber (Râmpûr 1954). 5. Sünnet kî Âʾinî Ḥayṡiyyet (Lahor 1963). Mevdûdî'nin Tercümânü'l-Ḳurʾân'da Dr. Abdülvedûd adlı bir şahısla sünnet ve hadis inkârcılığı konusunda yaptığı tartışmaların kitap haline getirilmiş şeklidir. N. Ahmed Asrar tarafından Sünnetin Anayasal Niteliği (İstanbul 1997), Durmuş Bulgur ve

Halid Zaferullah Daudi tarafından Sünnetin Anayasal Konumu (Konya 1997) başlığıyla Türkçe'ye tercüme edilmiştir. 6. Sîret-i Server-i ʿÂlem (I-II, Lahor 1979). Mevdûdî'nin hayatının sonlarında kaleme aldığı Hz. Peygamber'in hayatına dair eseridir. Kitabı N. Ahmed Asrar Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (I-III, İstanbul 1983, 1985, 1992).

B) Akaid. 1. Dîniyyât (Haydarâbâd-Dekken 1932). Türkçe dahil belli başlı bütün dillere çevrilen eser İslâm'ın temel prensiplerini içeren bir ders kitabı niteliğindedir. 2. Dîn-i Ḥaḳ (Lahor 1952). 3. Ḫuṭabât (Lahor 1957; trc. Ali Genceli, Hitabeler, İstanbul 1980; Filiz Handan Türedi, Gelin Müslüman Olalım, İstanbul 1993). 4. İslâm kâ Niẓâm-i Ḥayât (Lahor 1948). 5. Tevḥîdu Risâlet aôr Zindegî Baʿd Mevt kâ ʿAḳlî Ṡübût (Lahor 1962). 6. Mesʾele-i Cebr u Ḳader (Lahor 1962).

C) Fıkıh. 1. el-Cihâd fi'l-İslâm. Önce Cemʿiyyet gazetesinde Şubat-Mayıs 1927 tarihleri arasında tefrika edilmiş. Sonra kitap halinde yayımlanmıştır (Azamgarh 1930). 2. Resâʾil ü Mesâʾil (I-V, Lahor 1951-1965). Eseri Yusuf Karaca Meseleler ve Çözümleri (I-V, İstanbul 1989-1990), Mahmud Osmanoğlu ve A. Hamdi Chohan İtikâdî, İktisâdî, Siyasî, Sosyal ve Fıkhî Meselelere Fetvalar (I-IV, İstanbul 1992) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir. 3. Mürted kî Sezâ İslâmî Ḳānûn meyn (Lahor 1953). 4. İslâm aôr Żabṭ-i Vilâdet (Lahor 1968; trc. Ramazan Yıldız, İslâm Nazarında Doğum Kontrolu, İstanbul 1967, 1972).

D) Siyaset. 1. Türkî meyn ʿÎsâʾiyôn kî Ḥâlet (Dehli 1922). Türkiye'deki hıristiyanların durumuyla ilgili bir kitaptır. 2. İslâmî Tehẕîb aôr Us key Uṣûl

ü Mebâdî (Lahor 1932; trc. Mehmed Aydın, İslâm Medeniyeti: Esasları ve Menşei, Ankara 1968). 3. Müselmân aôr Mevcûde Siyâsî Keşmekeş (I-III, Lahor 1937-1939). Tercümânü'l-Ḳurʾân'da yayımlanan siyasî yazılarının bir araya getirilmiş şeklidir. 4. İslâm kâ Naẓariyye-i Siyâsî (Lahor 1939). 5. Mesʾele-i Ḳavmiyyet (Lahor 1939, 1982). Eserde müslümanların Hindistan'dan ayrılıp ayrılmaması konusunda o yıllarda çok tartışılan milliyetçilik meselesi ele alınmıştır. 6. Tenḳīḥât: İslâm aôr Maġribî Tehẕîb kâ Teṣâdüm aôr Us key Peydâ Şude Mesâʾil per Muḫtaṣar Tebṣıra (Lahor 1939). Çetin Manisalı tarafından İslâm Dünyası Batı Uygarlığı adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1989). 7. Tefhîmât (I-III, Lahor 1940-1965). Bazı yazılarından derlenmiştir. 8. Tecdîd ü İḥyâʾ-i Dîn (Lahor 1360/1940, 1952). İslâm'da İhya Hareketleri başlığıyla Halil Zafir tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1967). 9. İslâm aôr Câhiliyyet (Lahor 1942). 10. Taḥrîk-i İslâmî kî Aḫlâḳī Bünyâdeyn (Lahor 1945, 1976). Kitabı Ali Arslan İslâmî Hareketin Ahlâkî Temelleri (İstanbul 1967) ve Namık Yazıcı İslâmî Hareketin Dinamikleri (İstanbul 1986) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. 11. Binâʾü Beygâr (Lahor 1947). Milletlerin doğuş ve çöküşü hakkındaki eserde tarihe ahlâk açısından bir bakış yapılır. 12. İslâmî Riyâset: Felsefe, Niẓâm-ı Kâr aôr Uṣûl-i Ḥükümrânî (nşr. Hurşîd Ahmed, Lahor 1962, 1967). Eseri Ali Genceli İslâm'da Hükûmet ismiyle Türkçe'ye tercüme etmiştir (Ankara, ts.). 13. Islamic Law and Constitution (trc. Hurshid Ahmad, Lahore 1955). Mevdûdî'nin İslâm siyaset teorisi, İslâm anayasası gibi konularda daha önce yayımladığı bazı kitaplarla çeşitli makalelerinden derlenmiştir. 14. Ḫilâfet aôr Mülûkiyyet (Lahor 1967). Ali Genceli tarafından Hilafet ve Saltanat adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1980). 15. İslâmî Ḥükûmet kis Ṭaraḥ Ḳāʾim hôtî hey (Lahor 1941). 16. Taḥrîk-i İslâmî kâ Âʾende Lâʾiḥa-i ʿAmel (Lahor 1966). 17. İslâmî Niẓâm aôr Maġribî Lâdînî Cumhûriyyât (Lahor 1974). İslâmiyet ve Batı'daki seküler demokrasi hakkındadır.

E) Eğitim. 1. İslâmî Niẓâm-ı Taʿlîm aôr Pâkistân meyn Us key Nifaẕ kî ʿAmelî Tedâbir (Lahor 1957). İslâm'da eğitim ve bunun Pakistan'daki uygulamasına dairdir. 2. Taʿlîmât (Lahor 1963).

F) Kadın. 1. Perde (Lahor 1939, 1972). İslâm'da kadın ve örtünme konusunu ele alan eseri Ali Genceli ve Harun Ünal Hicab başlığıyla ayrı ayrı Türkçe'ye tercüme etmişlerdir (Ankara 1978; İstanbul 1999). 2.

Müslim Ḫavâtîn sey İslâm kâ Muṭâlebât (Lahor 1955). 3. Ḥuḳūḳu’z-zevceyn (Rampur 1957). Türkçe’ye İslâm’da Aile Hukuku: Karı-Koca Hakları adıyla çevrilmiştir (trc. Memiş Tekin, Konya 1990).

G) Diğer Eserleri. 1. Mekâtîb-i Zindân (ed. Hakîm Muhammed Şerîf, I-II, Karaçi 1952-1970). 2. Ḳādiyânî Mesˀele (Karaçi 1953). Ahsen Batur tarafından Kadıyanîlik Nedir? adıyla Türkçe’ye tercüme edilmiştir (İstanbul 1975). 3. Selâciḳa (I-II, Lahor 1954). İlk cildini Ali Genceli Selçuklular Tarihi I başlığıyla Türkçe’ye çevirmiştir (Ankara 1971). 4. İnsân kâ Maˁâşî Mesˀele aôr Us kâ İslâmî Ḥal (Lahor 1941). İslâm’da ekonomi üzerinedir. 5. İslâm aôr Cedîd Maˁâşî Naẓariyyât (Lahor 1963). İslâm ve yeni ekonomik teoriler hakkındadır. 6. Mekâtîb-i Seyyid Ebü’l-Aˁlâ Mevdûdî (ed. Âsım Nu‘mânî, I-II, Lahor 1970-1972) (Mevdûdî’nin eserlerinin ve bunların diğer dillere tercümelerinin bir listesi için bk. Siddiki v.dğr., s. 3-11). Mevdûdî ve Cemâat-i İslâmî hakkında Doğu’da ve Batı’da çok sayıda çalışma yapılmıştır (1979’a kadar olanların bir listesi için bk. a.g.e., 11-14; ayrıca bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ves̱âˀiḳ-i Mevdûdî, Lahor 1984; Ali Süfyân Âfâkī, Ebü’l-Aˁlâ Mevdûdî, Lahor 1955; Ch. J. Adams, “The Ideology of Mawlana Mawdudi”, South Asian Politics and Religion (ed. D. E. Smith), Princeton 1966, s. 371-398; a.mlf., “Mawdudi and the Islamic State”, Voices of Resurgent Islam (ed. J. L. Esposito), New York 1983 , s. 99-133; Misbahul Islam Faruqi, Introducing Maududi, Karachi 1968; Abdülmüteâl Muhammed el-Cebrî, Muṣṭalaḥâtü’l-erbaˁa beyne’l-imâmeyn el-Mevdûdî ve Muḥammed ˁAbduh, Kahire 1395/1975; Qazi Zulqadr Siddiqi v.dğr., “A Bibliography of Writings by and about Mawlānā Sayyid Abul Aˁlā Mawdūdī”, Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlānā Sayyid Abul A‘lā Mawdūdī (ed. Khurshid Ahmad - Zafar Ishaq Ansari), Leicester 1979, s. 3-14; Khurshid Ahmad - Zafar Ishaq Ansari, “Mawlānā Sayyid Abul A‘lā Mawdūdī: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival”, a.e., s. 359-383; M. Yûsuf Bat, Mevlânâ Mevdûdî, Lahor 1980; Ahmed

İdrîs, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî: Ṣafaḥât min ḥayâtihî ve cihâdih, Tunus 1981; Fâruk Abdülganî es-Sâvî, Aʿlâmü'l-İslâmî ʿinde Ebi'l-Aʿlâ el-Mevdûdî (yüksek lisans tezi, 1402), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; a.mlf., Fıḳhü'd-daʿveti'l-İslâmiyye ve'l-iʿlâm ʿinde'l-Mevdûdî, Kahire 1413/1992; Sâlih Hüseyin er-Rakab, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve menhecühû fi'l-ıṣlâḥ ve'd-daʿve (yüksek lisans tezi, 1403), Câmiatü Ümmi'l-kurâ Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye; Masudul Hasan, Sayyid Abul A'la Maududi and His Thought, Lahore 1984-86, I-II; M. Ali Mustafa es-Salîbî, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve ârâʾühû fî mecâli's-siyâseti'ş-şerʿiyye (doktora tezi, 1405), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; Zafaryab Ahmad, "Maudoodi's Islamic State", Islam, Politics and the State: The Pakistan Experience (ed. Mohammad Asghar Khan), New Delhi 1986, s. 95-113; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, ʿUlemâʾü'l-ʿArab fî şibhi'l-ḳārrati'l-Hindiyye, Bağdad 1986, s. 704; Mecelle-i Teẕkire-i Seyyid Mevdûdî, Lahor 1986; Manzûrulhak Hakkānî, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve menhecühû fi'd-daʿve (yüksek lisans tezi, 1406), Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye; Seyyid Es'ad Gîlânî, Seyyid Mevdûdî, Lahor 1987; Muhammed Amâre, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî ve'ṣ-ṣaḥvetü'l-İslâmiyye, Kahire 1407/1987; Elîfüddin et-Turâbî, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî, Küveyt 1407/1987; İ'tidâl es-Sâgī, el-Fikrü't-terbevî ʿinde'l-Mevdûdî

(yüksek lisans tezi, 1408), Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Münîre Abdullah, Terbiyetü'l-merʾe beyne'l-Mevdûdî ve Ṭâhâ Ḥüseyin (yüksek lisans tezi, 1408), Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Çôdrî Abdurrahman Abd, Müfekkir-i İslâm Seyyid Ebü'l-Aʿlâ Mevdûdî, Lahor 1988; Naîm Sıddîkī, el-Mevdûdî, Lahor 1989; Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 257-275; Gāzî et-Tevbe, Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî: Fikrühû ve menhecühû fi't-taġyîr, Amman 1417/1996; S. Veli Rıza Nasr, Mevdûdî ve İslâmî İhyanın Teşekkülü (trc. Hasan Aktaş), İstanbul 2000; Câbir Rızk, "Ebü'l-Aʿlâ el-Mevdûdî yeteḥaddeş ile'd-daʿve", ed-Daʿve, sy. 37, Kahire 1979, s. 25-27; Manazir Ahsan, "Mawlana Mawdudi's Defence of Sunnah", Arabia, sy. 26, London 1983, s. 44-46; "Risâletân beyne'l-Bâbâ ve'l-Mevdûdî", ME, XLIX/6 (1977), s. 1187-1202; İbrahim Hatiboğlu, "Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu", UÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, XII/1, Bursa 2003, s. 29-49; F. C. R. Robinson, "Mawdūdī", EI² (İng.), VI,

872-874; Seyyed Vali Reza Nasr, “Mawdûdî, Sayyid Abû al-A‘lâ”, The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, III, 71-75.

Anıs Ahmad

MEVEDDET

(bk. ÜNS).

MEV‘İZA

(bk. VAAZ).

MEVKIF

(bk. VAKFE).

MEVKİ

(bk. CÂH).

MEVKUF

(الموقوف)

Sahâbenin sözü ve fiili anlamında hadis terimi.

Sözlükte “vakfetmek; dikilmek, durmak; durdurmak” gibi anlamlara gelen vakf kökünden türemiş bir ism-i mef‘ûl olan mevkūf “durmuş; durdurulmuş” demektir. Terim olarak “isnadın Hz. Peygamber’e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması” şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivayetlere bu ad verilmiştir. Buna göre bir râvinin, “Falan sahâbî şöyle dedi, şunu yaptı, yanında şöyle bir olay meydana gelince sesini çıkarmadı” diye naklettiği rivayetler mevkuftur. Yalnız sahâbe takrirleri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların mevkuf kapsamına girmeyeceği söylenmiştir. Mevkuf terimi bazan “kabul veya reddedileceği konusunda hüküm verilemeyen hadis” mânasında kullanılmış, bazan da tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin sözleri için, “Hâzâ mevkūfün ale’z-Zührî” (Bu haber İbn Şihâb ez-Zührî’ye nisbet edilmiştir) diye bir ifade şekli benimsenmiştir (İbnü’s-Salâh, s. 46). Şâfiî fukahasının bir kısmı ile Horasan âlimleri mevkuf yerine eser kelimesini kullanmışlardır. Ebû Dâvûd es-Sünen’inin bir yerinde mevkufu “maksûr” kelimesiyle karşılamış (“Ṣalât”, 212), ancak bu terim yaygınlaşmamıştır. Bir sahâbînin sözleri ve görüşleri kaynaklarda genellikle sahâbînin ismi zikredilerek “kavlü fülân” diye ifade edilmiştir (bk. SAHÂBÎ KAVLİ). Mevkuf teriminin II. (VIII.) yüzyıl boyunca sözlük anlamında kullanıldığı, terim olarak kullanımının ise III. (IX.) yüzyılda yaygınlaştığı anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber sahâbeyi ümmetinin en hayırlı nesli olarak nitelediği için (Buhârî, “Feżâʾilü aṣḥâbi’n-nebî”, 1; Müslim, “Feżâʾilü’ṣ-ṣaḥâbe”, 214) onların sözleri ve davranışları özel bir değerlendirmeye tâbi tutulmuş, hadis ve sünnetin tesbit ve naklindeki titizlik sahâbîlerin söz ve amellerinin tesbit ve naklinde de büyük ölçüde gösterilmiş ve sahâbe sözleri hadisler gibi derlenip isnad sistemiyle nakledilmiştir. Tâbiîn âlimlerinden Şa‘bî’nin Resûl-i Ekrem’in ashabından gelen rivayetlerin toplanmasına dair tavsiyesi

ve İbn Şihâb ez-Zührî'nin Resûlullah'ın hadisleri yanında sahâbenin rivayetlerini de derlemesinden sonra (Hatîb el-Bağdâdî, II, 190) muhaddisler, hadislerin tasnifi es-nasında sahâbeye ait rivayetleri senedleriyle birlikte ve sünnetle karışık olarak musanneflere, müsnedlere ve sünenlere kaydetmişlerdir.

Mevkuf rivayetler Kur'an'ın tefsirinden zühd ve takvâya dair konulara, hukukî meselelere ait beyan ve ictihadlardan gaybî ve uhrevî bahislere kadar çok geniş bir alanı içine almaktadır. Hz. Ebû Bekir ve Abdullah b. Abbas'ın, "Dede mirasta baba hükmündedir" şeklindeki ictihadları ile (Buhârî, "Ferâ'iż", 9) Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin, "İyiliğin ıslah edemediği kimseyi kötülük yola getirir" anlamındaki sözü (Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, III, 344) kavlî mevkufun, tâbiînden Nâfi'in, "Abdullah b. Ömer ergenlik çağına gelen çocuklarının odasını ayırır ve izinsiz olarak yanlarına girmezdi" şeklindeki rivayeti de (Buhârî, el-Edebü'l-müfred, s. 353) fiilî mevkufun örnekleridir.

Sahâbî sözü ve fiilinin Hz. Peygamber devriyle ilişkilendirilmesi durumunda değerlendirilmesi farklı olmuştur. Sahâbenin, "Resûlullah zamanında şöyle derdik"; "Onun devrinde şöyle yapardık" şeklindeki açıklamaları Resûl-i Ekrem tarafından görülüp veya duyulup onaylandığı düşüncesiyle hükmen merfû sayılmıştır. Ancak İbnü's-Salâh bu tür rivayetleri de mevkuf kabul eder ('Ulûmü'l-ḥadîṣ, s. 47-48). Sahâbîlerin Hz. Peygamber dönemine işaretle, "Şu işi yapmamız bize emredildi"; "Şu işten nehyolunduk"; "Resûlullah aramızda olduğu halde şöyle derdik"; "Bu işi yapmakta bir sakınca görmezdik"; "Sünnet bu şekildedir"; "Şu iş sünnettendir" şeklinde yapıp söyledikleriyle ilgili rivayetleri ve açıklamaları da âlimlerin büyük çoğunluğuna göre merfû hükmündedir (Tecrîd Tercümesi, Mukaddime, I, 138-139).

Hadis usulü kitaplarında daha çok bu rivayet sîgalarının ne ölçüde merfû olduğu konusu ele alınırken fıkıh usulü eserlerinde ayrıca bu sîgalarla rivayet edilen hadislerin delil olma yönünden değeri incelenmiş, sahâbe kavli, sahâbe ameli, sahâbe fetvası ve sahâbe mezhebi gibi tabirlerin kullanılması tercih edilmiştir. Bu söz ve fiiller hadis usulü kaynaklarında müstakil olarak mevkuf başlığı altında işlenirken fıkıh usulü kitaplarında bazan sünnet konusu içinde, bazan da dört aslî kaynaktan sonra gelen fer'î

deliller bahsinde incelenmiştir.

Mevkuf rivayetler Hz. Peygamber'in sünnetinin ilk te'villeri olduğu ve merfû hadisler gibi senedle nakledildiği için hadis usulü konularının birçoğu ile yakından ilgili olup merfû hadisler gibi isnad yönünden muttasıl veya münkatı', râvilerinin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf diye nitelendirilmektedir. İbnü's-Salâh, mevkuf hadisi senedine göre mevsul olan mevkuf ve mevsul olmayan mevkuf şeklinde ikiye ayırmıştır (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 46).

Mevkuf hadislerin bir kısmı âlimlerin çoğuna göre merfû hükmünde mevkuf kabul edilmektedir. Bunlar, İsrâiliyat'tan ictihad mahsulü olmamak şartıyla Kur'an âyetlerinin nüzûl sebeplerine, Kur'an ve Sünnet'teki neshedilmiş hükümlere, yapılan bir işten kazanılacak sevap ve günahların mahiyetine, yaratılışa ve peygamberler tarihine, ileride meydana gelecek savaşlar, fitneler ve kıyamet ahvaline, akıl ve duyu organlarıyla bilinmesi mümkün olmayıp sadece Resûlullah'tan

öğrenilebilecek konulara dair bilgilerdir (İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar, s. 104). Sahâbenin bunlarla ilgili naklettiği sözleri mutlaka Hz. Peygamber'den işitmiş olması şart değildir. Resûl-i Ekrem'den dinleyen bir başka sahâbîden ya da ikinci veya üçüncü kişilerden duyması mümkündür (Koçyiğit, s. 218).

Rivayet kitapları içinde mevkuf hadislere en fazla yer veren eserler musannefler olup Süyûtî, özellikle Abdürrezzâk es-San'ânî ile Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe'nin el-Muṣannef'leri, Tahâvî'nin Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr'ı, İbn Ebû Hâtim'in Tefsîr'i ve İbn Cerîr et-Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı gibi rivayete dayanan hadis ve tefsir kitaplarını mevkuf rivayetlerin kaynağı olarak göstermiştir (Tedrîbü'r-râvî, s. 117). İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾında 222'si mürsel 822 merfû hadise karşılık 613 mevkuf hadis bulunmaktadır (Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, I, 8).

Kütüb-i Sitte müellifleri de eserlerinde mevkuf rivayetlere yer vermişlerdir. Buhârî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde bab başlıklarında ve bab içinde mevkuf pek çok rivayet bulunmakta, Buhârî, muallak olarak zikredilen bu rivayetlerle kendi fıkhî görüşlerini ve ictihadlarını ortaya koymaktadır.

Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'te mevkuf rivayetlere fazla yer vermemesi, İbnü's-Salâh gibi âlimlerin bu eserde mukaddimeden sonra mevkuf rivayet bulunmadığı görüşünü ileri sürmelerine yol açmışsa da (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 19) İbn Hacer el-Askalânî, durumun böyle olmadığını göstermek maksadıyla el-Vuḳūf ʿalâ mâ fî Ṣaḥîḥi Müslim mine'l-mevḳūf adlı eserini kaleme almıştır (nşr. Abdullah el-Leysî el-Ensârî, Beyrut 1406/1986).

Ömer b. Bedr el-Mevsılî, uydurma rivayetleri derleyen müelliflerin mevzû zannettikleri mevkuf ve maktû rivayetleri el-Vuḳūf ʿale'l-mevḳūf adlı eserinde bir araya getirmiş (nşr. Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî, Riyad 1407/1987; nşr. Murtazâ ez-Zeyn Ahmed, Medine 1407/1987), mevzû ile mevkuf ve maktûun farkını belirtip bunları mevzû kabul etmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Ardından Alâî, İcmâlü'l-iṣâbe fî aḳvâli'ṣ-ṣaḥâbe'yi (nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar, Küveyt 1987) kaleme alarak sahâbenin söz ve amelleri hakkında söylenenleri geniş bir şekilde incelemiştir.

Çağdaş müelliflerden Şa'bân Muhammed İsmâil Ḳavlü'ṣ-ṣaḥâbî ve es̱eruhû fi'l-fıḳhi'l-İslâmî (Medine 1988), Abdurrahman b. Abdullah Dervîş eṣ-Ṣaḥâbî ve mevḳıfü'l-ʿulemâʾ mine'l-iḥticâc bi-ḳavlihî (Riyad 1992) adlı eserleri kaleme almışlardır. Seyyid b. Kisrevî b. Hasan'ın Mevsûʿatü âs̱âri'ṣ-ṣaḥâbe'si (I-III, Beyrut 1418/1997) ashabın çeşitli konulardaki görüşlerine dair rivayetleri, Sâlih Ahmed eş-Şâmî'nin Mevâʿiẓu'ṣ-ṣaḥâbe'si (Beyrut 1420/1999) ashabın takvâ hayatını ve buna dair tavsiyelerini derlemek maksadıyla yazılmıştır. Mehmet Ali Büyükkara Mevkûf Hadisler ve Değeri (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Muhammet Yılmaz Mevkûf Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri (1994, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adıyla birer yüksek lisans tezi hazırlamışlardır. Ayrıca Ali Toksarı'nın "Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri" (EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II [1985], s. 339-357) ve Muhammet Yılmaz'ın "Mevkuf Hadisler ve Hükmen Merfû Kavramı" (Çukurova Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, I/1 [2001], s. 161-179) adlı makaleleri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vḳf" md.; Buhârî, "Feżâʾilü aṣḥâbi'n-nebî", 1, "Ferâʾiż", 9; a.mlf., et-Târîḫu'l-kebîr, III, 344; a.mlf., el-Edebü'l-müfred (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1405/1985, s. 353; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 214; Ebû Dâvûd, "Ṣalât", 212; Hatîb el-Bağdâdî, el-Câmiʿ li-aḫlâḳı'r-râvî ve âdâbi's-sâmiʿ (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, II, 190; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 19, 46-51; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 123-153; İbn Hacer el-Askalânî, Nüzhetü'n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti'l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 104-108; a.mlf., en-Nüket ʿalâ Kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʿ b. Hâdî Umeyr), Medine 1404/1984, I, 323-354; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1379/1959, s. 109-117; Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Şerḥu'l-Muvaṭṭâʾ, Kahire 1310, I, 8; M. Tayyib Okiç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler, İstanbul 1959, s. 17; Tecrîd Tercümesi, Mukaddime, I, 134-140; Zekeriyyâ el-Berrî, Uṣûlü'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1979, s. 84-85; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 217-219, 224-225; Subhî es-Sâlih, Hadis İlimleri ve Istılahları (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 175.

Abdullah Aydınlı

MEVKUF

(الموقوف)

Yetki eksikliği veya üçüncü şahısların haklarının bulunması sebebiyle hükümlerini meydana getirmesi askıya alınmış akid.

Sözlükte “durmak; durdurmak” gibi anlamlara gelen vakf kökünden türeyen ve “durdurulmuş, askıya alınmış” demek olan mevkūf kelimesi, merfûun karşıtı olarak “senedi Hz. Peygamber’e kadar ulaşmayıp sahâbîde kalan hadis”, ayrıca “vakfedilmiş mal” mânalarında kullanılması yanında özellikle Hanefî ve Mâlikî doktrininde yetki noksanı ve üçüncü şahısların haklarını ilgilendirmesi gibi sebeplerle işlerliği durdurulmuş, hükümlerini fiilen meydana getiremeyen akidleri ifade etmektedir.

Akdin kurulup hüküm ve sonuçlarını meydana getirmesi diğer ekollerden farklı olarak Hanefî ekolünde in‘ikad (akdin kurulması), sıhhat ve nefâz (akdin işlerlik kazanıp hükümlerini fiilen meydana getirmesi) olmak üzere üç ayrı açıdan ele alınarak incelenmiştir. Akdin hüküm ve sonuçlarını ek bir işleme gerek kalmaksızın sırf kurulmasıyla meydana getirebilmesi için bunların yanı sıra akdin kesinleşmesine engel teşkil edecek bir hususun, meselâ taraflardan birinin veya her ikisinin muhayyerlik hakkının bulunmaması gerekir. Buna lüzum (akdin taraflar için bağlayıcı hale gelmesi) denir. Anılan bakış açılarından ilkinin “kuruluş”, ikincinin “geçerlilik”, üçüncünün “işlerlik” (yürürlük), sonuncunun “bağlayıcılık” olarak Türkçeleştirilmesi mümkündür.

Her bir gruba ait şartların bulunup bulunmamasına göre akid hukuk düzeninin yüklediği değer açısından birbirinden farklı niteliklerle tavsif edilir. Kuruluş şartlarını taşıyan akid “mün‘akid” (karşıtı: bâtıl), sıhhat şartlarını taşıyan akid “sahih” (karşıtı: fâsid), nefâz şartlarını taşıyan akid “nâfiz” (karşıtı: mevkuf), lüzum şartlarını taşıyan akid “lâzım” (karşıtı: gayr-i lâzım) olarak adlandırılır. Bu sebeple mevkuf akde gayr-i nâfiz (henüz işlerlik kazanmayan) akid de denilir. Benzer bir bakış açısına göre yapılan tasnif ve tanımlamaya göre ise aslı ve vasfı itibariyle meşrû olan

akid sahih (karşıtı: bâtıl), aslı itibariyle meşrû olup vasfı itibariyle meşrû olmayan akid fâsid, aslı ve vasfı itibariyle meşrû olmakla birlikte korunması gereken bir hakkı ilgilendirmesi sebebiyle hükmü askıda olan akid mevkuftur. Bunun için mevkuf akid ancak ilgilendirdiği o hakkın düşmesi halinde yürürlüğe konulabilir ve işlerlik kazanır. Hanefî literatüründe mevkuf teriminin bazan akdin nefâzının değil in‘ikad, sıhhat veya bağlayıcılığının askıda olduğunu göstermek üzere kullanıldığı da görülmekle birlikte bu kullanımlar mevkuf kelimesinin teknik muhtevasının dışındadır (bu kullanımlar için bk. Apaydın, sy. 6 [1989], s. 183-186).

Hanefîler yanında Mâlikîler tarafından da büyük ölçüde benimsenen mevkuf

akid teorisine göre in‘ikad ve hatta sıhhat şartlarını taşıyan bir akdin işlerliğinin durdurularak hükmünün askıya alınmasının temel gerekçesi ve mantığı, ilgili tarafın veya bu hukukî işlemden olumsuz şekilde etkilenecek üçüncü şahsın hakkının korunmasıdır. Akdin mevkuf olmasının sebeplerini on beşe kadar çıkaran fakihler varsa da (İbnü'l-Hümâm, VI, 41) bunun temelde iki sebebi bulunmaktadır. Bunlardan biri yetki (velâyet) eksikliği, diğeri akdin işlerliğinin üçüncü şahısların haklarına ilişmekte olmasıdır.

Herhangi bir malda tasarrufta bulunma yetkisinin iki şartından biri o mala mâlik olma veya mâlik tarafından yetkili kılınma, diğeri ise fiil ehliyetine sahip bulunma olduğuna göre yetki noksanı, kişinin bir malda tasarrufuna imkân veren bu iki durumdan birinin eksikliği halinde söz konusu olur. Başkasının malında onun yetkilendirmesi olmaksızın tasarrufta bulunan kişinin, klasik literatürdeki ifadesiyle fuzûlînin tasarrufu veya vekilin vekâlet sınırlarını aşan tasarrufu yetkisizlik sebebiyle, mümeyyiz küçüğün ve sefihin alım satım, icâre gibi kâr ve zarar ihtimali bulunan tasarrufları ise ehliyet noksanlığı sebebiyle mevkuftur. Ebû Hanîfe sefihin tasarruflarını nâfiz saymaktadır. Bunun yanında Ebû Hanîfe durumunun açıklığa kavuşmasına kadar mürteddin alım satım, hibe, vasiyet gibi tasarruflarının, Züfer b. Hüzeyl de mükrehin tasarruflarının mevkuf olacağını öne sürmüştür.

Üçüncü şahısların haklarına ilişme, rehin bırakılmış veya kiraya verilmiş malın sahibi tarafından satılması durumunda ve ölüm hastasının özellikle

mal varlığının üçte birini aşan vasiyet vb. tasarruflarda bulunması halinde söz konusu olmaktadır. Ödeme güçlüğü içindeki borçlunun alacaklılara zarar verecek mahiyetteki tasarrufları da genel olarak bu kapsamda görülür. Burada tesbiti son derece hassas ve bir o kadar da güç olan nokta, rehin bırakılan kimse (alacaklı) ve kiracı gibi akidden doğan belli bir hakka sahip kişilerin bu haklarının hangi noktaya kadar korunacağı, bu korumanın mal sahibinin kendi malı üzerindeki tasarruf yetkisini ne ölçüde sınırlayacağı ve tasarruflarını hangi boyutta etkileyeceği hususudur. Söz konusu akidlerle kendileri için bir hak doğmuş kişilerin hakları, Hanefî doktrinindeki ağırlıklı görüşe göre mâlikin yaptığı tasarruf ilgili şahısların onay vermesine kadar askıya alınarak korunmaktadır. Bu akidler ilgili ve yetkili şahsın onayına kadar bir sonuç doğurmaz. İlgilinin onay vermesi durumunda yapıldığı andan itibaren işlerlik kazanır ve sonuçlarını o andan itibaren meydana getirir; ilgilinin onay vermemesi halinde ise akid yine yapıldığı andan itibaren bâtıl olur ve hiçbir hukukî sonuç doğurmaz. Hanefî ekolünde -İmam Muhammed'in merhunun satımının câiz değil mevkuf olduğu yönündeki beyanına dayanan-merhun malın satımının fâsid olduğu şeklindeki görüş, Serahsî'ye göre müşteriyle rehin alan arasında çıkabilecek anlaşmazlığın sonucu bakımındandır (el-Mebsûṭ, XIII, 11). Mâlikin rehin verdiği malı satması esas itibariyle câizdir ve rehin alanın onaylaması durumunda bütün sonuçlarını doğurur. Rehin alanın ve kiracının asıl mâlikin yaptığı satım akdini feshetme yetkilerinin bulunup bulunmadığı ise doktrinde tartışmalıdır. Hanefî ekolünde her iki yönde görüş olduğu gibi fesih hakkını doğurması bakımından rehinle icâreyi farklı değerlendirenler de vardır.

Rehin ve icâre sebebiyle bir mal üzerinde hak elde etmiş olan kimselerin hakları Şâfiî ve Hanbelî ekolünde asıl mâlikin tasarruflarına butlân müeyyidesi uygulanarak korunmaktadır. İbn Receb'e göre mâlikin merhun üzerinde alım satım gibi -sirâyet özelliği taşımayan-tasarrufları sahih değildir; çünkü rehin alan kişinin rehin karşısındaki konumu tıpkı iflâs sebebiyle hacredilmiş kişi karşısında alacaklıların konumu gibidir (üçüncü şahısların haklarının bulunduğu malda tasarrufun hükmü hususunda Hanbelî mezhebinin ayrıntılı görüşleri için bk. İbn Receb, s. 86-95).

Usul literatüründe mevkuf akidden iki ayrı yerde söz edilir. Birincisi, mevkuf nitelendirmesinin hangi yönden yapılmış hüküm tasnif ve taksimi

içinde yer aldığıdır. Mevkuf nitelendirmesi, hükmün mükellefin fiilinin vasfı olması bakımından yapılan tasnifinde görülmektedir. Hüküm bu yönden iki farklı bakış açısına göre sahih, bâtıl ve fâsid şeklinde ve mün‘akid-gayr-i mün‘akid, nâfiz-gayr-i nâfiz ve lâzım-gayr-i lâzım şeklinde taksim edilmektedir. Mevkuf (gayr-i nâfiz) akid ilkinde doktrindeki farklılığın bir sonucu olarak (aş. bk.) ya sahih ya da fâsid kapsamında yer almakta, ikinci bakış açısına göre yapılan taksimde ise müstakil bir kısım olarak incelenmektedir. Mevkuf akdin usulde söz konusu edildiği ikinci yer ise illet bahsidir. Hanefî usulcüleri bir hükmün meydana gelebilmesi için o hükmün illetinin ismen, mânen ve hükmen gerçekleşmiş olmasının gerektiğini belirtirler. Mevkuf akidde illet ismen ve mânen gerçekleşmiş, fakat hükmen gerçekleşmemiştir (geniş bilgi için bk. Serahsî, el-Uṣûl, II, 313).

Mevkuf hukukî işlemin akid sınıflamasındaki yeri konusunda Hanefî ekolünde üç farklı yaklaşım tesbit edilebilir. Bu yaklaşımlardan, sahih akdin tanımında hükümlerini meydana getirmenin kabza bağlı olmamasını kriter alan ve akdi sahih-sahih olmayan şeklinde ikiye ayıran yaklaşıma göre mevkuf akid, hükümlerini meydana getirmesinin kabz işlemine bağlı olmaması yönüyle sahih akdin tanımına uygun düşmekte, hükmünün askıda olması ise tıpkı muhayyerlik şartı bulunan akidlerde olduğu gibi akdin sıhhatini etkilememektedir. Akdin asıl ve vasıf itibariyle meşrû olup olmaması açısından yapılan ve son dönem Hanefîler’i tarafından yaygın kabul gören tasnif ve tanım bakımından da mevkuf akid sahih akid kapsamında yer almaktadır.

Diğer bir yaklaşıma göre mevkuf akid, akdin câiz ve gayr-i câiz şeklindeki ikili tasnifinde bâtıl ve fâsid akidlerle birlikte gayr-i câiz akidler grubunda yer almaktadır. Gayr-i câiz akid, hiçbir hukukî sonuç doğurmayan bâtıl akid yanında ilâve bazı işlemlere bağlı olarak sonuç doğurabilen fâsid akdi ve mevkuf akdi de içine aldığı için genel anlamdaki hükümsüz akid mânasındadır.

Sonuncu yaklaşıma göre ise mevkuf akid câiz, fâsid ve bâtıl akidler yanında müstakil dördüncü kısım olarak değerlendirilmektedir. Akdin kurulması aşamalarından her birinin mukabilini dile getiren ve esasında bir tasniften ziyade tâdât olan sonuncu yaklaşım bir yana bırakılırsa mevkuf akdin

sınıflandırılmasına ilişkin temelde iki yaklaşımın bulunduğu, birinin mevkuf akdi sahih akidler grubunda, diğerinin sahih olmayan / hükümsüz akidler grubunda gördüğü söylenebilir.

Mevkuf akdi hükümsüz akidler kapsamında değerlendiren yaklaşım, gerek mevkuf akdin mahiyetine gerekse Hanefî ekolünün hükümsüzlük teorisine daha uygun düşmektedir (Apaydın, sy. 6 [1989], s. 182). Esasında Kâsânî'nin akdin sıhhatini onun in'ikad ve nefâzı üzerine gerçekleşen bir durum olarak görmesi ve mevkuf akdi zâhiren hüküm ifade etmeyen akid olarak nitelemesi, bir bakıma mevkuf akdi fâsid akidden daha ağır bir hükümsüzlük mertebesi saymasının bir

sonucudur. Buna göre akdin mevkuf olması anlamına gelen askı hali, günah ve uhrevî sorumluluk bakımından değilse bile dünyevî sonuçlar bakımından, yani medenî bir müeyyide olması açısından malın teslim alınmasına (kabz) bağlı olarak hüküm ifade eden fesad durumundan daha ağır bir hükümsüzlük mertebesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu kadar ağır bir hükümsüzlük mertebesi olmasına rağmen onun bazı Hanefî fakihlerince câiz / sahih akidler kapsamında değerlendirilmesinin başta gelen sebebi, mevkuf akdin bâtıl ve fâsid akidlerde olduğu gibi akdin sahihliğini veya kurulmasını engelleyen ve akdin ortadan kaldırılmasını gerektiren bir haram ve günaha şâmil olmaması, akdi bizzat yapanlar açısından dinî-uhrevî bir sorumluluk getirmemesi ve buna bağlı olarak akdi feshetmenin taraflar için bir görev teşkil etmemesidir.

Yukarıdaki iki ana eğilimden hareketle mevkuf akid teorisinin, hüküm ve sonuçlarını meydana getirmesinin ilgili hak sahibinin onayına bağlı olmasından hareketle "bağlı akid teorisi", yapıldığı sırada onay verilip verilmeyeceğinin, dolayısıyla akdin âkıbetinin bilinmemesinden hareketle "askıdaki hükümsüzlük" veya "askı hali" yahut "belirsizlik" şeklinde adlandırılması da mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 62-64; XII, 11; XIII, 11, 14; a.mlf., el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372, II, 313; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 135-139, 142, 147-148, 155-156, 158, 192, 305; Kādîhan, el-Fetâvâ, II, 133, 175-177; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye (İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr [Kahire] içinde), VI, 189, 191-192; İbn Kudâme, Ravżatü’n-nâẓır, I, 164-168; Şehâbeddin ez-Zencânî, Taḫrîcü’l-fürûʿ ʿale’l-uṣûl (nşr. M. Edîb Sâlih), Beyrut 1402/1982, s. 168, 187-188; Karâfî, el-Furûḳ, Kahire 1347 → Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 84; İbn Receb, el-Ḳavâʿid (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire 1392/1972, s. 86-95; Ebû Bekir el-Haddâd, el-Cevheretü’n-neyyire, İstanbul 1323, I, 258; İbnü’l-Hümâm, Fetḥu’l-ḳadîr (Kahire), V, 455; VI, 41-44, 188, 189; Molla Hüsrev, Dürerü’l-ḥükkâm, İstanbul 1317, II, 168, 176; İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ, II, 75; V, 277; VI, 75, 76; Abdurrahman Şeyhîzâde, Mecmaʿu’l-enhur, İstanbul 1328, I, 682; II, 53; Murtazâ ez-Zebîdî, ʿUḳūdü’l-cevâhiri’l-münîfe, İstanbul 1309, II, 14; İbn Âbidîn, Minḥatü’l-ḫâliḳ ʿale’l-Baḥri’r-râʾiḳ (İbn Nüceym, el-Baḥrü’r-râʾiḳ içinde), Kahire 1311, V, 273; Mecelle, md. 112, 365, 367, 393, 590, 967, 993; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967-68, I, 419, 424; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1953-54, IV, 124-197; M. Zekî Abdülber, “el-ʿAḳdü’l-mevḳūf fi’l-fıḳhi’l-İslâmî ve fi’l-ḳānûni’l-medeniyyi’l-Mıṣrî”, Mecelletü’l-ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, sy. 1-2, Kahire 1955, s. 109-202; H. Yunus Apaydın, “İslam Hukukunda Mevkûf Akitler (Bağlı Akit Teorisi)”, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 6, Kayseri 1989, s. 177-200; “ʿAḳd Mevḳūf”, Mv.F, XXX, 244-256.

H. Yunus Apaydın

MEVLÂ

(المولى)

İslâm hukukunda kölesini âzat eden efendi, âzat edilen köle ve velâ sözleşmesinin taraflarından biri anlamlarında kullanılan bir terim

(bk. KÖLE; MEVÂLÎ; VELÂ).

MEVLÂ

(المولى)

Kur’an’da geçen Allah’ın isimlerinden biri.

Sözlükte “birinin yakını, dostu, arkadaşı ve yardımcısı olmak, onun idaresini elinde bulundurmak” anlamındaki velâyet (vilâyet) kökünden masdar ismi ve sıfat olan mevlâ kelimesi “birine sevgiyle bağlanan, dost, arkadaş, yardımcı; sahip ve mâlik” gibi mânalara gelir. Râgıb el-İsfahânî, kavramın “temel” anlamındaki yan yana oluş faktörünü göz önünde bulundurarak velâ kökünün “iki veya daha fazla şeyin aralarında yabancı bulunmamak şartıyla birlikte olması” mânasına dikkat çekmiş ve bu birlikteliğin mekân, nisbet, din, dostluk, yardım ve inançta yakınlık için kullanıldığını söylemiştir (el-Müfredât, “vly” md.). Mevlâ kelimesi Allah’a izâfe edildiğinde maddî unsurlar hariç yakınlığın (kurb) “sevme, koruma, yardım etme, tasarruf ve himayesi altında bulundurma” gibi anlamları öne çıkar. Genel sözlüklerde ve Kur’an-hadis lugatlarında mevlâ kelimesi için başlıca şu mânalar sıralanır: Rab, mâlik, efendi (seyyid), köle, âzat eden, âzat edilen, nimet veren, nimet verilen, yardım eden, seven, komşu, amcaoğlu, hısım, yeminli dost, ortak. Yer yer karşıt konumundaki kişileri de ifade eden mevlâda aslolan mâna sevgi ve mânevî yakınlıktır. Kelimenin hem dinî metinlerde hem de müslüman halk arasında kazandığı bu geniş muhteva İslâm dininin önemli bir özelliğini ortaya koyar (a.g.e., a.y.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “vly” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vly” md.).

Kur’ân-ı Kerîm’de vâlî ile velî kelimeleri dışında Allah Teâlâ’nın insanların mevlâsı olduğu hususu on altı yerde tekrarlanmaktadır. Bu âyetlerin biri Hz. Peygamber’e, dokuzu müminlere, ikisi mutlak mânada insana yöneliktir. Mevlâ âyetlerin dördünde nasîr (yardımcı) kelimesiyle, birinde hayrü’n-nâsırîn (yardım edenlerin en hayırlısı) şeklinde, birinde yine nusret muhtevalı bir dua ile, bir yerde alîm-hakîm, iki âyette de hak ismiyle birlikte zikredilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mevlâ” md.).

Mevlâ ismi doksan dokuz esmâ-i hüsnâyı ihtiva eden rivayetlerde yer

almamıştır. İbn Hacer el-Askalânî, Kur’an’dan derlediği esmâ-i hüsnâ listesine mevlâ kelimesini de dahil etmiştir (DİA, XI, 408). Mecdüddin İbnü’l-Esîr mevlânın yirmiye yakın mânasını sıraladıktan sonra çoğunun hadislerde geçtiğini söyler (en-Nihâye, “vly” md.). Çeşitli hadislerde mevlâ Allah’ın isimlerinden biri olarak zikredildiği gibi (Müsned, IV, 293; Buhârî, “Cihâd”, 14, “Meġāzî”, 17) hukukî çerçevede, “Allah ve Resulü efendisi olmayanın velîsi ve efendisidir” buyurulmuş (İbn Mâce, “Ferâʾiż”, 9; Tirmizî, “Ferâʾiż”, 12), ayrıca sahibinin eziyetine mâruz kaldığı için Hz. Peygamber tarafından âzat edilen bir kölenin, “Ben şimdi kimin velâyeti altındayım?” diye sorması üzerine Resûl-i Ekrem ona, “Sen bundan böyle Allah ve Resulü’nün velâyet ve himayesi altındasın” demiştir (Müsned, II, 182, 225). Mevlâ kelimesinin bir kısmı karşıt konumda olmak üzere çok yönlü kullanılışlara açık olması ve mahlûka yaratılmışlık üstü niteliği verme tehlikesinin bulunması sebebiyle olmalıdır ki Hz. Peygamber köle-efendi ilişkileri konusundaki bir tâlimatında şunları söylemiştir: “Hiçbiriniz kölesi için ‘kulum’ demesin, çünkü hepiniz Allah’ın kullarısınız; yalnız ‘benim adamım, elemanım (fetâ)’ desin. Köle de efendisi için ‘rabbim’ değil ‘efendim’ desin. Yine köle efendisine ‘mevlâm’ dememelidir; hepinizin mevlâsı azîz ve celîl olan Allah’tır” (Müslim, “Elfâẓ”, 14).

Ebû Bekir İbnü’l-Arabî mevlâ isminin mânasında mânevî yakınlık ve muhabbetin asıl olduğunu, “yardımcı” şeklindeki anlamın uygun düşmediğini, zira Kur’an’da nasîr kelimesinin ayrıca mevlânın yanında yer aldığını söyler ve buna bağlı olarak bu ismi zâtî sıfatlardan olan irade içinde mütalaa eder. Abdülkāhir el-Bağdâdî ise “yardımcı” mânasını göz önünde bulundurarak onun ilâhî fiiller grubuna girdiğini belirtir. Mevlâ esmâ-i hüsnâdan vâlî, velî ve vedûd (çok seven, çok sevilen) isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “vly” md.; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “vly” md.; Lisânü’l-ʿArab, “vly” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mevlâ”

md.; Müsned, II, 182, 225; IV, 293; Buhârî, “Cihâd”, 14, “Meġāzî”, 17; Müslim, “Elfâẓ”, 14; İbn Mâce, “Ferâ˒iż”, 9; Tirmizî, “Ferâ˒iż”, 12; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâ˒ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 206b; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 86b-87a; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i hüsnâ”, DİA, XI, 408.

Bekir Topaloğlu

MEVLÂNÂ CELÂLEDDÎN-i RÛMÎ

(مولانا جلال الدين رومي)

(ö. 672/1273)

Mevleviyye tarikatının kurucusu, mutasavvıf, âlim ve şair.

6 Rebîülevvel 604'te (30 Eylül 1207) Horasan'ın Belh şehrinde dünyaya geldi (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 22; Eflâkî, I, 73). Öte yandan Dîvân-ı Kebîr'deki bir şiirinden hareketle (III, 49) Şems-i Tebrîzî ile buluştuğunda (642/1244) altmış iki yaşında olduğu, dolayısıyla doğum tarihinin 580 (1184) olması gerektiği ileri sürülmüşse de (Gölpınarlı, ŞM, III [1959], s. 156-161), Hellmut Ritter bu iddiayı geçerli bulmamıştır (EI2 [İng.], II, 393). Mevlânâ, Meṡnevî'nin girişinde adını Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî diye kaydetmiştir. Lakabı Celâleddin'dir. "Efendimiz" anlamındaki "Mevlânâ" unvanı onu yüceltmek maksadıyla söylenmiştir. "Sultan" mânasına gelen Farsça "hudâvendigâr" unvanı da kendisine babası tarafından verilmiştir. Ayrıca doğduğu şehre nisbetle "Belhî" olarak anıldığı gibi hayatını geçirdiği Anadolu'ya nisbetle "Rûmî, Mevlânâ-i Rûm, Mevlânâ-i Rûmî" ve müderrisliği sebebiyle "Molla Hünkâr, Mollâ-yı Rûm" gibi unvanlarla da zikredilmektedir.

Eserlerinde verdiği bazı bilgiler dışında Mevlânâ ve çevresiyle ilgili bilgiler büyük ölçüde oğlu Sultan Veled'in İbtidânâme'si (Velednâme), müridlerinden Ferîdûn-i Sipehsâlâr'ın Risâle'si ve torunu Ulu Ârif Çelebi'nin müridi Ahmed Eflâkî'nin Menâḳıbü'l-ʿârifîn'ine dayanır. Eflâkî'nin çağdaşı Abdülkādir el-Kureşî de el-Cevâhirü'l-muḍıyye adlı Hanefî ulemâsına dair eserinde onunla ilgili kısa bilgi yer alır (III, 343-346). İbtidânâme'deki bilgiler birinci elden olmakla birlikte kısa ve özlüdür. Birçok hususta en ayrıntılı bilgileri içeren Eflâkî'nin eserinde ise bazı abartı, çelişki ve hatalar mevcuttur.

Mevlânâ'nın eserlerinde soyuna dair bilgi bulunmamaktadır. Risâle-i Sipehsâlâr'da Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled'in Hz. Ebû Bekir

soyundan geldiği belirtilmekte ve el-Cevâhirü'l-muḍıyye'de Hz. Ebû Bekir'e varan şecere kaydedilmektedir. Eflâkî ve sonraki müelliflerden Abdurrahman-ı Câmî ile Devletşah da onun Hz. Ebu Bekir soyundan geldiğini kaydeder. Öte yandan Eflâkî, Bahâeddin Veled'in bir sözüne dayanarak onun soyunun anne tarafından Hz. Ali'ye ulaştığını söyler (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 75). Türklüğü ile ilgili tartışmalar ise son döneme ait olup büyük ölçüde, "Beni yabancı sanmayınız, ben bu mahalledenim. Sizin mahallenizde evimi arıyorum. Her ne kadar düşman görünüyorsam da düşman değilim. Her ne kadar Hintçe söylüyorsam da aslım Türktür" şeklindeki rubâîsi çerçevesinde cereyan etmiş, şiirdeki Türk kelimesiyle ırkî mensubiyetin kastedildiğini savunanların yanında bazıları kelimenin burada farklı anlamlara geldiğini, bir kısmı da bununla Türk ırkına ruh yakınlığının kastedildiğini ileri sürmüştür.

Mevlânâ'nın babası Bahâeddin Veled, Belh'e yerleşmiş bir ulemâ ailesine mensuptu ve "sultânü'l-ulemâ" unvanıyla tanınmıştı. Sipehsâlâr'a göre tarikat silsilesi Ahmed el-Gazzâlî'ye ulaşan Bahâeddin Veled'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın müridi olduğu da kaydedilmektedir. Eflâkî'ye göre Bahâeddin Veled'in annesi Hârizmşahlar hânedanından Alâeddin Muhammed Hârizmşah'ın kızıdır (a.g.e., I, 7-9). Daha eski bir kaynak olduğu halde Risâle-i Sipehsâlâr'da yer almayan bu rivayetin Eflâkî'nin hayal ürünü olduğu ileri sürülmüş ve müellifin daha sonra Bahâeddin Veled'in Sultan Alâeddin Hârizmşah'ın torunu olduğuna dair hiçbir şey söylemediğine dikkat çekilmiştir (a.g.e., II, 1252 [neşredenin notu]). Yine Eflâkî'ye göre, Yunan felsefesini benimsedikleri için Fahreddin er-Râzî ve Zeyn-i Kîşî gibi âlimlerle onların görüşlerine uyan Hârizmşah Alâeddin Muhammed'i vaazlarında ağır şekilde eleştiren Bahâeddin Veled'in (Maʿârif, I, 82) yöneticiler ve ulemâ ile arasının açılmasını fırsat bilen karşıtları onun siyasî gaye güttüğünü, taraftarlarıyla isyan hazırlığı içinde bulunduğunu ileri sürmüşler, bunun üzerine Hârizmşah Alâeddin Muhammed ondan ülkeyi terketmesini istemiş (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 12-13), o da ailesiyle birlikte Belh'ten ayrılmak zorunda kalmıştır. Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Bahâeddin Veled'in hükümdarla arasının açılmasından sonra ülkeden çıkarılması kararında Fahreddin er-Râzî'nin hususi gayretleri olduğunu belirtmekteyse de (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 12-13) Eflâkî'nin kaydettiğine göre Bahâeddin Veled, Belh'ten Fahreddin er-Râzî'nin vefatından en az üç yıl sonra 609'da (1212-13) ayrılmıştır (Menâḳıbü'l-

ʿârifîn, I, 16). Mevlânâ bu sırada beş yaşındadır. Sultan Veled ise Bahâeddin Veled'in ülkeden çıkarılması kararına temas etmeksizin Belh halkından incindiği için aldığı mânevî işaretle Hicaz'a gitmek üzere şehri terkettiğini ve henüz yolda iken Belh'in Moğollar tarafından istilâ edildiğini belirtir (İbtidânâme, s. 240). Reynold Alleyne Nicholson ve Hellmut Ritter, Bahâeddin Veled'in sırf Moğollar'dan kaçmak için Belh'i terkettiğini ileri sürmüşlerse de (Mevlânâ Celâleddin Rûmî, s. 16; İA, III, 54) kaynaklarda bu yönde bir kayıt yoktur.

Bahâeddin Veled'in Hicaz yolculuğuyla ilgili olarak Ferîdûn-i Sipehsâlâr ile Eflâkî'nin verdiği bilgiler birbiriyle uyuşmamaktadır. Mevlânâ'nın babası müridleri ve ailesiyle birlikte yol üzerinde bulunan şehirlerde bir müddet konaklayıp sonunda Bağdat'a ulaşmış, orada Şehâbeddin es-Sühreverdî tarafından karşılanmış, Bağdat'tan Kûfe yoluyla Hicaz'a gitmek üzere iken Moğollar'ın Belh'i işgal ettiği haberini almıştır (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 15-20). Horasan şehirlerinin Moğollar tarafından 617 (1220) yılında istilâ edildiği bilindiğine göre Bahâeddin Veled'in Bağdat'ta bu tarihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ancak Eflâkî'nin yolculuğun daha sonraki safhaları hakkında verdiği tarihler bu bilgiyle çelişmektedir. Eflâkî, Bahâeddin Veled'in Hicaz'dan dönerken Şam'a uğradığını, 614'te (1217) Malatya'ya, 616'da (1219) Sivas'a geldiğini, daha sonra Erzincan üzerinden Akşehir'e geçerek kendi adına yaptırılan medresede dört yıl ders okuttuğunu, oradan Lârende'ye (Karaman) gittiğini, burada da

adına yaptırılan medresede en az yedi yıl müderrislik yaptığını, ardından Sultan Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine Konya'ya yerleştiğini belirtir. Ayrıca Mevlânâ'nın on yedi veya on sekiz yaşında iken Lârende'de Semerkantlı âlim Şerefeddin Lâlâ'nın kızı Gevher Hatun'la evlendiğini, 623'te (1226) Sultan Veled'in, bir yıl sonra da diğer oğlu Alâeddin'in dünyaya geldiğini kaydeder (a.g.e., I, 22-29, 48, 303). Eflâkî'nin ifadesinden, Mevlânâ'nın Lârende'deki medresede yedi yıldan fazla süren eğitimini tamamlayıp evlendiği anlaşılmaktaysa da bu onun hem evlilik yaşı hem de çocuklarının doğum tarihiyle uyuşmamakta, verdiği tarihler Lârende'ye yerleştikten bir ya da iki yıl sonra evlendiğini göstermektedir. Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun Lârende'de vefat etmiş, defnedildiği yere daha sonra Karaman Mevlevîhânesi inşa edilmiştir. Ferîdûn-i Sipehsâlâr ise Mevlânâ'nın Konya'ya geldiğinde on dört yaşında olduğunu

belirtmiştir (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 14-15). Buna göre Bahâeddin Veled'in 618 (1221) yılında Konya'ya geldiği anlaşılmaktadır. Sultan Veled ise hiçbir ayrıntıya girmeden Bahâeddin Veled'in Hicaz'dan Rum diyarına geldiğini ve Sultan Alâeddin Keykubad'ın onu Konya'da ziyaret ettiğini kaydetmekle yetinmiştir (İbtidânâme, s. 241-242). Öte yandan Mevlânâ'nın Fîhi mâ fîh adlı eserinden Hârizmşah'ın Semerkant'ı kuşatması sırasında orada olduklarının anlaşılması yolculuk sırasında önce Semerkant'a gittiklerini göstermektedir. Ayrıca Bahâeddin Veled'in yol üzerinde bulunan Nîşâbur şehrine uğradığı, burada Ferîdüddin Attâr'ın kendilerini ziyaret ettiği ve tasavvufî mesnevisi Esrârnâme'yi Mevlânâ'ya hediye ettiği belirtilmektedir (Câmî, s. 460; Devletşah, s. 193). Devletşah'a göre bu görüşmede Ferîdüddin Attâr Mevlânâ için babasına, "Bu senin oğlun çok zaman geçmeyecek, âlemde yüreği yanıkların yüreğine ateşler salacaktır" demiştir. Hellmut Ritter, Ferîdüddin Attâr'ın o tarihlerde muhtemelen hayatta olmadığını belirterek bu buluşmayı şüpheli görmüşse de (İA, III, 53) Attâr'ın 618 (1221) yılına kadar yaşadığı bilinmektedir (DİA, IV, 95).

Mevlânâ, ilk hanımı Gevher Hatun'un ölümünden sonra Konyalı İzzeddin Ali'nin kızı Kirâ (Kerrâ, Gerâ) Hatun'la evlendi. Dul olan ve Şemseddin Yahyâ adında bir de çocuğu bulunan bu hanımdan Emîr Muzafferüddin Âlim Çelebi ve Melike Hatun dünyaya geldi.

Bahâeddin Veled, Konya'da Altınapa (Altunaba / Altunpâ) Medresesi'nde iki yıl müderrislik yaptıktan sonra 18 Rebîülâhir 628 (23 Şubat 1231) tarihinde vefat etti. Bu sırada yirmi dört yaşında olan Mevlânâ (Eflâkî, I, 29, 32, 48) babasının yerine geçip müderrislik yapmaya başladı. Ertesi yıl Mevlânâ'nın çocukluğu sırasında terbiyesiyle meşgul olan, Bahâeddin Veled'in müridlerinden Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî şeyhini ziyaret etmek için Konya'ya geldi, ancak burada şeyhin öldüğünü öğrendi (Sultan Veled, s. 244-246). Seyyid Burhâneddin'in daha önce şeyhinin vefatından haberdar olduğu, rüyasında Bahâeddin Veled'in kendisine oğlunu irşad etmesini söylediği için Konya'ya geldiği de kaydedilmektedir (Ferîdûn-i Sipehsâlar, s. 120; Eflâkî, I, 56-57). Seyyid Burhâneddin Konya'ya gelince Lârende'de bulunan Mevlânâ'ya mektup yazarak onu Konya'ya çağırmış, buluştuklarında babasının hem zâhir hem hal ilimlerinde kâmil bir şeyh olduğunu, kendisinin zâhir ilimlerinde elde ettiği üstün dereceyi hal ilimlerinde de kazanması gerektiğini söylemiş, bunun

üzerine Mevlânâ, Seyyid Burhâneddin'e mürid olup dokuz yıl ona hizmet etmiştir (a.g.e., I, 57). Eflâkî, Seyyid Burhâneddin'in, buluştuklarından bir yıl sonra Mevlânâ'yı zâhir ilimlerinde daha da ilerlemesi için Şam'a gönderdiğini söyler. 630 (1233) yılında gerçekleştiği anlaşılan bu seyahat sırasında Seyyid Burhâneddin Konya'dan Kayseri'ye kadar Mevlânâ'ya refakat etmiş, Mevlânâ buradan Halep'e gitmiş, Seyyid Burhâneddin ise geri dönmeyip Kayseri'nin yöneticisi Sâhib İsfahânî'nin yanında kalmıştır. Mevlânâ Halep'te Hallâviyye Medresesi'nde aynı zamanda şehrin yöneticisi olan Kemâleddin İbnü'l-Adîm'den ders almıştır (a.g.e., I, 77). Sipehsâlâr onun İbnü'l-Adîm'den birkaç medresede ders okuduğunu belirtmiş (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 30), ancak bunların adını zikretmemiştir. Ardından Şam'a geçerek Mukaddemiyye Medresesi'ne yerleşen Mevlânâ'nın (Eflâkî, I, 81) Halep'te ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Eflâkî onun Şam'da dört ya da yedi yıl ikamet ettiğinin söylendiğini belirtmişse de (a.g.e., I, 77, 81) Bedîüzzaman Fürûzanfer, Şam'dan döndükten sonra Seyyid Burhâneddin'in (ö. 639/1241) henüz hayatta olmasını dikkate alarak Mevlânâ'nın bu şehirde dört yıldan fazla kalmasının mümkün olamayacağını ileri sürmüştür (Mevlâna Celâleddin, s. 60). Mevlânâ'nın Arap dili ve edebiyatı, lugat, fıkıh, tefsir ve hadis gibi ilimler başta olmak üzere aklî ve naklî ilimlerden icâzet aldığını söyleyen Sipehsâlâr onun Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sa'deddîn-i Hammûye, Osmân-ı Rûmî, Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sadreddin Konevî ile uzun müddet sohbet ettiğini belirtir (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 24-25, 30).

Eflâkî, Mevlânâ'nın Şam'dan Kayseri'ye döndüğü sırada Sâhib İsfahânî'nin kendisini sarayında misafir etmek istediğini, ancak Seyyid Burhâneddin'in buna razı olmadığını, ilimde babasını geçtiğini söyleyip "ledün ilminden inciler saçması için" halvete girmesi gerektiğini belirterek onu hazırladığı bir hücreye koyduğunu ve peş peşe üç erbaîn çıkarttırdığını, ardından birlikte Konya'ya gittiklerini, Seyyid Burhâneddin'in burada ona irşad için icâzet verdikten sonra Kayseri'ye döndüğünü ve burada vefat ettiğini, Mevlânâ'nın onun kabrini ziyaret edip tekrar Konya'ya gittiğini kaydeder (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 81-84). Sultan Veled ise Mevlânâ'nın Seyyid Burhâneddin'e dokuz yıl hizmet ettiğini, mâna âleminde gönüllerinin birleştiğinden dolayı sözde, özde ve sırda bir olduklarını, Burhâneddin'in bu dünyadan göçmesiyle Mevlânâ'nın tek başına kaldığını, Allah'a yönelip yanıp yakılarak, dertlere düşerek beş yıl riyâzet çektiğini, sayısız

kerametleri zuhur ettiğini, bu arada irşad faaliyetinden geri durmayıp halka vaaz vermeyi, çoğu ulemâ ve yönetici kesiminden olan müridleriyle sohbet etmeyi sürdürdüğünü anlatır (İbtidânâme, s. 247-248).

Mevlânâ, Seyyid Burhâneddin'in vefatından beş yıl sonra Konya'da Şems-i Tebrîzî ile karşılaştı (a.g.e., s. 249). Dönemin pîrleri tarafından "Tebrizli Kâmil" olarak isimlendirilen ve birçok yer dolaştığı için "Şems-i Perende" (uçan Şems) diye anılan bu zat ilk önce Tebriz'de Şeyh Ebû Bekr-i Selebâf'ın hizmetinde bulunmuş, ardından birçok mutasavvıfla sohbet etmişti. Bir görüşe göre Rükneddîn-i Sücâsî'ye, bir başka görüşe göre ise Baba Kemal Cendî'ye de mürid olmuştu. Câmî adı geçen şeyhlerin hepsiyle görüşmüş olma ihtimalinden söz etmektedir (Nefeḥât, s. 464-465). Eflâkî, Şems'in Konya'ya 26 Cemâziyelâhir 642 (29 Kasım 1244) tarihinde geldiğini söyler ki (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I, 84; II, 618) bu, Sultan Veled'in verdiği bilgiyle hemen hemen aynıdır. Eflâkî'nin kaydettiği tarih Şems-i Tebrîzî'nin sözlerinden derlenen Maḳālât'ta da bulunmaktadır (Konuşmalar, I, 132). Maḳālât'ta, "Beni velîlerinle tanıştır" diye dua etmesi üzerine rüyasında, "Seni bir velîye yoldaş edelim" denildiğini, onun nerede olduğunu sorduğunu, ertesi gece o velînin

Anadolu'da bulunduğunu, ancak tanışma vaktinin henüz gelmediğinin söylendiğini anlatan Şems ile Mevlânâ arasında ilk karşılaştıkları sırada geçen konuşmanın mahiyeti hakkında farklı rivayetler vardır. Sipehsâlâr, bir gece Konya'ya gelip Pirinççiler Hanı'na yerleşen Şems-i Tebrîzî'nin sabahleyin hanın önündeki sedirde otururken oradan geçmekte olan Mevlânâ ile göz göze geldiğini, ilk mânevî etkinin bu şekilde gerçekleştiğini, Mevlânâ'nın hemen karşısındaki bir sedire oturduğunu, uzun müddet hiç konuşmadan birbirlerine baktıklarını, ardından Şems'in söze başlayarak Bâyezîd-i Bistâmî'nin, Hz. Peygamber'in kavunu nasıl yediğini bilmediği için ona bağlılığı sebebiyle ömrü boyunca hiç kavun yemediği halde, "Kendimi tesbih ederim, şanım ne yücedir"; "Cübbemin içinde Allah'tan başka kimse yoktur" gibi sözler ettiğini, Hz. Muhammed'in ise, "Bazan gönlüm bulanır da o sebeple ben Allah'a her gün yetmiş defa istiğfar ederim" dediğini ve bunları nasıl yorumlamak gerektiğini sorduğunu kaydeder. Mevlânâ, cevap olarak Bâyezîd'in kâmil velîlerden olmakla birlikte çıktığı tevhid makamının yüceliği kendisine gösterilince bunu yukarıdaki sözlerle ifade etmeye çalıştığını, Resûl-i

Ekrem’in ise her gün yetmiş makam geçtiğini, ulaştığı makamın yüceliği yanında bir önceki makamın küçüklüğünü görünce daha önce o kadarla yetindiğinden dolayı istiğfar ettiğini söylemiş, bu cevabı çok beğenen Şems-i Tebrîzî ayağa kalkarak Mevlânâ ile kucaklaşmıştır (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 126-127).

Eflâkî’ye göre ise Şems-i Tebrîzî Konya’ya geldiğinde Şekerciler Hanı’na yerleşmiş, Mevlânâ, ders verdiği dört medreseden biri olan Pamukçular Medresesi’nden talebeleriyle birlikte ayrılıp katır üzerinde giderken Şems ansızın önüne çıkmış ve katırın gemini tutarak, “Ey dünya ve mâna nakitlerinin sarrafı, Muhammed hazretleri mi büyüktü yoksa Bâyezîd-i Bistâmî mi?” diye sormuş, Mevlânâ, “Muhammed Mustafa bütün peygamberlerin ve velîlerin başıdır” diye cevap verince Şems, “Peki ama o, ‘Seni tesbih ederim Allahım, biz seni lâyıkıyla bilemedik’ dediği halde Bâyezîd, ‘Benim şanım ne yücedir. Ben sultanların sultanıyım’ diyor” demiş, bunun üzerine Mevlânâ, “Bâyezîd’in susuzluğu az olduğu için bir yudum su ile kandı; idrak bardağı hemen doluverdi. Halbuki Hz. Muhammed’in susuzluğu arttıkça artıyordu. Onun göğsü Allah tarafından açılmıştı (el-İnşirâh 94/1). Sürekli susuzluğunu dile getiriyor, her gün Allah’a daha çok yakın olmak istiyordu” diye cevap vermiş, Şems bu cevabı duyunca kendinden geçmiş, bir müddet sonra birlikte yaya olarak medreseye gitmişlerdir (Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 86-87; II, 618-620).

Olayı Eflâkî’nin kaydettiği gibi anlatan Abdurrahman-ı Câmî ayrıca şöyle bir rivayet aktarır: Mevlânâ havuz başında kitaplarını açmış çalışırken Şems gelerek, “Bunlar nedir?” diye sormuş, Mevlânâ, “Bunlar kīl ü kāldir” diye cevap verince, “Senin bunlarla ne işin var?” diyerek kitapları havuza atmış, ardından Mevlânâ’nın tepkisi üzerine onları tekrar toplamış, suyun kitaplara zarar vermediğini gören Mevlânâ, “Bu nasıl sırdır?” diye sorunca Şems, “Bu zevktir, haldir, senin ise bundan haberin yoktur” demiştir (Nefeḥât, s. 465-467).

Devletşah’ın Teẕkire’sinde (s. 196-197) Şems’in sorusu, “Mücâhede, riyâzet, ilim tahsili ve tekrarından maksat nedir?” şeklindedir. Mevlânâ buna, “Sünnet ve şeriat edeplerini bilmektir” cevabını verince Şems, “Bunların hepsi zâhire mütealliktir” demiş, Mevlânâ’nın, “Bunun üstünde daha ne vardır?” şeklindeki sorusuna da, “İlim odur ki insanı mâlûma

ulaştırır” diyerek Senâî’nin, “Cehâlet seni senden almayan bir ilimden daha kıymetlidir” anlamına gelen beytini okumuştur. Mevlânâ bundan çok etkilenmiş ve bu olayın ardından kitap mütalaa etmekten ve ders okutmaktan vazgeçip sürekli Şems ile birlikte olmuştur.

Eflâkî’nin çağdaşı Abdülkādir el-Kureşî karşılaşmanın Mevlânâ’nın evinde gerçekleştiğini belirtir. Mevlânâ öğrencileriyle birlikte bir meseleyi müzakere ederken Şems içeriye girer ve yanlarına oturur. Bir müddet sonra kitapları işaret ederek Mevlânâ’ya, “Bunlar nedir?” diye sorar. O da, “Sen bunları bilmezsin” diye cevap verir. Ardından kitapların arasında bir ateş belirir. Mevlânâ telâşlanarak, “Bu ne haldir?” deyince Şems, “Sen de bunu bilmezsin” diyerek çıkıp gider (el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 345). Öte yandan yukarıdaki kaynaklardan tamamen farklı olarak İbn Battûta’nın kaydettiği, tasavvufî hiçbir incelik taşımayan olayın gerçek dışı olduğu söylenebilir (Seyahatnâme, I, 323).

Eflâkî’ye göre bu karşılaşma Mevlânâ’nın Şems ile ilk karşılaşması değildir. Daha önce tahsil için gittiği Şam’da dolaşırken Şems-i Tebrîzî başında külâhı ve keçeden siyah elbisesiyle Mevlânâ’nın yanına gelip elini öpmüş ve, “Dünyanın sarrafı, beni anla” dedikten sonra kalabalığa karışıp gitmiştir (Menâḳıbü’l-ʿârifîn, I, 82). Eflâkî bir başka yerde bu olayı Şems ile Mevlânâ’nın yerlerini değiştirerek anlatır (a.g.e., II, 618).

Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî ile karşılaştıktan sonra halkla tamamen alâkasını kesmiş, medresedeki derslerini ve müridleri irşad işini bir yana bırakıp bütün zamanını Şems ile sohbet ederek geçirmeye başlamış, bu durum müridlerin şeyhlerini kendilerinden ayıran, kim olduğunu bilmedikleri Şems’e karşı kin beslemelerine sebep olmuştur. Mevlânâ’nın vaazlarından mahrum kalan halk arasında da çeşitli dedikoduların yayılması üzerine Şems’in ansızın şehri terkettiği, Mevlânâ’yı çok üzen bu olayın ardından durumun daha da kötüleştiğini farkeden müridlerin Mevlânâ’dan özür diledikleri kaydedilmektedir. Bir müddet sonra gönderdiği mektuptan Şems’in Şam’da olduğunu öğrenen Mevlânâ dönmesi için ona çok içli mektuplar yazmıştır (gazel tarzında yazılmış manzum Arapça ve Farsça dört mektup metni için bk. Eflâkî, II, 701-703). Bu mektuplardan ilkinin tarihi 21 Şevval 643 (11 Mart 1246) olduğuna göre (a.g.e., II, 630) Şems Konya’da on altı ay kadar kalmıştır.

Eflâkî, Mevlânâ'nın bu ayrılık sırasında matem tutanların giydiği, "hindibârî" denilen kumaştan bir ferecî (önü açık hırka) yaptırdığını, başına bal renginde yünden bir külâh geçirip üzerine şekerâvîz tarzında sarık sardığını ve öteden beri dört hâneli olan rebabı altı hâneli yaptırarak

semâ meclislerini başlattığını söyler (a.g.e., I, 88-89). Sipehsâlâr onu semâ yapmaya Şems'in teşvik ettiğini belirtmektedir (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 128). Sultan Veled, daha sonra babasının kendisini Şam'a gönderdiğini, ısrarlı davet karşısında Şems'in Konya'ya dönmeyi kabul ettiğini ve birlikte Konya'ya döndüklerini belirtir (İbtidânâme, s. 59-60; ayrıca bk. Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 131-132; Eflâkî, II, 695-696). Mevlânâ ile Şems arasındaki ilişkiyi Hz. Mûsâ-Hızır ilişkisine benzeten Sultan Veled, Hz. Mûsâ'nın peygamber olmasına rağmen Hızır'ı araması gibi Mevlânâ'nın da zamanında ulaştığı makama ulaşmış hiçbir kimse bulunmadığı halde Şems'i aradığını söyler (İbtidânâme, s. 48).

Mevlânâ ile Şems, bu defa Mevlânâ'nın medresesindeki hücresinde altı ay boyunca mârifetullaha dair sohbet ettiler. Yanlarına Sultan Veled ile Şeyh Selâhaddîn-i Zerkûb'dan başkası giremiyordu (Eflâkî, II, 691). Bu arada Şems, Mevlânâ'nın evlâtlığı Kimyâ Hatun'la evlendi (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 133). Müridler ve halk tekrar dedikodu yapmaya başlayınca Şems, Sultan Veled'e ilim ve irfanda eşi benzeri olmayan Mevlânâ'dan kendisini ayırmak istediklerini, bu defa ortadan kaybolduktan sonra kimsenin izini bulamayacağını söyledi ve bir gün ansızın kayıplara karıştı (Sultan Veled, s. 62, 64). Şems-i Tebrîzî'nin bu ikinci kayboluşunun 645 (1247) yılında olduğu belirtilmektedir. Eflâkî, Şems kaybolmadan önce kendisine suikast teşebbüsünde bulunulduğunu söyler. Şems, Mevlânâ ile sohbet ederken yedi kişilik bir grup hücrenin önüne gelmiş, içlerinden biri Şems'in dışarıya çıkmasını istemiş, Şems de Mevlânâ'ya, "Beni öldürmek için çağırıyorlar" deyip çıkmış, o anda Şems'e bir bıçak saplanmış, Şems şiddetli bir nâra atıp kaybolmuş, ardından birkaç damla kandan başka bir şey görülmemiştir (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 684). Eflâkî suikastçıların içinde Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in de olduğunu, bu sebeple diğerleri gibi onun da bir belâya uğrayıp öldüğünü ve Mevlânâ'nın oğlunun cenazesine katılmadığını belirtir. Sipehsâlâr ise Mevlânâ ve Şems'in Sultan Veled'e daha fazla ilgi göstermeleri sebebiyle Alâeddin'de kıskançlık başladığını, ayrıca Şems

Kimyâ Hatun'la evlendiği sırada kış olduğu için Mevlânâ'nın kendilerine mutfağın sofasını tahsis ettiğini, Alâeddin babasının yanına geldiğinde buradan geçmek zorunda kaldığından dikkatli ve saygılı olması hususunda Şems'in onu uyardığını, bunu hazmedemeyip tepki gösteren Alâeddin'in durumu halka anlatmasının dedikoduların artmasına sebep olduğunu belirtmekle yetinmiştir (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 133).

Eflâkî, Şems-i Tebrîzî'yi hiçbir yerde bulamayan Mevlânâ'nın kırk gün sonra başına beyaz sarık yerine duman renkli bir sarık sardığını, Yemen ve Hint kumaşından bir ferecî yaptırdığını ve ömrünün sonuna kadar bu kıyafeti kullandığını söyler (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 687). Sultan Veled, Şems'in ikinci defa kaybolmasının ardından babasının aşkla şiirler söylemeye başladığını ve gece gündüz hiç ara vermeden semâ yaptığını belirtmektedir (İbtidânâme, s. 65, 69). Mevlânâ bir müddet sonra Şems'i bulmak umuduyla Şam'a gitmiş, ancak bulamadan geri dönmüş, birkaç yıl sonra tekrar gitmiş, aylarca aradığı halde yine bulamamıştır (a.g.e., s. 71, 73-76). Bedîüzzaman Fürûzanfer'e göre Mevlânâ bu dönemde tam dört defa Şam'a yolculuk yapmıştır (Mevlâna Celâleddin, s. 117). Eflâkî, onun üçüncü gidişi sırasında müridlerle ilgilenmesi için yerine Hüsâmeddin Çelebi'yi bıraktığını ve Şam'da yaklaşık bir yıl kaldığını, Rum sultanı başta olmak üzere ileri gelen âlim ve yöneticilerin Anadolu'ya dönmesi için mektup yazmaları üzerine geri geldiğini kaydeder (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 698-699). Eflâkî'nin aktardığı diğer rivayete göre Şems suikast sırasında öldürülüp cesedi bir kuyuya atılmıştır. Şems bir gece Sultan Veled'e rüyasında atıldığı kuyuyu bildirmiş, Sultan Veled müridleriyle onu kuyudan çıkarıp Mevlânâ'nın medresesine, medresenin mimarı Emîr Bedreddin'in yanına defnetmiştir (a.g.e., II, 700-701). Eflâkî'nin kaydedip daha sonra Câmî'nin de zikrettiği diğer bir rivayete göre ise Şems'in kabri Bahâeddin Veled'in yanındadır. Devletşah, Şems'i Mevlânâ'nın oğlu Alâeddin'in öldürdüğüne dair halk arasında bir söylentinin yayıldığını, ancak bunun kesinlikle doğru olmadığını ifade eder.

Sultan Veled, Mevlânâ'nın daha sonra kendisini çağırarak Selâhaddîn-i Zerkûb'a tâbi olmalarını istediğini, kendisinin şeyhlik sevdasında bulunmadığını söylediğini anlatır (İbtidânâme, s. 79-81). Kuyumculukla meşgul olan Selâhaddin gençliğinde Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmîzî'ye, ardından Mevlânâ'ya intisap etmiş (Eflâkî, II, 705), Şems-i

Tebrîzî geldikten sonra da onun sohbetlerine katılmıştı (Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 134-135). Mevlânâ bu defa Selâhaddîn-i Zerkûb ile sohbet etmeye başladı. Selâhaddin'in cahil olduğunu ve şeyhlik için ehil sayılmadığını söyleyen bir kısım müridler daha da ileriye gidip onu gizlice öldürerek bir yere gömmeyi planladılarsa da suikast önlendi (Sultan Veled, s. 87-88, 92; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, s. 137-138). Mevlânâ da Şeyh Selâhaddin hilâfet makamına geçtikten sonra eski dostlarından Çavuşoğlu'nun ona düşman olduğunu belirtmek suretiyle müridlerin kıskançlığına işaret etmektedir (Fîhi mâ fîh, s. 89). Mevlânâ, Selâhaddîn-i Zerkûb'un kızı Fatma Hatun'u oğlu Sultan Veled'e alarak aralarında akrabalık bağı oluşturdu. Selâhaddîn-i Zerkûb on yıl sonra vefat edince Mevlânâ, hilâfet makamına müridlerinden İbn Ahî Türk diye de tanınan Urmiyeli Hüsâmeddin Çelebi'yi geçirdi. Sultan Veled babasının Şems-i Tebrîzî'yi güneşe, Selâhaddîn-i Zerkûb'u aya, Hüsâmeddin Çelebi'yi de yıldıza benzettiğini ve onu meleklerle aynı mertebede gördüğünü kaydeder (İbtidânâme, s. 143). Mes̱nevî'nin ortaya çıkması Hüsâmeddin Çelebi'nin teşvikiyle olmuştur. Mevlânâ, Hüsâmeddin Çelebi'nin hilâfet makamına geçişinden Sultan Veled'e göre on (a.g.e., s. 153),

Sipehsâlâr'a göre dokuz (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 190, 197) yıl sonra rahatsızlanarak 5 Cemâziyelâhir 672 (17 Aralık 1273) tarihinde vefat etti. Cenazesinde ağlayıp feryat edilmemesini vasiyet etmesi ve öldüğü günü kavuşma vakti olarak tanımlaması sebebiyle ölüm gününe "şeb-i arûs" (düğün gecesi) denmiş ve ölüm yıl dönümleri bu adla anılagelmiştir. Sultan Veled, Mevlânâ'nın cenazesine her din ve mezhepten çok kalabalık bir insan topluluğunun katıldığını, müslümanların onu Hz. Muhammed'in nuru ve sırrı, hıristiyanların kendilerinin Îsâ'sı, yahudilerin de kendilerinin Mûsâ'sı olarak gördüklerini söyler (İbtidânâme, s. 153). Eflâkî'ye göre Mevlânâ cenaze namazını Sadreddin Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmiştir (Menâḳıbü'l-ʿârifîn, II, 593). Sipehsâlâr, namazı kıldırmak için tabutun önüne geldiği sırada Sadreddin Konevî'nin hıçkırıklarla kendinden geçtiğini, bu sebeple namazı Kadı Sirâceddin'in kıldırdığını belirtmektedir (Risâle-i Sipehsâlâr, s. 116). Mevlânâ'nın ardından Hüsâmeddin Çelebi on yıl daha hilâfet görevini sürdürmüş, onun vefatından sonra yerine Sultan Veled geçmiştir.

Mevlânâ'nın müridleri çoğunlukla halk tabakasındandı; her sanat ve

meslekten insanlar semâ meclislerine katılıyordu. Bununla birlikte onun dönemin yöneticileriyle de yakın ilişkisi vardı. Ancak Mevlânâ bu ilişkiyi genellikle nasihat çerçevesinde sürdürmüş, yöneticilerin aralarındaki çekişme ve rekabete dayalı siyasî mücadelelerin içine girmemeye özen göstermiştir. Selçuklu devlet adamlarından II. İzzeddin Keykâvus, Celâleddin Karatay, Konyalı Kadı İzzeddin, Emîr Bedreddin Gevhertaş, IV. Kılıcarslan, Muînüddin Pervâne, Mecdüddin Atabeg, Emînüddin Mîkâil, Tâceddin Mu‘tez, Sâhib Fahreddin, Alemüddin Kayser, Celâleddin Müstevfî, Atabeg Arslandoğmuş, Kırşehir hâkimi Cacaoğlu Nûreddin, doktoru Reîsületibbâ Ekmeleddin en-Nahcuvânî kendisine büyük saygı ve bağlılığı olan kimselerdi. Muînüddin Pervâne'nin eşi Gürcü Hatun, IV. Kılıcarslan'ın eşi Gömeç (Gumaç) Hatun da onun müridleri arasında bulunuyordu.

Moğollar'la ilgili bazı açıklamaları sebebiyle Mevlânâ'nın Moğol sempatizanı olduğu yönünde iddialar ileri sürülmüştür. Halbuki Mevlânâ'nın Moğollar'la ilgili görüşleri olayları tasavvufî perspektiften ele alıp yorumlamasından ibarettir. Mevlânâ bu çerçevede bir yandan dönemin bu büyük gücünün yükselişini izah etmekte, öte yandan yaptıkları zulümleri dile getirerek uzun ömürlü olamayacaklarını söylemektedir. Onun bütün hadiseleri yorumlayışının temelinde en olumsuz durumlarda bile olumlu yönlerin ve gelişmelerin olabileceği anlayışı yatmaktadır. Nitekim Mevlânâ'nın öngördüğü şekilde Konya'yı kuşatan Moğol kumandanı Baycu şehre saldırmamış ve Moğollar daha sonra müslüman olmuştur.

Mevlânâ'nın Fahreddîn-i Irâkī ile yakın dostluğu vardı. Irâkī, Konya'da Sadreddin Konevî'nin derslerini takip ettiği sırada Mevlânâ'nın semâ törenlerine katılmaktaydı. Mevlânâ'nın Sadreddin Konevî ile ilişkilerinin ilk zamanlar iyi olmamakla birlikte giderek düzeldiği, başlangıçta semâa muhalif olan Sadreddin Konevî'nin daha sonra bu tavrından vazgeçtiği ve Mevlânâ ile dost olduğu görülmektedir. Mevlânâ'nın onun bazı derslerine katıldığı rivayeti kesin değildir. Mevlânâ ile görüşüp sohbet edenler arasında Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifesi Necmeddîn-i Dâye, Haydariyye'nin kurucusu Kutbüddin Haydar'ın halifesi Hacı Mübârek Haydar, Sa‘dî-i Şîrâzî, Kutbüddîn-i Şîrâzî, Hümâmüddin Tebrîzî ve Hoca Reşîdüddin de vardır.

Düşüncesi. Mevlânâ kâmil mânada âlim, sûfî ve şairlik özelliklerine sahip bir şahsiyettir. Çocukluğunda babasının yanında başladığı öğrenimini gittiği Halep ve Şam'da sürdürmüştür. İlk tasavvufî eğitimini de yine babasından almıştır. Sultânülulemâ lakabıyla tanınan babası Bahâeddin Veled'in Kübreviyye'nin kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın halifesi olduğu söylendiği gibi Ahmed el-Gazzâlî'den gelen tarikat silsilesinden hilâfet aldığı da belirtilmektedir. Mevlânâ, babasının ölümünden sonra herkesin gönlünden geçenleri bildiği veya Şems-i Tebrîzî'nin geleceğini bildirdiği için "Seyyidi Sırdan" diye anılan halifesi Seyyid Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî tarafından irşad edilmiştir. Sipehsâlâr'ın "Fahrü'l-meczûbîn" diye kaydettiği lakabından coşkun bir sûfî olduğu anlaşılan Seyyid Burhâneddin'in ardından Şems-i Tebrîzî ile karşılaşması Mevlânâ'nın hayatında bir dönüm noktası oluşturur. Mevlânâ Şems'in Konya'ya gelmesinden sonra vaazlarını, medresedeki dersleri, müridleri irşadı bir yana bırakmış, ilâhî aşk ve vecdi terennüm eden asıl Mevlânâ bu dönemde doğmuş, önceleri aşkı takvâsında gizli iken takvâsı aşkında gizlenmiştir. Dünya şiirinin zirvelerinden Dîvân-ı Kebîr'deki şiirlerin büyük bir kısmını bu devirde söylemiş, Dîvân-ı Kebîr'in tamamlanmasının ardından gelen sükûn döneminde bunu İslâm kültürünün en yaygın ve en önemli eserlerinden biri olan Meṡnevî takip etmiştir.

Mevlânâ'daki dinî-tasavvufî düşüncenin kaynağı Kur'an ve Sünnet'tir. "Canım tenimde oldukça Kur'an'ın kölesiyim ben. Seçilmiş Muhammed'in yolunun toprağıyım ..." beytiyle bunu dile getirmiş, "Pergel gibiyim; bir ayağımla şeriat üstünde sağlamca durduğum halde öbür ayağımla yetmiş iki milleti dolaşıyorum" diyerek bir müslüman olarak insanlığı kucaklayabildiğini belirtmiştir.

Rızâ Kulı Han'ın 1863 yılında Tahran'da bastırdığı divanda (Dîvân-ı Şemsü'l-ḥaḳāʾiḳ; bu eser Midhat Baharî Beytur tarafından Dîvân-ı Kebir'den Seçme Şiirler adıyla Türkçe'ye çevrilerek üç cilt halinde yayımlanmıştır [Ankara 1965]) ve 1884'te Hindistan'da yayımlanan Külliyyât-ı Şems-i Tebrîzî'de bulunan bazı şiirler dolayısıyla Mevlânâ'nın gulât-ı Şîa'dan olduğu ileri sürülmüştür. Ancak Bedîüzzaman Fürûzanfer'in, matbu ve yazma bütün divanları inceleyip yedi cilt halinde neşrettiği divanda bu şiirlerin yer almadığı görülmektedir.

Mevlânâ üzerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin etkisi olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı araştırmacılar Mevlânâ ile İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemini iki zıt kutup şeklinde takdim ederken bazıları İbnü'l-Arabî'nin yüksek irfan sahiplerine hitap eden görüşlerini Mevlânâ'nın anlaşılır kıldığını, böylece halkın seviyesine indirdiğini belirtmiş, bir kısmı da kısmen etkisi olduğundan söz etmiştir.

Mevlânâ'ya göre her ne kadar görünüşte ayrılık olsa da varlıkta birlik (vahdeti vücûd)

esastır. İman-küfür, hayır-şer gibi ayırımlar bize göredir, Allah'a nisbetle hepsi birdir. Kötülük iyilikten ayrılmaz. Kötülük olmadan kötülüğü terketmek imkânsızdır. Yine küfür olmadan din olmaz, çünkü din küfrü bırakmaktır. Bunların yaratıcısı da birdir. Ona göre ikilikten kurtuluş (gerçek tevhid) kulun kendi varlığından soyulmasıyla gerçekleşir. Birlik ittihat ya da hulûl değil kulun kendi izâfî varlığından geçmesidir. Allah'ın yanında iki "ben" söz konusu olamaz. Bu konuyla ilgili olarak, "Sen 'ben' diyorsun, O da 'ben' diyor. Ya sen öl ya da O ölsün ki bu ikilik kalmasın. O'nun ölmesi imkânsız olduğuna göre ölmek sana düşer" demekte ve tasavvufun hedefi olan "ölmeden önce ölme" ilkesine vurgu yapmaktadır. Mevlânâ'ya göre kul benliğinden sıyrılmakla gerçek anlamda irade hürriyetine kavuşmaktadır. Çünkü ferdiyetten kurtulup mutlak varlığa kavuşan kimsenin iradesi tıpkı varlığı gibi Allah'ta fâni olmuştur. Onun irade ve ihtiyarı Allah'ın irade ve ihtiyarıdır. Bu mertebede kul cebirden de ihtiyardan da söz edebilir. Ancak ferdiyetinden kurtulmadan yaptıklarını Allah'a isnat etmek yalancılıktır.

Yalnız akla önem verdikleri için filozofları ve onların etkisinde kalan kelâmcıları noksan gören Mevlânâ kıyasın ve istidlâlin insanı hatalara düşüreceğini belirtir. Ona göre dünyevî işlerde yararlı olan akıl mahiyeti icabı ilâhî hakikatlere ulaşmada ve Hakk'a vuslatta ayak bağı olabilir. Mânevî yolculuk için ilâhî aşk gereklidir. Aklın yetersiz kaldığı alanlardan biri de aşk ve ahvâlidir. Kur'an'da, "Allah onları sever, onlar da Allah'ı sever" buyurulmuştur. Dolayısıyla aşkın kaynağı ilâhîdir.

İnsanın yaratılışıyla ilgili açıklamalarından dolayı Mevlânâ'yı Charles Darwin'in evrim nazariyesinin ilk habercisi olarak tanıtanlar olmuştur.

Onun insana dair, “O göklerden unsurlara, unsurlardan cansızlara, nebatlara ve canlılara geçmiş, nihayet babası ve annesi onun dağılmış olan maddesini mevâlid âleminden toplamıştır. İnsan mevâlid âleminden önce unsurlarda, unsurlardan önce göklerde, göklerden önce de Allah sıfatındaydı. Sıfat ise zâtın aynıdır. İnsan sûretine gelip bu âlemde olgunluğa erişenler bu sûretten çıkınca sûretsizlik âlemine varacaklar, mutlak varlığa kavuşacaklardır” şeklindeki açıklamaları ve yine, “Cansızdım, bu sûretten ölüp kurtuldum, yetişip gelişen bir varlık haline geldim, nebat oldum. Nebattan öldüm, hayvan sûretinde göründüm. Hayvanlıktan da öldüm, insan oldum. Artık ölüp yok olmaktan ne diye korkayım? Bir hamle daha edeyim de insanken öleyim, melekler âlemine geçip kol kanat açayım. Melek olduktan sonra da ırmağa atlamak, melek sıfatını terketmek gerek” şeklindeki ifadeleri evrimi değil tasavvuftaki “devir” anlayışını yansıtmaktadır. Ölümle birlikte beden yine toprağa, ruh ise mutlak varlığa kavuşacaktır. Dolayısıyla bunun evrim teorisiyle ve tenâsühle alakâsı bulunmamaktadır.

Mevlânâ’nın düşüncesiyle ilgili Doğu’da ve Batı’da pek çok çalışma yapılmıştır. Bunlar arasında Celâleddin Hümâî’nin Mevlevînâme: Mevlevî Çe Mîgûyed: ʿ Aḳāyid ve Efkâr-ı Mevlânâ Celâleddîn Muḥammed Mevlevî (I-II, Tahran 1362 hş.) ve Rahîm Nejad Selîm’in Ḥudûd-i Âzâdî-i İnsân ez Dîdegâh-ı Mevlevî: Cebr ve İḫtiyâr (Tahran 1364 hş.), Halîfe Abdülhakîm’in The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch (Lahore 1965), Annemarie Schimmel’in The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi (London 1980), William C. Chittick’in The Sufi Doctrine of Rumi: An Introduction (ts.) ve The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi (Albany 1983), K. Khosla’nın The Sufism of Rumi (Great Britain 1987), John Renard’ın All the King’s Falcons: Rumi on Prophets and Revelation (Albany 1994) adlı eserleri örnek olarak zikredilebilir.

Onun görüşleri, hakkındaki çalışmalar ve eserlerinden yapılan tercümeler vasıtasıyla bugün dünyada geniş bir kitleyi etkilemiştir. Biyografisi ya da düşünceleriyle ilgili araştırmalarda görüşlerinin dünyanın her yanına nasıl ulaştığı, farklı kültür ve inançtan insanları nasıl etkilediği üzerinde de durulmuştur. Bu çerçevede Efdal İkbal’in The Impact of Mowlana Jalaluddin Rumi on Islamic Culture adlı eserinde (Tahran 1974) Mevlânâ’nın Hindistan ve Pakistan üzerindeki tesiri, Annemarie

Schimmel’in The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalâloddin Rumi isimli eserinin (London 1980) son bölümünde (s. 367-396) Doğu ve Batı’ya etkisi, Şefik Can’ın Mevlânâ: Hayatı Şahsiyeti Fikirleri’nin (İstanbul 1995) genişçe bir bölümünde (s. 202-262) Türk, İran ve Hint edebiyatları ile Batılılar üzerindeki tesiri, Emine Yeniterzi’nin Mevlânâ Celâleddin Rûmî adlı çalışmasının (Ankara 1995) bir bölümünde (s. 93-110) Türk, Doğu ve Batı edebiyatlarındaki etkisi, son olarak Franklin D. Lewis’in Rumi Past and Present East and West: The Life Teachings and Poetry of Jalâl al-Din Rumi isimli eserinin (Oxford 2000) oldukça geniş bir bölümünde (s. 467-643) İran, Hindistan, Pakistan, Afganistan, Arap ülkeleri, Osmanlı, Türkiye ve Batı ülkelerinde tesiri ele alınmıştır.

Mevlânâ’nın hayatı, eserleri ve görüşleriyle ilgili yazma kaynakları ve araştırmaları bir araya getiren çalışmalar da yapılmıştır. Bunların ilki, Hellmut Ritter’in Türkiye kütüphanelerindeki yazma eserleri ve diğer araştırmaları topladığı çalışmasıdır (“Philologika, XI, Mavlânâ Galâladdîn Rûmî und sein Kreis”, Isl. [1940], s. 127-135; bunun muhtasar şekli için bk. TM, VII-VIII [1940-1942], s. 278 vd.). Bu konudaki en kapsamlı çalışma ise Türkiye içinde ve dışında ulaşılabilen bütün kütüphanelerin katalogları, ayrıca ansiklopediler, dergiler, yıllıklar, gazeteler taranmak suretiyle Mehmet Önder, İsmet Binark ve Nejat Sefercioğlu tarafından iki cilt halinde gerçekleştirilmiştir (Mevlânâ Bibliyografyası I, Ankara, ts.; II, Ankara 1974). Adnan Karaismailoğlu da Mevlânâ kongrelerinde sunulan tebliğleri bir araya getirmiştir (Mevlânâ Kongrelerine Sunulmuş Tebliğler Bibliyografyası, Konya 1996). Ayrıca İran’da Mândânâ Sâdık Behzâd tarafından kaleme alınan Kitâbnâme-i Mevlevî adlı eserde (Tahran 1351 hş.) ve Kitâbşinâsî-yi Îrân’ın (Tahran 1366 hş.) VII. cildinde (s. 959-968) Mevlânâ ile ilgili çeşitli dillerde yapılan çalışmalar derlenmiştir. Bunlardan başka Müfide H. Başarır’ın The New York Public Library, The Research Libraries’de bulunan eserlerin tanıtıldığı makalesiyle (1. Milletlerarası Mevlâna Kongresi: Tebliğler, s. 307-312) Gabriel Mandel Han el-Afgānî’nin bir makalesi (“La bibliographie italienne sur Mevlâna”, a.g.e., s. 123-129) vardır.

Eserleri. Mevlânâ’nın şiirleri ve mektupları arasında Arapça olanlar bulunmakla birlikte eserleri Farsça’dır. 1. Dîvân-ı Kebîr* (Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî). Gazel ve rubâîlerden meydana gelen eser çok geniş bir hacme

sahip olduğundan Dîvân-ı Kebîr, gazellerde genellikle Şems, Şems-i Tebrîzî mahlasları kullanıldığından Dîvân-ı Şems, Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî adıyla anılmaktadır. Şiirlerin çoğu Mevlânâ'nın Şems ile buluşmasından sonraki döneme aittir. Gazellerde mahlas olarak Selâhaddin (Selâhaddîn-i Zerkûb), Hüsâmeddin Çelebi isimlerine de rastlanır. Ayrıca "Hâmûş" mahlasının kullanıldığı şiirler de vardır. Bunlardan daha çok zâhidâne olanlarının ilk dönemde söylendiği

sanılmaktadır. Eserdeki rubâîler ayrı bir kitap olarak da derlenmiştir. 2. Mes̱nevî*. Tasavvufî düşüncenin bütün konularını içermekte ve İslâm kültürünün en önemli eserleri arasında sayılmaktadır. Diğer mesnevilerden ayırt edilmesi için Mes̱nevî-i Mevlevî, Mes̱nevî-i Maʿnevî ve Mes̱nevî-i Şerîf gibi isimlerle de anılan eser müellifi tarafından "Keşşâfü'l-Ḳurʾân", "Fıkh-ı Ekber", "Ṣayḳalü'l-ervâḥ" ve "Ḥüsâmînâme" gibi lakaplarla da adlandırılmıştır. 3. Fîhi mâ fîh*. Mevlânâ'nın sağlığında oğlu Sultan Veled veya bir başka müridi tarafından kaydedilen sohbetlerinin vefatından sonra derlenmesinden meydana gelmiştir. 4. Mecâlis-i Sebʿa. Mevlânâ'nın vaaz ve sohbetlerinde yaptığı konuşmalardan oluşmaktadır. Bu konuşmalarda konuyla ilgili âyet ve hadislerin açıklanmasının yanı sıra Senâî, Attâr gibi şairlerin şiirlerine, Mes̱nevî'de anlatılan bazı hikâyelere ve Dîvân-ı Kebîr'den şiirlere de yer verilmiştir. Eser, Feridun Nafiz Uzluk tarafından Üsküdar Selim Ağa Kütüphanesi'ndeki 788 (1386) tarihli nüshası esas alınarak iki defa neşredilmiştir. İlkinde bir giriş yazısı ile Türkçe tercümesi bulunmakta (Ankara 1355), ikincisinde Uzluk'un 108 sayfalık notu ve M. Hulusi'nin Türkçe tercümesi yer almaktadır (Mevlânâ'nın Yedi Öğüdü, İstanbul 1937). Daha sonra Uzluk neşrinin İran'da ayrı basımı yapılmıştır (Tahran 1984). Kitabı ayrıca Rizeli Hasan Efendioğlu Türkçe'ye çevirmiştir (Mevlânâ'nın Yedi Öğüdüdür [tashih: Ahmed Remzi Akyürek], İstanbul 1937). Eserin Muhammed Ramazânî tarafından İran'da yayımlanan Mes̱nevî ciltlerinin kenarında yapılan baskısında (Külâlî-yi H̱âver, Tahran 1315-1319 hş.) birçok hata vardır. Kitabı Tevfik Sübhânî de Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki (nr. 79) 753 (1352) tarihli en eski nüshasını esas alarak neşretmiştir (Mecâlis-i Sebʿa: [Heft H̱itâbe], Tahran 1365 hş.). Abdülbaki Gölpınarlı Konya nüshasını esas alıp eseri Türkçe'ye çevirmiştir (Mecâlis-i Seb'a [Yedi Meclis], Konya 1965; 2. bs., İstanbul 1994). Kitabın ayrıca Türkçe kısmî tercümeleri de vardır (meselâ bk. "Mecâlis-i Seb'a'dan Seçmeler", Mevlânâ Güldestesi, 1970, s. 45-49; Fîhi mâ fîh, Mektuplar ve

Mecâlis-i Seb‘a’dan Seçmeler, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1972). 5. Mektûbât. Mevlânâ’nın değişik sebeplerle çeşitli kimselere yazdığı mektuplardan oluşmaktadır. Bunların arasında yakınlarına, çocuklarına ve müridlerine gönderilenler bulunmakla birlikte çoğu yöneticilere ihtiyaç sahiplerinin taleplerini bildirmek maksadıyla kaleme alınmıştır. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki bir nüshası (Nâfiz Paşa, nr. 1055) esas alınarak Feridun Nafiz Uzluk tarafından yayımlanmış (Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1937), ardından bu matbu eserle Konya Mevlânâ Müzesi’ndeki (nr. 1102/52) nüshası karşılaştırılıp farklılıklar eserin sonuna eklenmiştir. Ancak bu neşirde birçok hata vardır. Kitap, İran’da Feridun Nazif Uzluk’un neşri esas alınıp hataların bir kısmı düzeltilerek Yûsuf-i Cemşîdipûr ve Gulâm Hüseyin Emîn ile (Tahran 1335 hş.) Hüseyin Dâniş (Tahran 1984) tarafından bastırılmıştır. Son olarak İran’da Tevfîk Sübhânî’nin Konya Mevlânâ Müzesi’ndeki 751 (1350) tarihli nüshayı (nr. 79) esas alıp yaptığı neşir (Mektûbât-ı Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Tahran 1371 hş.) en güvenilir olanıdır. Eseri Abdülbaki Gölpınarlı muhtelif kütüphanelerdeki altı nüshasına dayanarak Türkçe’ye çevirmiştir (Mektuplar, İstanbul 1963).

Mevlânâ’ya nisbet edilen küçük ve büyük olmak üzere iki evrâd bulunmaktadır. Bazı dua ve sûrelerin belli tertip üzere bir araya getirilmesinden oluşan bu evrâdlar Evrâd-ı Kebîr ve Evrâd-ı Ṣaġīr-i Ḥażret-i Mevlânâ adıyla bir arada basılmıştır (İstanbul 1302). Ḥaḳāʾiḳ-i Ez̠kâr-ı Mevlânâ ismiyle de anılan evrâdların Ali Feyzî b. Osman ile Muhammed Fâzıl el-Mevlevî tarafından yapılan iki ayrı Türkçe tercüme ve şerhi de basılmıştır (Şerhu’l-evrâdi’l-müsemmâ bi-Hakāik-i Ezkâr-i Mevlânâ, İstanbul 1283). Mevlânâ’ya izâfe edilen Tıraşnâme, ʿAşḳnâme, Risâle-i Âfâḳ u Enfüs gibi manzum eserlerle Risâle-i ʿAḳāʾid, Âfâḳ u Enfüs, Ḥâbnâme gibi mensur eserlerin üslûp ve muhteva açısından ona aidiyetinin şüpheli olduğu belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlânâ, Mesnevî (trc. Veled İzbudak), İstanbul 1988; a.mlf., Külliyyât-ı Şems yâ Dîvân-ı Kebîr (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1337 hş.; a.mlf., Fîhi mâ fîh (trc. Ahmed Avni Konuk, nşr. Selçuk Eraydın), İstanbul 1994, s. 89, 157, 195; Bahâeddin Veled, Maʿârif (nşr. Bedîüzzaman Fürûzanfer), Tahran 1352 hş., I, 82; Şems-i Tebrîzî, Konuşmalar: Makalât (trc. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1974, I, 132; Sultan Veled, İbtidânâme (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), Ankara 1976, tür.yer.; Ferîdûn-i Sipehsâlâr, Risâle-i Sipehsâlâr (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1325, tür.yer.; Alâüddevle-i Simnânî, Resâʾil (nşr. W. M. Thackston), Cambridge 1988, s. 235; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 672; Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, I-II, tür.yer.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 322-323; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 343-346; Vilâyetnâme (haz. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1958, s. 4, 6-8, 10, 93-98; Câmî, Nefeḥât, s. 435, 457-472; Devletşah, Teẕkire, s. 192-201; Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (nşr. Cem Zorlu), İstanbul 2003, s. 118-200; Osman Behcet, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, İstanbul 1336; Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1966, s. 185-197; Sadettin Nüzhet Ergun, Mevlânâ, İstanbul 1932, s. 5-37; Âsaf Hâlet Çelebi, Mevlâna Hayatı-Şahsiyeti, İstanbul 1940; a.mlf., Mevlânâ ve Mevlevîlik, İstanbul 1957, tür.yer.; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ Celâleddin, İstanbul 1952; a.mlf., "Mevlânâ Şems-i Tebrîzî ile Altmış İki Yaşında Buluştu", ŞM, III (1959), s. 156-161; a.mlf., "Bir Yazı Üzerine", Tarih-Coğrafya Dünyası, II/12 (1959), s. 465-469; M. Muhlis Koner, Mesnevî'nin Özü, Konya 1961, s. XXIII-L; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Mevlâna Celâleddin (trc. Feridun Nafiz Uzluk), İstanbul 1963; Midhat Bahari Beytur, Mesnevî Gözüyle Mevlânâ, İstanbul 1965; Seyyed Hossein Nasr, "Rūmī and the Sūfī Tradition", The Scholar and the Saint (ed. P. J. Chelkowski), New York 1975, s. 169-185; R. A. Nicholson, Mevlânâ Celâleddin Rûmî (trc. Ayten Lermioğlu), İstanbul, ts. (Tercüman Gazetesi), s. 15-25; I. Melikoff, "Batı Humanizmasının Karşısında Mevlâna'nın Humanizması", Mevlâna: Yirmi Altı Bilim Adamının Mevlâna Üzerine Araştırmaları (haz. Feyzi Halıcı), Konya 1983, s. 64-67; Zebîhullah Safâ, Gencîne-i Süḫan, Tahran 1363 hş., IV, 37-48; Mehmet Önder, Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Ankara 1986; A. Schimmel, Rumi: Ich bin Wind und du bist Feuer, Köln 1986, tür.yer.; a.mlf., I am Wind You are Fire: The Life and Work of Rumi, Boston-London 1992, tür.yer.; a.mlf., "Mewlânâ Rûmî: Yesterday, Today and Tomorrow", Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî (ed. Amin Banani v.dğr.), Cambridge 1994,

s. 5-27; a.mlf., “Rûmî, Jalâl al-Dîn”, ER, XII, 482-486; İsmail Yakıt, “Mevlânâ’ya Göre Hayatın Evrimi”, 2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1987, s. 41-56; a.mlf., “Mevlânâ ve Ölüm Felsefesi”, 3. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1989, s. 73-96; Eva de Vitray-Meyerovitch,

Rûmî and Sufism (trc. S. Fattal), California 1987, tür.yer.; M. Korger, “The Significance of Mevlana for Philosophia Perennis”, 1. Milletlerarası Mevlâna Kongresi: Tebliğler, Konya 1988, s. 91-98; Mehmet Aydın, “Muhiddin-i Arabî ve Hz. Mevlânâ Yaklaşımı”, a.e., s. 299-306; Mevlânâ ez Dîdegâh-ı Türkân ve Îrâniyân, Ankara 1369 hş., tür.yer.; Afzal Iqbal, The Life and Work of Jalalud-din Rumi, İslamabad 1991, tür.yer.; a.mlf., “Mevlânâ Rûmî on the Perfect Man”, XXX/3 (1991), s. 353-384; Ahmet Yaşar Ocak, “Bir XIII. Yüzyıl Mutasavvıfı ve Sûfîsi Olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî”, 4. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1991, s. 139-146; Yaşar Nuri Öztürk, Mevlâna ve İnsan, İstanbul 1992, s. 189-199; W. C. Chittick, “Rūmī and the Mawlawiyyah”, Islamic Spirituality: Manifestations (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 105-126; a.mlf., “Rūmī and Wahdat al-Wujūd”, Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî, s. 70-111; Muhammad Este’lami, “The Consept of Knowledge in Rûmi’s Mathnawî”, Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi (ed. L. Lewisohn), London-New York 1993, s. 401-408; Şefik Can, Mevlânâ Hayatı Şahsiyeti Fikirleri, İstanbul 1995; Sezai Karakoç, Mevlâna, İstanbul 1996; Mehmet Demirci, Mevlânâ’dan Düşünceler, İzmir 1997, s. 23-59; Imtiaz Ahmad, “The Place of Rumi in Muslim Thought”, Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 1998, XII, 45-56; Sadeddin Kocatürk, “Mevlânâ’nın Mânevî Şahsiyetinin Oluşumu ve Mevlânâ’nın Şiirinde Aşk, Mâneviyat ve Yeniden Doğuş”, Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni 15-17 Aralık 2000, Ankara 2000, s. 477-497; Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, “Mevlânâ’nın Türklüğü Meselesi”, Konya Halkevi Kültür Dergisi, sy. 53-56 (Mevlânâ özel sayısı), Konya 1943, s. 29-31; M. Zeki Oral, “Mader-i Mevlânâ: Prenses Mümine Camii, Türbesi ve Hayatı”, a.e., sy. 53-56 (1943), s. 121-125; Sait Sungur, “Molla Hünkâr Hayatı Şahsiyeti ve Eserleri”, a.e., sy. 53-56 (1943), s. 130-136; F. Nafiz Uzluk, “Mevlânâ’nın Doğum Yılı Üstüne Bir Araştırma”, Türk Düşüncesi, VIII, İstanbul 1957, s. 11-15; Resuhi Baykara, “Mevlânâ’nın Türklüğü Meselesi”, Tarih-Coğrafya Dünyası, II/12,

İstanbul 1959, s. 433-434; A. J. Arberry, “Jalāl al-Dīn Rūmī”, IS, I (1962), s. 89-105; Rasih Güven, “Mawlânâ Djalâl al-Din al-Rumî and Shams-i Tabrizi”, DDl., I/2 (1966), s. 223-239; Mikail Bayram, “Ahi Evren-Mevlânâ İhtilafının Mahiyeti ve Boyutları”, Kelime, sy. 4, Konya 1986, s. 26-28; M. Kimball, “Jalalo’d-Din Rumi’s Views on the Shari‘at”, Sufi, sy. 17, London 1993, s. 25-31; Osman Nuri Küçük, “Mevlâna’nın Yöneticilerle İlişkileri ve Moğol Casusluğu İddiaları”, Tasavvuf, sy. 11, Ankara 2003, s. 259-322; sy. 12 (2004), s. 173-195; Hellmut Ritter, “Celâleddin Rûmî”, İA, III, 53-59; a.mlf., “Djalāl al-Dīn Rūmī”, EI^2 (İng.), II, 393-396; E. Berthels, “Necmeddin Kübrâ”, İA, IX, 163-165; Alessandro Bausani, “Djalāl al-Dīn Rūmī”, EI^2 (İng.), II, 396-397; Hamid Algar, “Kubrā”, a.e., V, 300-301; J. A. Williams, “Jalâl al-Dîn al-Rûmî”, New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, VII, 802-803; M. Nazif Şahinoğlu, “Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî”, TDEA, VI, 298-311; a.mlf., “Attâr, Ferîdüddin”, DİA, IV, 95; a.mlf., “Bahâeddin Veled”, a.e., IV, 460-462.

Reşat Öngören

MEVLÂNÂ KÜLLİYESİ

Konya'da Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin türbesi etrafında oluşan bir tarikat külliyesi.

Şehrin merkezinde Karatay ilçesinde Sultan Selim Camii'nin doğusunda yer alır. Geniş bir bahçe duvarı içerisindeki yapıların çekirdeğini Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin türbesi oluşturmakta; semâhâne, mescid, matbah-ı şerif, meydân-ı şerif, derviş hücreleri, avlu ve hazîredeki binalar büyük bir külliye meydana getirmektedir. Kuruluşundan Cumhuriyet'e kadar geçen sürede buranın geliştirilmesi, bakımı, onarımı, dergâhtaki tarikat hizmetlerinin yürütülmesi için yapılan vakıflar bizzat sultanlar tarafından desteklenmiş, Evkāf-ı Celâliyye istisnaî vakıflar arasında yer almıştır. Ayrıca hazîre duvarlarının dışındaki II. Selim İmareti, Türbeönü Hamamı, çelebi konaklarıyla etrafında bir mahalle kurulmuş ve dergâh âdeta küçük bir şehrin ortasında kalmıştır.

Dergâhın yakın çevresinde vaktiyle yer alan tarihî yapılardan, dışarıdan derviş hücrelerine bitişik olan kuzeybatıdaki Sultan Veled Medresesi yıkılınca yerine 1306 (1888-89) yılında postnişin Vâhid Çelebi tarafından Sultan Veled Mektebi inşa edilmiştir. Bina 1913'te yandığında iki katlı olarak yeniden yapılmış, 1955'te meydan açılırken Sultan Selim Camii'nin batı duvarına bitişik Yûsuf Ağa Kütüphanesi ile (1210/1795-96) muvakkithâne (1290/1873) XIV. yüzyıla ait Türbeönü Hamamı ile birlikte tamamen ortadan kaldırılmıştır. Bu çifte hamamın her iki bölümü dört eyvanlı ve köşe hücreli olup dergâhta ikamet eden dervişler yanında halka da hizmet verdiği ve keçeliğinde Mevlevî sikkelerinin yapıldığı bilinmektedir.

Sultan II. Selim tarafından XVI. yüzyılın ikinci yarısında yaptırılan, dergâha gelen ziyaretçiler, yolcular ve bir kısım fakirlerin misafir edildiği Selimiye İmareti aşevi, menzilhâne, ahır ve tabhânelerden oluşuyordu. Dergâhın kuzey ve doğu tarafından çelebi konaklarıyla, güneyden Üçler Mezarlığı ile çevrili olduğu eski fotoğraflardan anlaşılmaktadır. Günümüze ulaşan eski mutfak külliyenin kuzeybatı köşesinde yer almakta olup XVI.

yüzyıla tarihlenen tek katlı bir yapıdır. Bir müddet çamaşırhane, ardından Etnografya Müzesi olarak kullanılan binanın içi tâdil edilerek bugün de yemekhane olarak hizmet vermektedir. Çelebi dairesi XIX. yüzyıl sonlarında yapılmış iç sofalı planda bir evdir. Sofa tavanlarında meydân-ı şerif tavanında olduğu gibi hayalî manzara resimleri bulunmaktadır. Buradaki eski çamaşırhane ve helâlar yıkılmış, yerlerine yeni helâ yapılmıştır. Yıkılan çelebi konaklarının yeri gül bahçesi haline getirilmiş, içerisindeki XIV. yüzyıla tarihlenen eyvan tipli Eflâkî Türbesi ile (mezar taşı 761/1360 tarihlidir) Tuzcu Baba Türbesi (1233/1817-18) ve civar çeşmesinin etrafı (1327/1909) Hüsnü Yûsuf Bey'in Mevlânâ Külliyesi'ni gösteren tablosundan esinlenerek

yüksek taş parmaklıklı bir duvarla çevrilmiştir.

Dergâhın esas avlusuna hazîre duvarları içerisindeki dört kapı ile girilmektedir. Cümle kapısı batıdaki Dervişan Kapısı'dır. Doğu tarafında Pîr Kapısı, kuzeyde Çelebiyan Kapısı, güneyde Hâmûşân Kapısı vardır. Dervişan Kapısı'ndan avluya girilince sağda Şeb-i Arûs Havuzu, ortada şadırvan, kuzeyde selsebil bulunur. Dergâh 1927'de müze haline getirilirken avludaki mezarlık kaldırılmış, etrafı çevrilerek günümüzde çiçek bahçesi yapılmış ve taşları dergâhın doğu tarafına yığılmıştır. Aynı şekilde dergâhın kuzeyindeki Vâlideler Mezarlığı ile güneyindeki Hadîkatü'l-ervâh'ta bulunan kabirler de kaldırılmış, sadece sekizgen bir havuzla Mehmed Bey Türbesi bırakılmıştır. Hadîkatü'l-ervâh içerisine 1965 yılında Türk şairi Nef'î ile Pakistanlı ünlü şair Muhammed İkbal için iki makam mezar taşı konulmuştur.

Mevlânâ Türbesi (Kubbe-i Hadrâ). Kaynaklar, türbenin bulunduğu mahallin sultanın bahçesi iken Mevlânâ'nın babası Sultânülulemâ Bahâeddin Veled'e bağışlanmış olduğunu ve kendisi 628'de (1231) vefat edince buraya gömüldüğünü bildirmektedir. Mevlânâ da 672'de (1273) babasının yanına defnedilmiş, üstüne 673 (1274) yılında Muînüddin Süleyman Pervâne ve eşi Gürcü Hatun ile Alemüddin Kayser tarafından mimar Bedreddîn-i Tebrîzî'ye bir türbe yaptırılmış, böylece külliyenin temelleri atılmıştır. Bu ilk yapının cenazelik katı üzerinde dört ayaklı ve sandukanın bozulmaması için güneyi duvarla kapatılmış bir baldaken türbe olduğu kabul edilmektedir. Mevlânâ'nın şimdi babasının kabri üstünde duran ceviz

sandukasının tasarımcısı Abdülvâhid b. Selîm, uygulayıcısı Konyalı Genak oğlu Hümâmüddin Muhammed'dir. Şikârî tarihinde anlatıldığına göre Silifke kıyılarındaki küçük Körkes (Korikos) seferinde alınan ganimetler sayesinde Karamanoğlu Alâeddin Bey zamanında (1361-1398) türbe bugünkü şeklini almıştır. Türbenin ayakları takviye edilmiş ve üstüne yıldız tonozlu bir kubbe, kubbenin üzerine de on altı dilimli bir yüksek gövde ile konik külâh yerleştirilmiştir. Bir gövde üzerine ikinci bir gövde şeklindeki bu türbenin mimarının Akşehir'deki Seyyid Mahmud Hayrânî Türbesi'ni de inşa eden Ahmed b. Abdullah b. Aslî olduğu kabul edilir. Mevlânâ'nın türbesinin içindeki kalın ayaklar ve bunları birbirine bağlayan sivri kemerlerle güney duvarı ve yıldız tonoz örtüde zengin kalem işi süslemeler, sülüs ve kûfî yazı kuşakları vardır. Bazı dar alanlarda yazı kompozisyonlarının yanında sarı, kırmızı ve mavi renklerin kullanıldığı kalem işlerinde iri hançer yaprakları arasında palmetler ve hatâyî çiçeklere yer verilmiş, güney duvarının üstündeki pencere boşluğunun sağında ve solunda servi, hurma ağaçları ve sarmaşıklardan oluşan kompozisyonlar yerleştirilmiştir. Bu tasvirler XVIII. yüzyıla, diğer kısımlardaki nakışlar ise XVI. yüzyıla tarihlenmektedir. Türbenin güney duvarındaki kitâbeden yapının II. Bayezid döneminde (1481-1512) nakkaş Halepli Mehmed oğlu Abdurrahman tarafından tezyin edildiği anlaşılmaktadır. Türbe restorasyonlarında XVI. yüzyıl nakışları değiştirilmemiş, bozulan yerleri aslına sadık kalınarak tamamlanmıştır. 1983-1986 yılları arasında nakkaş Mustafa Baytal tarafından yapılan onarımlar sırasında Kubbe-i Hadrâ'nın nakışlarına dokunulmamıştır. Türbenin çini kaplı dilimli gövdesi ve külâhı 1060 (1650), 1110 (1698), 1205 (1790, büyük onarımı), 1212 (1798), 1252 (1836) ve 1912 yılında (V. Mehmed zamanında Kubbe-i Hadrâ çinileri yenilenmesi) tamir görmüştür. Bugünkü fîrûze mavisi çiniler ve Âyetü'l-kürsî yazı kuşağı 1962'deki onarımdan kalmıştır.

Dâhil-i Uşşâk, Post Kubbesi ve Kıbâbü'l-aktâb. Karamanoğlu Beyliği döneminde türbenin doğusuna bir, batısına iki kubbeli bölüm ilâve edilmiş, kuzeyine de kubbeli birimler yerleştirilmiş, böylece günümüzdeki şekli ortaya çıkmıştır. Bunlardan sadece Kubbe-i Hadrâ'nın kuzeyinde yer alan birim mukarnaslı bir tonozla örtülmüş olup ortasında bir aydınlık feneri vardır. Batıdaki tilâvet odasından gümüş kapı ile Dâhil-i Uşşâk (kademât-ı pîr) denilen üç kubbeli bölüme girilir. Buranın kuzeyindeki sekiler üzerinde Horasan erlerinin sandukaları yer almıştır. Türbenin kuzeyinde mevcut

semâhânede mukabele yapılırken postnişin çelebi, tarikatçı dede ve mesnevîhana ait üç post serildiği için burası “post kubbesi” (huzûr-ı pîr) ismiyle anılmıştır. Post kubbesinin ayaklarında ve tonoz başlangıcında XVI ve XVIII-XIX. yüzyıllara ait kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Türbenin cenazelik kapısının güneyinde Maraş Mîrimîrânı Mahmud Paşa tarafından İlyas

adlı bir sanatçıya yaptırılmış gümüş kafes ve kapı yer almaktadır. Buradaki otuz iki beyitlik şiir şair Mâni’ye ait olup Mirza Ali tarafından yazılmıştır. Kubbe-i Hadrâ’nın doğusunda ve batısında Mevlânâ’nın yakınları olan çelebilere ait kitâbeli-kitâbesiz altmış beş erkek ve kadın sandukasının bulunduğu seki Kıbâbü’l-aktâb adıyla anılmaktadır. Son onarımlarda bu bölümün duvarlarında ve pencere kenarlarındaki XIX. yüzyıla ait siyah, mavi, sarı renkli gül çelenklerini ihtiva eden Türk empire üslûbundaki nakışlar kaldırılmıştır. Bu nakışların altından çıkan kırmızı, siyah renkte celî yazılarla hurma ağacı, vazolu ve vazosuz lâle, gül, karanfil, sümbül demetlerinin oluşturduğu kompozisyonlar tamamlanarak ihya edilmiştir. Bu yazı ve nakışları Naci Bakırcı XVI. yüzyılın başlarına tarihlemektedir. Yılmaz Önge ise XVIII. yüzyılda yapılmış olduklarını ileri sürer. Anlaşıldığı kadarıyla aslı XVI. yüzyıla ait hatlar XVIII. yüzyılda elden geçirilmiştir. Aynı şekilde bu bölümün kubbe ve pandantif yazıları da yenilenmiştir. Son restorasyonda Fevzi Günüç ile Hüseyin Kutlu’nun hazırladığı yazı taslaklarını nakkaş ve kalemkâr Mustafa Baytal uygulamıştır. Mevlânâ Dergâhı’nın Karaman döneminde bir bütün oluşturan bu sekiz kubbeli bölümden ibaret olmadığı, semâhâne, derviş hücreleri ve diğer bölümlere de sahip bulunduğu tahmin edilmektedir. Ancak bu mekânlar günümüzdeki yapıların altında kalmıştır. 1997 yılında semâhânenin taban tahtalarını yenileme çalışmaları sırasında küçük bir temizlik kazısı yapılmış, zeminde Selçuklu-Karaman dönemine ait bir yapı kalıntısı ve birkaç mezar bulunmuştur. Ayrıca XVI. yüzyıla ait fil ayaklarının oturduğu kirişlerin çürüyenleri de değiştirilmiş, bu esnada ahşap kısımların deontrokronolojik (ağaç halkaları) tarihlemeleri yapılarak 1571 yılında kesildikleri belirlenmiştir.

Semâhâne. Post kubbesinin kuzeyinde yer alan kare planlı bu mekânın zemininde bulunan yapının Karamanoğulları dönemine ait semâhâne olduğu ileri sürülmüştür. Mevcut semâhânenin köşelerindeki dört fil ayağı

ve bunların kenar ortalarında bulunan pâyeler sivri kemerlerle birbirine bağlanmıştır. Üzerlerine pandantifler yardımıyla sekizgen kasnaklı kubbe oturmaktadır. Barihüda Tanrıkorur, semâhâne ile bitişiğindeki mescidin Yavuz Sultan Selim zamanında (1512-1520) yapılmış olması ihtimalini ileri sürerse de bu iki mekânın Kanûnî Sultan Süleyman döneminin sonunda inşa edildiğini kabul etmek daha doğru olur. Semâhâne ahşap bir kafesle Kıbâbü'l-aktâb'dan ve demir bir parmaklıkla mescidden ayrılmıştır. Semâhânenin kuzey ve doğu kesimine XVIII. yüzyılda mahfiller ilâve edilmiştir. Mutriban mahfili erkeklere tahsis edilmiş alt katın kuzeybatı köşesinde olup üst katlar kadınlara ayrılmıştır. Güneyde ortadaki ayak önünde ahşap na't kürsüsü yer alır. Semâhâne XVIII. yüzyılda genişletilerek dışarıdan kuzeyde mescidle, doğudan Kıbâbü'l-aktâb'la birleştiği köşelerden kalın payandalarla desteklenmiştir. Bu esnada türbenin güney duvarına ortadan bir payanda duvarı yapılmıştır. Semâhânenin günümüze gelen nakışları birkaç safha göstermektedir. Restorasyonlar sırasında pandantifler, kubbe eteği ve pencere kenarları ile esas kubbe üzerinde yapılan raspalar sonucunda pandantiflerde sarı kıvrım dallı, yeşil dolgulu rûmîler içerisinde celî yazılar ortaya çıkmıştır. Yılmaz Önge'nin tesbitlerine göre kubbe eteğindeki kırmızı zemin üzerine beyaz kûfî yazılar ve pencere kenarlarındaki hatâyî motiflerden oluşan çerçeveler XVIII. yüzyıla aittir. Kubbe ortasındaki altı köşeli yıldız kompozisyonu etrafında gelişen, radyal olarak dizilmiş rozet ve şemselerden ibaret tezyinat ise XVI. yüzyıla tarihlenmektedir. 1305 (1887-88) tarihli nakışları Konyalı Mahbûb b. Hamdî Mustafa'ya aittir. Semâhânenin dört cephesindeki kemerlerin üstünde yer alan, ortada dikdörtgen kubbeli ve ayaklı, yanlarda ve altta daire biçimli çelenk panolar içindeki yazılar korunmuştur.

Mescid. Semâhânenin batısında kare şeklinde bir mekân olup asıl kapısı batıdandır. Mermer söveler üzerinde mukarnaslı kavsarası vardır. Mescid Çerağ Kapısı ile Dâhil-i Uşşâk, kuzeydoğusundan da küçük bir kapı açılarak semâhâne ile irtibatlandırılmıştır. Mescidin zemini yerden bir kademe yükseltilmiştir. Güney tarafında ortadaki ayak içerisine mermer mihrap yerleştirilmiştir. Bursa kemerleriyle birbirine bağlı taş ayaklar üzerinde kuzey duvarına bitişik ahşap mahfil bulunur. Mahfilin altında ahşap konsolların arası XVI. yüzyıla ait klasik bitkisel motiflerle nakışlanmıştır. Batı duvarının güneybatı köşesindeki minareye üstünde nakışlı taş bir kürsü bulunan bir kapı ile çıkılır. Mescid ve minarenin

semâhâne ile birlikte XVI. yüzyılda Kanûnî Sultan Süleyman devrinde yapıldığı kabul edilmektedir. Bu görüşü Matrakçı Nasuh'un Mevlânâ Türbesi tasviri de doğrulamaktadır. Pandantifler üzerinde dört halifenin isimleri, güneyindeki kemer boşlukları üzerinde "Allah" ve "Muhammed" yazıları vardır. Bunlarla birlikte kubbe eteğindeki kûfî yazılar ve diğer tezyinat XVIII. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Kubbe eteğinde ayrıca kırmızı, beyaz kûfî hatlı bordür, pencere kenarlarında ve tepeliklerinde bitkisel motifler yer alır. Mahbûb-ı Konevî'nin 1305 (1887-88) tarihli kitâbesi bir çiçek vazosu üzerindedir. Mescidin batı tarafındaki üç bölümlü son cemaat mahallinin XVIII. yüzyılda tilâvet odası ile birlikte yapıldığı kabul edilmektedir. Orta kemer üzerinde 1307 (1889-90) ve minare kaidesindeki 1337 (1918-19) tarihlerinden büyük bir ihtimalle birincisi minare, ikincisi de son cemaat mahalli ve tilâvet odasının üstündeki ahşap saçağın onarımıyla alâkalıdır.

Tilâvet Odası. Dergâhın Dâhil-i Uşşâk bölümünün önünde Kur'ân-ı Kerîm ve Meṣnevî okunması için ayrılmış oda XVIII. yüzyılda yapılmış olup "bâb-ı şerif" denilen kapının yer aldığı giriş cephesi XIX. yüzyılda elden geçirilmiştir. Kündekârî tekniğinde bitkisel bezemeli ahşap kapı kanatlarının üst panolarında Sultan Veled'in, "Öğüdüme candan kulak ver ey tâlip, ver de doğruluğun eşiğine baş koy" anlamındaki Farsça beyti işlenmiştir. Mermer kapı lentosunun üzerinde Yusuf Akyurt'un 1927 tarihli kûfî "Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi" yazısı, bunun üzerinde Molla Câmî'nin, "Bu makam âşıkların Kâbe'sidir, kim buraya noksan gelirse tamam olur" mânasındaki Farsça beyti, en üstte de hattat Mehmet Sâdık'ın 1291 (1874) tarihli "Yâ Hazreti Mevlânâ" levhası bulunmaktadır. Bu kare planlı odanın güney duvarında içerisi kafes şeklinde oyulmuş mermer söveli bir pencere vardır. Tilâvet odasından türbeye mermer lentolu ve yuvarlak kemerli açıklığa sahip, kanatları gümüş kaplı bir kapıdan girilir. Kapı kemerinin kilit taşı üzerinde stilize bir hayat ağacı (palmet) kabartması yer alır. Üç panoya ayrılmış kanatlarının altında ve üstünde yazı panoları, ortada bitkisel motifli şemseler ve köşebentler bulunur. Bu kapı Sokullu Mehmed Paşa'nın oğlu Hasan Paşa tarafından 1008 (1599-1600) yılında yaptırılmıştır.

Derviş (Dedegân) Hücreleri. Avlunun batısını ve kuzeyini "L" şeklinde çevreleyen bu hücreler kubbeli bir oda ile önlerindeki revaktan meydana

gelmektedir. Odaların hepsinde barok empire üslûbunda alçı yaşmaklı ocaklar, batıya ve doğudaki revaka açılan pencereler vardır. Bunlardan

Dervişan Kapısı'nın sağındakiler çelebi ve aşçı dede daireleri, soldakiler ise türbedar ve sertarik odası olarak kullanılmıştır. 1926 yılında odaların büyük bir kısmının arası açılıp birbirine bağlanmış ve önlerindeki revak kapatılıp sergi salonu haline getirilmiştir. Barihüda Tanrıkorur'a göre burası 973'te (1565) dergâhta büyük onarımlar yapılarak yeni tesisler eklendiğinde inşa edilmiş olmalıdır. 992 (1584) yılında III. Murad zamanında dedegân hücrelerinin yenilendiği, müzede mevcut bir kitâbeden öğrenilmektedir. XIX. yüzyıldaki restorasyonlar sırasında hücrelerin alçı ocakları dönemin üslûbuna uydurulmuştur.

Avludaki Türbeler. Dergâhın avlusunda ve güneyinde Osmanlı mimarisinin nâdir örneklerini teşkil eden önemli türbeler vardır. Hürrem Paşa Türbesi 934'te (1527-28) matbah-ı şerife doğudan bitişik olarak yapılmıştır. Sekizgen planlı tipik bir Osmanlı türbesi olup önünde iki sütunlu kubbeli bir revakı bulunur. Mehmed Bey Türbesi dergâhın güneydoğusunda Hadîkatü'l-ervâh içerisinde 941 (1534-35) yılında inşa edilmiş baldaken bir türbedir. Hasan Paşa Türbesi dergâh binasının güneybatı köşesine bitişik olarak 981'de (1573-74) yapılmıştır. Sonradan kütüphane haline getirilerek bilinmeyen bir tarihte bir kapı ile Kıbâbü'l-aktâb'a bağlanmıştır. Sekizgen planlı, kubbeli Sinan Paşa Türbesi de aynı tarihte inşa edilmiştir. Fatma Hatun Türbesi 994 (1586) tarihli olup sekizgen planlı tipik bir Osmanlı türbesidir ve XVIII. yüzyıldan itibaren dergâhın kütüphanesi olarak kullanılmıştır.

Meydân-ı Şerif. Mutfağa bitişik 6 × 10 m. boyutlarında inşa edilen bu dikdörtgen mekânın alçı tavanlarında XIX. yüzyıl manzara resimleri bulunmaktadır. Bugün müze müdürlüğü odası, geçmişte dergâhın kütüphanesi olarak kullanılan bu odada sabah namazından sonra dedeler murakabe yapar ve kahve içerlerdi.

Matbah-ı Şerif. Külliyenin güneydoğu köşesinde 1284 (1867-68) yılında yapılmıştır. Kuzeyde giriş kapısının solunda kazancıdede odası, sağında aşçıdede odası ile kahve ocağı bulunmaktadır. Yaklaşık kare bir mekân olan mutfak iki bölümlüdür. Güney bölümü bir kademe daha yüksektir ve

kuzeybatı köşesinde birbirine bitişik iki ocak vardır. Giriş bölümünün kuzeydoğu köşesinde saka postu ile zemin kata inen kiler kapısı yer almaktadır. Üç basamaklı bir merdivenle çıkılan ve bir sütunla giriş bölümünden ayrılan güney bölümü somathâne (yemek bölümü) ve semâ (tâlim yeri) olarak ikiye ayrılmıştır. Doğu köşesindeki bir merdivenle üst kattaki çilekeşler odasına çıkılmaktadır. Mutfak tarikatın yemeklerinin pişirildiği, muhip olarak tarikata giren kişilere eğitimin verildiği, aşçı dede, kazancı dede ve halife dedenin nezâretinde 1001 günlük çilenin tamamlandığı yerdir. Yemek pişirilen ocakların hemen önündeki boşluğa "âteşbâz-ı velî makamı" denilir. Ocağın yanında bir çeşme ve bulaşıklık vardır.

Çelebi Dairesi (ihtisas kitaplığı). Barihüda Tanrıkorur'a göre 1337 (1918-19) yılında Kubbe-i Hadrâ'nın payandasına bitişik olarak yapılmış, Kıbâbü'l-aktâb'a açılan niyaz penceresini içine alacak şekilde girişi güneyden olan bir odadan meydana gelir.

Avludaki Su Yapıları. a) Şadırvan. 707 (1307) yılında Germiyanoğlu Yâkub Bey'in armağan ettiği havuz şadırvanın en eski bölümüdür. Yavuz Sultan Selim zamanında yenilenmiş ve son şeklini 1869'da almıştır. Havuz, revak ve onun üzerinde kubbeden oluşan şadırvan harap olduğundan 1931 yılında müze müdürü Mehmet Yusuf Akyurt tarafından kaldırılmış, 1990'da Yılmaz Önge'nin projeleriyle aslına uygun biçimde müze derneğince yeniden yaptırılmıştır. b) Şeb-i Arûs Havuzu. Matbah-ı şerifin önünde yer alan XIX. yüzyıla ait bu havuz altıgen planlı gök mermerden inşa edilmiş olup içerisine ejder başlı mermer bir oluktan su akmaktadır. c) Selsebil. Hemdem Said Çelebi'nin postnişinliği sırasında 1276 (1859-60) yılında yapılmış ve 1959'da bugünkü yerine taşınmıştır. Bu sırada selsebil iki yandan mermer ayaklarla desteklenmiş, bunun üstüne Yılmaz Önge'nin Ereğli'den getirildiğini söylediği Roma dönemine ait girlandlı friz ve üçgen bir alınlık yerleştirilmiştir.

1925 yılında tekke ve zâviyelerin kapatılmasından sonra mevcut yapıları müze haline getirilen Mevlânâ Dergâhı tarih boyunca "Türbeönü" olarak Konya'nın en gözde mekânı olmuş, Kubbe-i Hadrâ ise şehrin sembolü haline gelmiştir. İslâm âleminin bu çok önemli merkezinin bütün unsurlarının dikkatle korunmayıp bilhassa 1950'li yıllarda gereksiz imar

çalışmaları yapmak amacıyla bazı parçaların yıktırılarak ortadan kaldırılması külliyenin bütünlüğüne zarar vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cl. Huart, Konia: La ville des derviches tourneurs, Paris 1897; Mehmet Yusuf, Konya Asar-ı Atika Müzesi Rehberi, İstanbul 1930; Şehabettin Uzluk, Mevlânâ'nın Türbesi, Konya 1946; a.mlf., Mevlevîlikte Resim, Resimde Mevlevîler, Ankara 1957; a.mlf., "Mevlânâ'nın Ölümü ve Yeşil Kubbe", 2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1987, s. 57-60; Mehmet Önder, Mevlânâ Müzesi Şaheserlerinden Mevlânâ'nın Sandukası, Konya 1958; Konyalı, Konya Tarihi, tür.yer.; Ahmet Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarîkat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 138-161; Hasan Özönder, "Mevlânâ Külliyesi'nin Mimari Teşekkülü",

1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1986, s. 395-400; a.mlf., Konya Mevlânâ Dergâhı, Ankara 1989; a.mlf., "Mevlânâ Türbe ve Külliyesinin Tamir ve İlaveler Kronolojisi", Selçuklu Araştırmaları Merkezi Selçuk Dergisi, sy. 2, Konya 1988, s. 13-75; Yılmaz Önge, "Mevlânâ Türbesi'nin Çini Tezyinatı", 1. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1986, s. 401-408; a.mlf., "Mevlânâ Dergâhı'nın Şadırvanı", 2. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1987, s. 61-70; a.mlf., "Konya Mevlânâ Dergahında Yapılan Son Onarımlar Hakkında Bazı Düşünceler", VII. Vakıf Haftası: 5-7 Aralık 1989 (Konuşmalar ve Tebliğler), Ankara 1990, s. 319-324; a.mlf., "Konya Mevlânâ Dergâhı'nın Kaybolan Bir Yapısı: Türbe Hamamı", 5. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1992, s. 75-84; a.mlf., "Konya Mevlânâ Dergâhı'ndaki Selsebil", Anıt, sy. 31, Konya 1964, s. 9-11; Ş. Bârihüda Tanrıkorur, "Bir Eğitimin Mimarisi: Mevlevî Matbah-ı Şerîfi", 1. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1988, s. 271-297; a.mlf., Türkiye Mevlevihanelerinin Mimari Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 7-59; Fevzi Günüç, Mevlânâ Manzumesi Kubbe-i Hadra'nın Kalemişleri (yüksek lisans tezi, 1987), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Orhan Cezmi Tuncer,

Anadolu Kümbetleri III, Ankara 1991, s. 94-103; Erdoğan Erol, “Mevlânâ Gelince Babası Ayağa Kalktı mı?”, 5. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1992, s. 85-96; a.mlf., Mevlânâ’nın Hayatı, Eserleri ve Mevlânâ Müzesi, Konya 2004, tür.yer.; a.mlf., “Onarılarak Hizmete Sunulan Kültür Varlıklarımız, Mevlânâ Müzesi”, Eski Eserler ve Müzeler Bülteni, sy. 7, Ankara 1986, s. 20-25; Osman Nuri Dülgerler, Karamanoğulları Dönemi Mimarisi (doktora tezi, 1994), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Naci Bakırcı, “1997 Yılı Konya İli Mevlânâ Müzesi Semahane Bölümü Kazı Çalışması”, IX. Müze Kurtarma Kazıları, Ankara 1999, s. 97-109; Haşim Karpuz, “Konya’da Selçuklu ve Osmanlı Tarikat Yapıları”, VI. Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazı Sonuçları ve Sanat Tarihi Sempozyumu, Kayseri 2002, s. 457-478; a.mlf., “Mevlânâ Dergâhı’nın Mimarisi”, Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevilik, İstanbul 2002, s. 221-228; Abdülkadir Erdoğan, “Konya’da Eski Tekyeler”, Konya, sy. 13, Konya 1937, s. 822-823; Haluk Karamağaralı, “Mevlânâ Türbesi”, TEt.D, sy. 7-8 (1966), s. 38; Mahmut Akok, “Konya’da Üç Tarihi ve Mimari Eser: Altınapa Kervansarayı, Hasbey Darülhüffazı ve Selim II İmareti”, Türk Arkeoloji Dergisi, XX/1, Ankara 1973, s. 9-11; Yusuf Oğuzoğlu - Selçuk Mülayim, “Konya Mevlânâ Türbesi’nin Restorasyonu ile İlgili H. 1109 (1698) Tarihli Üç Belge”, Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi, sy. 3, İzmir 1984, s. 115-122; Bayram Ürekli, “Mevlânâ Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı’na Dair Bir Tamir Kaydı”, SÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi, sy. 7-8, Konya 1993, s. 187-196; Yusuf Küçükdağ, “Les zaviyas mevlevites à Konya”, Osm.Ar., sy. 14 (1994), s. 117-128; a.mlf., “1251 H. / 1835 M. Tarihli Mevlânâ Türbesi ve Çelebi Efendi Konağı Tamir ve İnşası Defteri”, SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 2, Konya 1996, s. 181-206; H. Crane, “Badr-al-Dīn Tabrīzī”, EIr., III, 382; Abdülhüseyn Azereng, “Bedreddîn-i Tebrîzî”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1375/1997, II, 491.

Haşim Karpuz

MEVLÂNÂ LUTFÎ

(bk. LUTFÎ).

MEVLÂNÂ MÜZESİ

Konya'da Mevlânâ Külliyesi'nde tekkeye ait eserlerin sergilendiği müze.

1925 yılında tekke ve zâviyeler kapatıldıktan sonra Mevlânâ Dergâhı derviş hücreleri, mutfak gibi bütün müştemilâtı ve içeride bulunan madenî evani, halı, kumaş, giyim kuşam eşyası, müzik aletleri, hat eserleri, zengin kütüphanesindeki yazmalar gerçek mekânlarında sergilenmek suretiyle bir müze haline getirilerek Konya Müzeler Müdürlüğü'ne bağlanmıştır. Başvekil İsmet Paşa (İnönü) ve Maarif Vekili Hamdullah Suphi Bey'in (Tanrıöver) tâlimatları üzerine İstanbul Müzeleri Müdürü Halil Ethem (Eldem) ile Maarif Vekâleti Hars Dairesi Kütüphaneler umum müfettişi Hamit Zübeyr Bey'in (Koşay) buradaki incelemeleri sonucunda dergâhın müzeye dönüştürülmesinin uygun olacağı 1 Eylül 1926 tarihinde kararlaştırılmış ve Mevlevî Dergâhı Konya Âsâr-ı Atîka Müzesi adıyla 2 Mart 1927'de törenle hizmete açılmıştır. Müdür Mehmet Yusuf (Akyurt), dergâhın avlusunda yeni düzenlemeler yaparak Müze-i Hümâyun deposundaki arkeolojik eserleri de buraya getirip sergilemiştir. Konya'ya sık sık gelen ve şehirdeki tarihî eserlerin durumuyla ilgilenen Atatürk, Mevlânâ Müzesi'ni ziyaret etmiş ve takdirlerini hâtıra defterine yazmıştır. 1953 yılında buradaki arkeolojik eserler İplikçi Camii'ne taşınmış, bir yıl sonra yeniden düzenlenen dergâh Mevlânâ Müzesi adını almıştır.

Dergâhın değişik bölümlerinde bazan o bölümün aslî fonksiyonuyla ilgili eserler, bazan da farklı eserler sergilenmektedir. Nitekim Hürrem Paşa, Mehmed Bey, Hasan Paşa, Sinan Paşa ve Murad Paşa kızı Fatma Hatun türbelerinin bulunduğu müze avlusunun batısındaki dervişanla hâmûşan kapılarının önündeki alanda Osmanlı dönemine ait kitâbeler teşhir edilmektedir. Bunlar arasında dergâhtaki derviş hücrelerine ait 992 (1584) tarihli kitâbe ile 1901 tarihli Müze-i Hümâyun kitâbesi de vardır. Dergâh hazîresinin kuzey ve doğusunda duvarlara dayalı olarak form, yazı ve süsleme bakımından sanat değeri taşıyan çok sayıda Mevlevî mezar taşı sergilenmektedir.

Şeb-i arûs havuzunun güneyinde yer alan matbah-ı şerifte ocakların

bulunduğu seviyede ortada iki manken yardımı ile “kazancı dede” ve “pazarcı dede” özgün kıyafetleri içinde sembolleri olan kepçe ve pazarcı maşası gibi eşyalarla canlandırılmıştır. Köşedeki seki üzerinde yağ ve su kazanları, ibrik, leğen, lenger gibi mutfak eşyası teşhir edilmektedir. Mutfak girişinin solundaki nevniyaz hücresinde tarikata girmek niyetiyle dergâha yeni gelen ve dervişliğe kabul kararı üç gün zarfında verilecek olan adayın mutfaktaki çalışmaları ve eğitimi gözleyebilmesi için saka postu üzerinde oturması da bir mankenle temsil edilmiştir. Birkaç merdivenle çıkılan somat (yemek) ve semâ tâlim yerinde de Mevlevî yemek sofrası, semâ tâlim edenler, kahve içen dedeler teşhir edilmiştir. Böylece Mevlevîlik’te 1001 gün çile çekilen bir yer olan mutfak bütün yönleriyle göz önüne serilmiştir.

Mevlânâ Türbesi’nin yer aldığı bölümün batısında giriş kapısının önünde bulunan tilâvet odasının kündekârî kapısı,

türbeye açılan gümüş kapı ile kuzey duvarına yerleştirilen ahşap dolap başlı başına birer sanat eseri olduğundan burası hat eserleri sergi salonu haline getirilmiştir. 1914 yılında ıhlamur ağacından yapılmış kabartma bir Kâbe tasviri de bulunan levhalar arasında Sultan II. Mahmud, Yesârîzâde Mustafa İzzet, Mustafa Râkım, Hamit Aytaç gibi ünlü hattatlardan örnekler vardır. Burada ayrıca XVII-XVIII. yüzyıllara ait birkaç Gördes halı seccadesi de sergilenmektedir.

Tilâvet odasından girilen kubbeli Dâhil-i Uşşâk bölümünün sonunda Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin türbesi Kubbe-i Hadrâ ile kuzeyindeki post kubbesine geçilmektedir. Bu iki bölümün doğusunda ve batısında Mevlânâ soyundan kadın ve erkeklere ait altmış beş sanduka yer aldığından buraya Kıbâbü’l-aktâb (ulularıın kubbeleri) adı verilmiştir. Dâhil-i Uşşâk’ın kuzeyinde bir seki üzerinde Horasan erlerinin sandukaları bulunur. Buraya Mevlânâ’nın sözlerini ihtiva eden hat levhaları asılmış ve 733’te (1333) dergâha hediye edilen Ebû Said Bahadır için yapılmış maden sanatı şaheseri nisan tası konulmuştur. Güney kısmında da bazı sandukalarla hat levhaları vardır.

Kubbe-i Hadrâ’nın altında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve oğlu Sultan Veled’in 973 (1565) yılında Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yapılmış mermer sandukaları görülür. Üzerlerindeki altın sırma işlemeli pûşîdeler II.

Abdülhamid döneminde 1894'te dokunmuştur. Sandukaların baş ve ayak uçlarında değerli iki madenî şamdan mevcuttur. Mevlânâ'nın sandukasının doğusunda babası Bahâeddin Veled'in sandukası yer almaktadır. Selçuklu ahşap sanatının bu şaheseri aslında Mevlânâ'nın kabri üzerindeyken mermer sandukaların yaptırılması üzerine buraya konmuştur. Cevizden ahşap oyma sandukayı Abdülvâhid b. Selîm tasarlamış ve Konyalı Genakoğlu Hümâmeddin Muhammed uygulamıştır. Mevlânâ'nın sandukasını kuzeydeki "huzûr-ı pîr"den (post kubbesi) gümüş kafes eşik ayırmaktadır. 1006 (1597) yılında yaptırılan eşiğin altında Mevlânâ Türbesi'nin cenazeliğine inen kapı bulunmaktadır.

Mevlevîler'in semâ (mukabele) yaptıkları semâhâne vitrinlerle donatılarak sergi salonu haline getirilmiştir. Vitrinlerde Mevlânâ'ya ve Şems-i Tebrîzî'ye izâfe edilen elbiseler, gömlek, hırka ve sikkeler yer almaktadır. Yazma eserler arasında Mevlânâ'nın Meṣnevî'si ve Dîvân-ı Kebîr'i teşhir edilmektedir. Ayrıca müzik aletleri (ney, kemençe, kudüm, ud, rebab, tambur, keman, çenk, daire-tefhalile-çalpara), madenî eserler (şifa tasları, kandil, şamdan ve buhurdanlıklar), ahşap eserler (rahle, sedef kakmalı kutular ve astronomi aletleri) ayrı ayrı vitrinlere yerleştirilmiştir. Duvarlarda çok değerli hat levhaları mevcut olup üzerinde tarihî kandiller asılmaktadır. Semâhâneyi çevreleyen, erkeklerle mutrıba (mıtrıb) ayrılmış mahfillerde halı seccadeler, işlemeli keçeler sergilenmektedir.

Dergâhın mescidinin güney duvarları boyunca bir ahşap oymalı kapı ile (XVI. yüzyıl) arasında Kâbe tasvirli bir seccade bulunan birkaç Gördes halı seccadesi vardır. Ortadaki vitrine zamanın müze müdürü Mehmet Önder'in Alâeddin Camii'nden getirdiği sakal-ı şerif yerleştirilmiştir. Diğer vitrinlerde kitap sanatları (hat, tezhip, minyatür ve cilt) bakımından çok değerli Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine ait yazmalar bulunmaktadır. Bunlar arasında Mevlânâ'nın eserlerinin dikkate değer nüshaları, Meṣnevî şerhleri yanında Nizâmî-i Gencevî'nin Hamse'si (XV. yüzyıl), Fuzûlî'nin minyatürlü Hadîkatü's-suadâ'sı (993/1585) gibi örnekler mevcuttur.

Dergâh avlusunun kuzey ve batısındaki derviş hücrelerinin bir kısmı idare ve gişe odaları olarak kullanılmaktadır. İki hücre postnişin ve mesnevîhan odası şeklinde orijinal eşyaları ve mankenlerle ziyarete açılmış, birkaç hücrenin ara duvarları kaldırılıp bir konferans salonu oluşturulmuştur.

Derviş hücrelerinin önüne yerleştirilen gömme vitrinlerde tarikat eşyaları ve kumaş örnekleri sergilenmektedir. Mevlânâ Dergâhı, içindeki tekke eserleriyle birlikte yaşayan bir müze olarak düzenlenmiştir. Burası ayrıca Mevlânâ'nın hayatı, düşünceleri, dergâhın korunup onarılması gibi konularda çalışmalar yapılan bir merkez durumundadır.

Mevlânâ Müzesi'nin en önemli bölümlerinden biri de kitaplarının eski tarihli ve birçoğu tek nüsha olmaları yanında Türk kitap sanatlarının en kıymetli örneklerine sahip olması bakımından müstesna bir yeri olan kütüphanesidir. Gittikçe zenginleşen bu ihtisas kütüphanesinin koleksiyonlarının esasını Selçuklular'dan günümüze din, edebiyat, sanat, mûsiki,

tasavvuf ve tarikatlar gibi değişik alanlarla ilgili yazmalar teşkil etmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, her birini ayrı ayrı inceleyip geniş bir şekilde tanıttığı 1311 ciltte toplanmış eserlerin bir katalogunu hazırlamış, bu çalışmanın üç cildi basılmış (Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu, Ankara I, 1967; II, 1971; III, 1972), bir cildi ise henüz yayımlanmamıştır. Osman Siviloğlu ayrıca, sanat değeri çok yüksek yazmaları Mevlâna Müzesi Müzelik Yazma Eserler Kataloğu adıyla inceleyerek tasnif etmiştir (bk. bibl.). Mevlânâ Müzesi Türkiye'nin en çok ziyaretçisi olan üçüncü müzesidir. Son yıllardaki istatistiklere göre 1,3 milyon civarına ulaşan ziyaretçilerin dörtte biri yabancıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Yusuf, Konya Asarı Atika Müzesi Rehberi, İstanbul 1930; Mehmet Önder, Mevlânâ Müzesi Rehberi, Ankara 1958; a.mlf., "Konya Müzeleri", Müze, Konya 1982, s. 1; Osman Siviloğlu, Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Eserler Kataloğu (yüksek lisans tezi, 1995), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II; Naci Bakırcı, "19. Yüzyıldan Günümüze Konya'da Müzecilik", Müzecilik Semineri Bildirileri, İstanbul 2002, s. 94-96; a.mlf., "Mevlânâ Müzesi'nde Bulunan 16 Kollu Şamdan", Müze, Konya 1997, s. 27-28; Erdoğan Erol, Mevlânâ Müzesi, Konya 2002; a.mlf., "Mevlânâ

Müzesi ve Ziyaretçiler”, Konya’dan Dünya’ya Mevlânâ ve Mevlevilik, İstanbul 2002, s. 229-236; a.mlf., “Mevlânâ Müzesinde Bulunan Bir Levhanın Tanıtımı”, TEt.D, sy. 17, Ankara 1982, s. 29-34; Hasan Özönder, “Konya Müzeciliğinin Tarihçesi”, Müze, Konya 1982, s. 11-16; Emine Karpuz, “Konya Müzeciliğinin Tarihçesi ve Bugünkü Durumu”, Yeni İpek Yolu, sy. 6, Konya 2003, s. 340-349.

Haşim Karpuz

MEVLÂNÂ ŞİBLÎ

(bk. ŞİBLÎ NU‘MÂNÎ).

MEVLÂNÂ YÛSUFÎ

(مولانا يوسفي)

Yûsufî b. Muhammed b. Yûsuf et-Tabîb el-Herevî (XVI. yüzyıl)

Hindistan'da Bâbürlü sultanlarına hizmet eden hekim, münşî, şair ve yazar.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Horasan'ın Havâf bölgesinde doğduğu, 932 (1526) yılında Herat'tan Bâbür Şah ile birlikte Hindistan'a göç ettiği bilinmektedir. Babası Heratlı hekim Muhammed b. Yûsuf'tur. Kaynaklarda mesleğinden dolayı "Tabîb" lakabıyla, Herat'a nisbetle Herevî, bazan da Horasânî, Mahallî ve Karşî nisbeleriyle anılır. Câmiʿu'l-fevâʾid adlı eserinde adını Yûsufî b. Muhammed b. Yûsuf olarak kaydeder. Bâbürlü sarayında önemli görevlerde bulunduğu anlaşılan Mevlânâ Yûsufî, Bâbür ve Hümâyun şahların hekimliği yanında Hümâyun'un saray münşîliğini de yapmıştır. Gerek inşâ sanatı gerekse tıp alanında kaleme aldığı çok sayıdaki eseriyle Hint-İslâm literatüründe yerini almış önemli bir şahsiyettir. Aynı zamanda üç divan sahibi bir şair olduğu rivayet edilir. Bazı müellifler Yûsufî b. Muhammed adlı iki ayrı kişinin olabileceğini belirtmekle beraber bu ihtimal genellikle kabul edilmez (Storey, II, 235).

Eserleri. 1. Cevâhirü'l-luġa. Tıbba dair ansiklopedik bir eser olup üç bölüm halinde düzenlenmiştir. İlk bölümde insan organları ele alınır. İkinci bölüm basit ve birleşik ilâç türlerini, üçüncü bölüm bedenle ilgili hastalıkları ve isimlerini ihtiva eder. Kitabın 898 (1493) tarihli müellif nüshası London Wellcome Historical Medical Library'dedir (Mss. Arab, nr. 143). Eserin geç tarihli bir nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1411). Cevâhirü'l-luġa ve Baḥrü'l-cevâhir farklı iki eser olmasına rağmen (A. Z. İskender, el-Meşriḳ, LVII [1963], s. 331-334) Brockelmann bunların aynı eser olduğunu söylemiş ve müellifin Tabîb olan nisbesini de Labîb olarak kaydetmiştir (GAL Suppl., II, 592). 2. Baḥrü'l-cevâhir fî taḥḳīḳi'l-musṭalaḥâti'ṭ-ṭıbbiyye. 924'te (1518) telif edilmiş olup alfabetik bir tıp sözlüğü ve ansiklopedisidir. Anatomik ve patolojik tıp kavramları ile tanınmış hekimlerin adlarını ve bir kısım ilâç özlerini ihtiva

eder. Eserin mukaddimesinde başta Fîrûzâbâdî'nin el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ'i gibi genel sözlüklerin yanı sıra İbn Sînâ'nın el-Ḳānûn fi'ṭ-ṭıb ve eş-Şifâʾ adlı eserleriyle bunun şerhleri olmak üzere pek çok kaynak zikredilir. Müellif, bu eserlerde rastlayamadığı hususlarla ilgili olarak döneminin hekimleriyle istişarede bulunduğunu ve tecrübeli kimselerden istifade ettiğini belirtir. Millet (Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 2856) ve Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1824) kütüphanelerinde nüshaları bulunan kitabın (diğer nüshalar için bk. Brockelmann, II, 592; Ullmann, s. 237); bazı baskıları da yapılmıştır (The Buhrool Juwahir: A Medical Dictionary by Mohammad bin Yoosoof, the Physician of Herat [ed. H. A. Mujeed], Calcutta 1830; Baḥrü'l-cevâhir, haz. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Tahran 1288). 3. Bedâyiʿu'l-inşâ. Müellifin 940'ta (1533-34) oğlu Refîuddin Hüseyin ve talebeleri için kaleme aldığı bu Farsça kitap inşâ sanatı ve Hindistan'daki durumu hakkında önemli bir kaynaktır. Eserin İnşâ-yı Yûsufî adıyla bir taş baskısı yapılmıştır (Delhi 1843). 4. Câmiʿu'l-fevâʾid fi'ṭ-ṭıb. Müellifin ʿİlâcü'l-emrâż'ının (Rubâʿiyyât-ı Yûsufî) şerhi olup Câmiʿu'l-fevâʾid fî ʿilâci'l-emrâż ve Ṭıbb-i Yûsufî diye de anılır. Çeşitli hastalıklar ve tedavilerine dair bu muhtasar eser Yûsufî'nin tıbba dair diğer bazı risâleleriyle birlikte basılmıştır (Leknev 1268; Delhi 1269, 1273; Lahore 1286, 1311; Kanpûr 1290; Tahran 1285). Bir kısmı kütüphane kayıtlarında farklı adlarla geçen bu risâlelerin belli başlıları şunlardır: Sitte-i Żarûriyye; Delâʾilü'n-nabż; Risâle-i meʾkûl ve meşrûb; Delâʾilü'l-bevl; Risâle-i ḥıfẓ-ı ṣıḥḥat-i beden; Muḳaṭṭaʿât-ı Yûsufî; Ḳaṣîde der Esmâʾ-i Edviye-i Müfrede; Fevâʾid-i Aẖyâr (bu ve diğer bazı eserleri için ayrıca bk. Storey, II, 235-240).

BİBLİYOGRAFYA

C. L. Elgood, A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, Cambridge 1951, s. 378; Storey, Persian Literature, II, 235-240; Brockelmann, GAL Suppl., II, 592; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 237; A. Z. Iskandar, A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science in the Wellcome Historical Medical Library, London 1967, s. 68-69, 85-88; a.mlf., A Descriptive List of Arabic Manuscripts on

Medicine and Science at the University of California, Los Angeles, Leiden 1984, s. 39; a.mlf., “Cevâhirü’l-luġa ve Baḥrü’l-cevâhir: muʿcem muḫtelif li’ṭ-ṭabîb Muḥammed b. Yûsuf el-Herevî”, el-Meşriḳ, LVII, Beyrut 1963, s. 331-334; E. Berthels, “Mevlânâ Yûsufî”, İA, VIII, 164; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Yūsufī”, EI[2] (İng.), XI, 362; Mehmet Kanar - Rıza Kurtuluş, “İnşâ”, DİA, XXII, 338.

Azmi Özcan

MEVLÂY ABDURRAHMAN

(bk. ABDURRAHMAN b. HİŞÂM).

MEVLÂY HASAN

(مولاي الحسن)

Ebû Alî Hasen b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Alevî el-Hasenî (ö. 1311/1894)

Alevî (Filâlî) hükümdarı (1873-1894).

Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Babasının hükümdarlığı sırasında çeşitli idarî ve askerî görevlerde bulunarak tecrübe kazandı. 1280'de (1863-64)

Sûsülaksâ'daki kabileler arasında çıkan karışıklıklara son verip bölgede istikrarı sağladı. Bu başarısından dolayı veliaht tayin edilerek Merakeş ve civarının idaresiyle görevlendirildi. 1283'te (1866) Tâdlâ üzerine bir sefer düzenledi.

Babası Mevlây Muhammed Sîdî'nin 18 Receb 1290'da (11 Eylül 1873) ölümünün ardından devlet adamları tarafından başşehir Merakeş'te sultan ilân edilen Mevlây Hasan tahta çıkar çıkmaz isyanlarla uğraşmak zorunda kaldı. Fas şehrinin halkı baş kaldırıp valilerini kovdu, Azemmûr halkı da Vali Ahmed b. Ferecî'yi öldürdü. Berberî kabilelerinin desteğini sağlayan sultanın amcası Abdülkebîr saltanat davasıyla ayaklanarak Miknâs (Meknes) şehrini ve civarını ele geçirdi. Bunun üzerine Mevlây Hasan sefer hazırlıklarını tamamlayıp önce Azemmûr üzerine yürüdü ve asayişi sağlayıp halkı ağır para cezasına mahkûm etti; daha sonra amcası Abdülkebîr'in isyanını bastırarak kendisini teslim aldı.

İsyancıları itaat altına almak ve vergileri toplamak için düzenli bir orduya sahip olmak gerektiğine inanan Mevlây Hasan askerlerinin eğitimini İngiliz, Fransız ve İtalyan subaylarına verdi; Fas'ta hafif top ve tüfek fabrikası kurdurdu; böylece hem ayaklanmaları bastırdı hem de vergileri tahsil etti. Hükümdarlığı boyunca gerçekleştirdiği otuzdan fazla seferin büyük bir kısmı galibiyetle sonuçlanmıştır.

Mevlây Hasan, 3 Zilhicce 1311 (7 Haziran 1894) tarihinde Berberîler'e karşı düzenlediği bir sefer dönüşünde Tâdlâ'da Vâdilabîd'de vefat etti. Cenazesi Rabat'a getirilerek dedesi Muhammed b. Abdullah'ın yanına defnedildi. Yerine oğlu Abdülazîz el-Alevî geçti. Mevlây Hasan'ın emriyle 1299'dan (1882) itibaren Fas'ta basılan paralara Hasenî adı verilmiştir.

Dindar bir hükümdar olan Mevlây Hasan dinî ilimlerin gelişmesi için yoğun gayret göstermiştir. Sefere çıkmadan önce önemli dinî şahsiyetleri ve âlimleri, türbe ve zâviyeleri ziyaret eder, bu sayede halkın sevgisini kazanırdı. Gençlerin eğitimiyle yakından ilgilenmiş, çok sayıda öğrenciyi Avrupa'ya gönderip onların teknik ve askerî sahalarda eğitim görmesini sağlamıştır. Ticarî hayatın canlanması için çalışmış, bu maksatla limanların sayısını çoğaltmış, bu arada gayri müslimlerle ticaretin câiz olduğuna dair ulemâdan fetva almıştır. Fransa, İngiltere, İtalya, Belçika, Almanya, Portekiz ve Amerika Birleşik Devletleri ile ticarî ve diplomatik ilişkiler geliştirerek ülkenin dışa açılmasını sağlamıştır. Limanlarda kurduğu gümrük teşkilâtıyla vergi toplama işini düzene sokmuş, Batılılar'ın ülkenin içine nüfuz etmesinden endişe duyduğu için onlara sınâî imtiyazlar vermemeye özen göstermiştir. İmar faaliyetleriyle de yakından ilgilenen Mevlây Hasan, İşbîliye'deki (Sevilla) sarayı örnek alıp Fas'ta bir saray yaptırmış, yollar ve köprüler inşa ettirmiş, medrese ve kütüphaneleri onartmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Selâvî, el-İstiḳṣâ, Kahire 1312, IV, 235 vd.; Abdülhâdî et-Tâzî, Resâʾil Maḫzeniyye, Rabat 1979, I, 33-44; D. Eustache, Corpus des monnaies ʻalawites, Rabat 1984, s. 343-410, 1181-1211; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 256-287; Muhammed el-Arabî Maʻrîş, el-Maġribü'l-aḳṣâ fî ʿaḥdi's-Sulṭân Ḥasan elevvel: 1290-1311/1873-1894, Beyrut 1989; J. Ganiage - J. Martin, Histoire contemporaine du Maghreb, Paris 1994, s. 349-372; A. Cour, "Hasan", İA, V/1, s. 310-311; R. le Tourneau, "al-Ḥasan", EI² (İng.), III, 240; a.mlf., "Ḥasanī", a.e., III, 256.

Muhammed Razûk

MEVLÂY İSMÂİL

(مولاي إسماعيل)

Ebü'n-Nasr el-Muzaffer-Billâh Mevlây İsmâîl b. Muhammed eş-Şerîf el-Hasenî el-Alevî (ö. 1139/1727)

Alevî (Filâlî) hükümdarı (1672-1727).

1056'da (1646) doğdu. Sultan Mevlây Reşîd döneminde Bilâdülgarb valisi olan Mevlây İsmâil eyaletin merkezi Miknâs'ta (Meknes) ikamet ediyordu. Kardeşi Mevlây Reşîd'in vefatından sonra sultan ilân edildi. Başşehir Fas halkının kendisine muhalefette bulunması üzerine şehri ele geçirerek halkını itaat altına aldı. 15 Zilhicce 1082 (13 Nisan 1672) tarihinde tamamlanan merasimde kendisine biat edenler arasında Abdülkādir el-Fâsî gibi Ebû Ali el-Yûsî, Muhammed b. Ali el-Fîlâlî ve Abdurrahman b. Abdülkādir el-Fâsî gibi âlimler de vardı. Ancak kardeşi Mevlây el-Harrânî Tâfîlâlt'ta, yeğeni Ahmed b. Muhriz Sicilmâse ve Merakeş'te, bir kabile reisi olan Hızır b. Gaylân da kuzeydoğuda Cezayir sınır bölgesinde isyan etti. Sûs Arapları'nın desteğini sağlayan Mevlây İsmâil yeğenine karşı sefere çıktı; ona bağlı birlikleri yenilgiye uğratıp Merakeş'e girmeyi başardı ve halktan biat aldı (1083/1673). Merakeş'ten Fas'a kaçan yeğeni Ahmed'i takip ederek buradan da uzaklaştırdı. Daha sonra Fas'ın kuzeyinde Hıdır b. Gaylân'ı bozguna uğratıp öldürttü. Fakat yeğeni Ahmed saltanat mücadelesini sürdürüyordu. Zor durumda kalan Mevlây İsmâil, Merakeş'i tekrar ele geçiren Ahmed'e Atlaslar'ın bir kısım topraklarını, kardeşi Harrânî'ye de Tâfîlâlt'ı vermek suretiyle onları emin olarak tanıdı. Mevlây İsmâil'in beş yıl süren bu isyanları bastırmasının ardından Dilâî Zâviyesi'ne mensup Murâbıtlar'dan Muhammed el-Hâc ed-Dilâî Tâdlâ bölgesinde ayaklandıysa da İsmâil'in düzenli askerî birlikleri ve topları karşısında mağlûp olmaktan kurtulamadı. İsmâil, isyana katıldıkları gerekçesiyle 10.000'den fazla insanı katlettirdiği gibi binlerce kişiyi de esir alarak Miknâs'taki sarayın inşasında çalıştırdı (1090/1679).

Ülkede huzuru ve sükûneti sağlayan Mevlây İsmâil muhtemel karışıklıkları

bastırmak amacıyla Sa‘dîler’den Sultan Ahmed el-Mansûr zamanında getirilmiş olan zenci köleleri ve çocuklarını toplayarak onlara toprak tahsis etmek suretiyle düzenli askerî birlikler kurdu. Mevlây İsmâil, Miknâs civarına yerleştirilen bu askerlere Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inin bir nüshasını göstererek, “Bizler Resûl-i Ekrem’in bu kitapta toplanmış olan buyruklarının kölesiyiz. Onun emirlerine uyacağınıza söz veriniz. Bu nüshayı koruyunuz ve seferlerde ordunun önünde taşıyınız” dedi. Onlar da bu emirlere sadık kalacaklarına söz verdikleri için “abîdü’l-Buhârî” (Buhârî’nin köleleri) diye meşhur oldular (Selâvî, VII, 58). Sayıları 150.000’i bulan bu birlikler sayesinde Mevlây İsmâil ülkede hâkimiyeti tesis etti. Emniyeti sürekli biçimde sağlamak ve dış tehditlerden emin olmak için çok sayıda hisar yaptırarak buralara muhafız birlikleri yerleştirdi. Ayrıca Berberîler’in isyanlarına karşı gerekli tedbirleri aldı, onların elindeki atları ve silâhları toplattı.

Bedevî Arap kabileleri ve Sûs halkından da özel birlikler teşkil eden sultan bunların içinden sahil güvenliğini sağlamak, Avrupalılar’ın faaliyetlerini gözetlemek ve korsanlarla mücadele etmek amacıyla gönüllü mücahidler birliği oluşturdu. Abîdü’l-Buhârî’nin seçkin kumandanları tarafından eğitilen bu birlikler Avrupa ülkelerine başarılı akınlar düzenliyordu. 1092 (1681) yılında yaptıkları âni bir baskınla Mehdiye’yi (Ma‘mûre) İspanyollar’ın elinden aldılar. 1095’te (1684) İngilizler’i Tanca’yı tahliye etmek zorunda bıraktılar.

1100’de (1689). Arâiş’i İspanyollar’dan geri alarak 200 top ele geçirdiler, iki yıl sonra da Asîle’yi geri aldılar. Cezayir’deki Türkler’e yönelik bir sefer düzenleyen Mevlây İsmâil, Tilimsân civarında Türk topçusunun mukavemeti karşısında geri çekildi. Cezayir hâkimlerine karşı Fransa Kralı XIV. Louis ile ittifak yaptı. Bu sayede Selâ, Tıtvân ve Sâfî şehirlerinde Fransızlar’a önemli imtiyazlar tanındı. Türkler’e karşı onlardan silâh ve mühimmat yardımı alındı.

1678 yılında üç kardeş tarafından başlatılan bir isyanı bastıran Mevlây İsmâil, Miknâs’ı karantina altına almak suretiyle büyük bir veba salgınından korudu. Kardeşi Harrânî ve yeğeni Ahmed b. Muhriz’in tekrar isyan çıkarmaları üzerine Târûdânt ve Sûs bölgesine asker göndererek her ikisini de bertaraf etti. 1111’de (1699) ülkeyi beş eyalete ayırıp oğulları

arasında paylaştırdı. Ancak bu taksim ülkenin iç karışıklıklara sürüklenmesine sebep oldu. Kardeşler arasında çıkan savaşlarda binlerce kişi öldü. Bu fırsattan istifade eden İngilizler 1117'de (1705) Tanca'yı ele geçirdiler.

Ömrünün büyük bir kısmını ülkede huzuru ve refahı sağlamak için harcayan Mevlây İsmâil 27 Receb 1139'da (20 Mart 1727) vefat etti. Yerine Tâdlâ valisi olan veliahdı Ahmed ez-Zehebî geçti. Mevlây İsmâil'in hareminde çeşitli kavimlere mensup çok sayıda kadının bulunduğu ve birçok çocuğu olduğu bilinmektedir. Mevlây İsmâil sâlih kimselere saygı gösterir, onların bereketinden yararlanırdı. İlim ehline ve fakihlere hürmet eder, şeriflere ve özellikle İdrîsîler'e çok değer verirdi. Onun döneminde zâviyelerin faaliyetleri hoşgörüyle karşılanmış, ancak siyasete karışmalarını engelemek için tedbir alınmıştır. Dâhilî ve hâricî siyaseti sayesinde herkesin saygısını kazanan Mevlây İsmâil'in sarayına Avrupa'nın her tarafından elçiler ve haberciler gelirdi. Bunlar onun niteliklerini ve özelliklerini anlatmaya özen göstermişlerdir.

Ülkenin imarı için büyük bir gayret sarfeden Mevlây İsmâil, yolları, sarayları vb. yapılarıyla Fas'ın yerine başşehir yaptığı Miknâs'ı Mağrib'in en güzel şehirlerinden biri haline getirmiştir. Bedevîleri yerleşik hayata geçirebilmek için onlara araziler tahsis etmiş ve hayvan dağıtmıştır. Mağrib halkının ziraat, ticaret ve çeşitli mesleklerle hayatını kazanmasını sağlamıştır. Ülkeyi itaat eden topraklar (bilâdü'lmahzen) ve âsi topraklar (bilâdü's-sîbe) diye ikiye ayırmaya alışmış olan Mağrib halkını tek bir bayrak altında toplayarak siyasî birliği temin etmiş, aldığı tedbirler sayesinde ülkede hırsızlık, soygun ve yol kesicilik büyük ölçüde azalmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mevlây İsmâil, İlâ Veledi'l-Meʾmûn (nşr. Abdülvehhâb b. Mansûr), Rabat 1387/1967; İfrenî, Ravżatü't-taʿrîf bi-mefâḫiri Mevlânâ İsmâʿîl b. eş-Şerîf, Rabat 1382/1962; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VII, 45-46, 58-60, 88-90, 99-105; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1957, II/1, s. 94-98; Abdullah el-

İmrânî, Mevlây İsmâʿîl b. eş-Şerîf, Tıtvân 1978; Salâh el-Akkād, el-Maġribü'l-ʿArabî, Kahire 1980, s. 63-69; Yahyâ Celâl, el-Mevlâ İsmâʿîl ve Taḥrîrü's-Suġuri'l-Maġribiyye, İskenderiye 1983; D. Eustache, Corpus des monnaies ʿalawites, Rabat 1984, s. 61-98, 677-715; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 32-64; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 241, 245, 253, 362; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, İstanbul 1995, IX, 455-460; Nikola Ziyâde, "el-Mevlâ İsmâʿîl Sulṭânü'l-Maġrib", el-Ebḥâs, XVII/2, Beyrut 1964, s. 149-165; P. Mercer, "Palace and Jihād in the Early Alawi State in Morocco", JAfr.H, XVIII/4 (1977), s. 531-553; Muhammed el-Fâsî, "İsmâʿîl b. eş-Şerîf", Tıṭvân (Özel sayı), Rabat, ts., s. 5-26; A. Cour, "Mawlāy Ismāʿīl", EI^2 (İng.), VI, 891-893; İbrâhim Bû Tâlib, "İsmâʿîl b. eş-Şerîf el-ʿAlevî", Maʿlemetü'l-Maġrib, Rabat 1410/1989, II, 444-449.

Muhammed Razûk

MEVLÂY MUHAMMED III

(مولاي محمد)

Mevlây Muhammed b. Abdillâh b. İsmâîl b. eş-Şerîf b. Alî el-Alevî el-Hasenî (ö. 1204/1790)

Alevî (Filâlî) hükümdarı (1757-1790).

1134'te (1722) Miknâs'ta (Meknes) doğdu. Filâlî hükümdarlarından Mevlây Abdullah b. İsmâil'in oğludur. Babaannesinin gözetiminde iyi bir öğrenim gördü. 1143'te (1731) yaptığı hac seyahati onun üzerinde büyük bir tesir bıraktı. 1158'de (1745) Merakeş emirliğine tayin edildi. Bu görevdeyken yönetimdeki başarısı ve üstün ahlâkıyla temayüz etti. Babasının 27 Safer 1171'de (10 Kasım 1757) vefatından sonra Merakeş'te Filâlî sultanı ilân edildi ve Merakeş Filâlîler'in başşehri oldu.

Mağrib'de (Fas) Mevlây Muhammed'in dedesi Mevlây İsmâil'in vefatının ardından (1139/1727) başlayan siyasî istikrarsızlık ekonomik çöküntüye sebep olmuş, açlıktan binlerce kişi ölmüştü. Bu olumsuz şartlar yüzünden şeriflerin nüfuzu büyük ölçüde zayıflamış, Arap ve Berberî kabileleri silâhlanarak güç odakları oluşturmuşlardı. Mevlây Muhammed öncelikle isyancı Berberî unsurları itaat altına alıp "Abîd" (abîdü'l-Buhârî) denilen ve zencilerden oluşan askerî birliklerle ilgili yeni düzenlemeler yaparak Miknâs'ta istikrarı sağladı. Daha sonra Fas şehrine gidip Arap asıllı askerlerden meydana gelen birlikleri yeniden tanzim etti. Bu arada orduya, ulemâya, talebelere, din adamlarına ve fakirlere ihsanda bulunarak onların sevgisini kazandı. Vergi sistemiyle ilgili yeni düzenlemeler yaptı. Fas şehri vergilerini şehrin valisine iktâ ederek iltizam usulünü başlattı. Sağlam para bastırdı ve parasının değerini arttırdı.

Avrupalılar'ın sömürgecilik faaliyetlerinin yoğunlaştığı bir dönemde Mevlây Muhammed ülkesinin sahillerine yönelebilecek tehlikelere karşı tedbirler aldı, inşa ettirdiği hisarlara toplar yerleştirdi (1173/1759). Aynı zamanda Avrupa devletlerindeki iktisadî ve askerî gelişmeleri yakından

izleyerek askerî gücünü arttırmak için harekete geçti, donanmasını geliştirmeye çalıştı. Donanmasının teçhizatını Osmanlı Devleti, İngiltere ve İsveç'ten sağladı. Bu sırada Selâ (Sale) ve Rabat gemi inşa ve onarımında önemli iki üs haline geldi.

Mevlây Muhammed 1178'de (1764) Selâ'ya ve 1179'da (1765) Arâiş'e saldıran Fransızlar'ı geri püskürtü. 1182'de (1768-69) 70.000 kişilik bir orduyla Portekizliler'den Mâzâgân'ı geri aldı. Fakat İspanyollar'ın elindeki Sebte ve Melîle'yi (Melilla) kurtaramadı. Mâzâgân'ı terkeden Portekizliler, ellerinde kalan bütün barutları müslümanların şehre girdiği sırada ateşleyerek yaklaşık 5000 müslümanın ölümüne sebep oldular. Mevlây Muhammed 1198'de (1784) Tâfîlâlt'ta amcası Mevlây Hasan'ın isyanını bastırdı.

Ülkesinin ekonomik durumunu düzeltmek için dış ticarete önem veren Mevlây Muhammed Danimarka, İsveç, İngiltere ve Fransa ile ticarî anlaşmalar imzaladı. Bu ülkelerin tüccarlarına bazı imtiyazlar tanıyıp Fas'a yönelmeleri için gayret gösterdi. Safî (Âsfiye) Limanı'nı tahkim ettirdiği gibi Muhammediye (Fedâle) ve Dârülbeyzâ (Kazablanka) limanlarını yaptırdı. Onun döneminde Avrupa ile ticarette büyük gelişme oldu. Safî, Suveyre, Selâ, Arâiş, Agādîr, Rabat ve Tıtvân gibi liman şehirlerinde kurulan ticarî müesseselerin sayısı arttı, ülkedeki ticarî merkezler çeşitli Avrupa mallarıyla doldu. Ancak yabancı malların bolluğu mahallî üretimin gelişmesini olumsuz yönde etkiledi ve çok sayıda atölye kapandı. 1189 (1775) yılından itibaren Mağrib'de ekonomik ve sosyal krizler başladı, kıtlık yüzünden çok sayıda kişi açlıktan öldü.

Mevlây Muhammed, ekonomik münasebetlerde olduğu gibi Avrupa ve İslâm dünyasıyla diplomatik ilişkilerini de geliştirmeye gayret sarfetti. İspanya, Malta, İtalya ve diğer ülkelerdeki müslüman esirleri kurtarmak için çalıştı. Amerika Birleşik Devletleri'ni ilk tanıyanlardan oldu. Bu arada özellikle Fransa ile irtibat kurarak Türk-Fransız muahedesine benzer bir muahede yapmayı başardı (1181/1767). Ayrıca XV. Louis ile esirlere dair bir antlaşma imzaladı.

İslâm birliğini sağlamaya çaba gösteren Mevlây Muhammed bilhassa

Osmanlı Devleti ve Doğu İslâm âlemiyle ilişkilerini kuvvetlendirmek istiyordu. Bu amaçla yoğun bir yazışma ve hediyeleşme faaliyeti içine girdi. 1182'de (1768) kız kardeşinin Mekke şerifiyle evlenmesi ve oğullarının hacca gitmesi dolayısıyla iki taraf arasındaki münasebetler çoğaldı. Mevlây Muhammed kendisinden önce iyice zayıflamış olan Osmanlı-Fas münasebetlerini kuvvetlendirmek amacıyla 1761, 1767, 1782, 1783 ve 1785 yıllarında İstanbul'a hediyeler ve elçiler gönderdi.

Mevlây Muhammed, Osmanlı Devleti ile ilişkilerini güçlendirmeye uğraşırken Cezayir eyaleti buna engel olmaya çalışıyor, Fas hükümdarının isyan eden oğullarını ve Mağrib'den kaçan memleketin ileri gelenlerini kendi topraklarında barındırıyordu. Bunun üzerine Mevlây Muhammed, damadı Abdülmelik başkanlığında içinde Tâlib Abbas ve Vezir İbn Osman'ın da bulunduğu bir elçi heyetini değerli hediyelerle İstanbul'a gönderdi. Mevlây Muhammed yolladığı mektupta Malta'daki Osmanlı esirlerinin kurtarılmasından bahsediyor, Cezayirliler'in zulüm ve tecavüzlerine son verdirilmesini diliyordu. I. Abdülhamid elçilik heyetini merasimle kabul etti ve mukabil hediyelerle birlikte cevabî mektubunu götürmeye devrin ulemâsından Seyyid İsmâil Efendi'yi memur etti. Fas'a gönderilen mektupta Cezayirliler'in yola getirileceği ve şikâyet konusu hususların düzeltileceği, Malta'daki esirlerin kurtarılması için esasen padişahın gerekli teşebbüslerde bulunduğu bildirildi.

Bu sırada Osmanlı Devleti Kırım'ı kurtarmak için Ruslar'a savaş açmış (1787-1792), Avusturyalılar'ın da savaşa katılması Osmanlılar'ı birtakım siyasî tedbirler almaya mecbur etmişti. Osmanlı Devleti'nin maddî yardım beklediği ülkeler arasında Fas artık önemli bir yer tutmaya başlamıştı. Bu maksatla Ahmed Azmî Efendi elçi olarak Fas'a gitti (1202/1787). Osmanlı-Cezayir ilişkileri yüzünden bu yardım biraz geciktiyse de daha sonra iki gemi gönderildi. Mevlây Muhammed 1204'te (1790) I. Abdülhamid'e askerî yardım yolladı ve İngilizler'in Osmanlılar'a karşı Ruslar'a yardım etmesi yüzünden İngiltere'ye güherçile ihracını yasakladı.

Mevlây Muhammed, 1790'da isyan eden oğlu Yezîd'in üzerine giderken Ribâtülfeth'ten ayrıldığı gün yolda öldü (24 Receb 1204 / 9 Nisan 1790). Cenazesi Ribâtülfeth'e götürülerek defnedildi. Yerine oğlu Mevlây Yezîd sultan ilân edildi. İstikrarın büyük ölçüde sağlandığı, ülkenin en parlak

devirlerinden sayılan otuz üç yıllık bir döneme hâkim olan Mevlây Muhammed ileri görüşlü, devlet işlerine büyük ihtimam gösteren, ilme düşkün bir sultan olarak bilinmektedir. Büyük şehirlerde çok sayıda kale, burç, kasır, çarşı, cami ve medrese yaptırmış, çeşitli binaları tamir ettirmiştir. Hıristiyanlara esir düşmüş müslümanları kurtarmak için de büyük çaba göstermiştir. Onun fidye ödeyerek kurtardığı esirlerin sayısının 50.000 civarında olduğu bildirilmektedir.

İslâm birliğini hedefleyen Mevlây Muhammed adalet ve eğitim alanında önemli ıslahatlar gerçekleştirmiş, ilmî hayatı canlandırmak için başta Karaviyyîn Medresesi olmak üzere eğitim kurumlarında yeni düzenlemeler yapmıştır. Eğitimde aslî kaynaklara başvurulmasını, Selef akîdesinin öğretilmesini öngörürken kelâm kitaplarının okutulmasını yasaklamıştır. Özellikle hadis ve sünnete karşı bağlılığı vardı. Bundan dolayı Rabat'ta inşa ettirdiği camiye Câmiu's-sünne adını vermiştir. Onun zamanında ulemâ yönetime olan yakınlığına göre siyasî ve maddî imtiyazlardan faydalanırken devletten uzak duran tasavvuf çevreleri belirgin bir şekilde güçlerini kaybetmiştir. Mevlây Muhammed, Berberîler'i kışkırtan Murâbıtlar'ı şiddetle cezalandırdığı gibi zâviyeleri denetim altına alıp Ebü'l-Ca'd Zâviyesi şeyhi Ebû Abdullah Sîdî Muhammed el-Arabî (Derkāvî tarikatı şeyhi) gibi Murâbıtlar'ı etkisiz hale getirmiştir.

Eserleri. Mevlây Muhammed kaleme aldığı çok sayıdaki eserle aynı zamanda bir ilim adamı olduğunu göstermiştir. Telif ettiği kitaplardan bazıları şunlardır: 1. Mesânîdü'l-eʾimmeti'l-erbaʿa (nşr. Ferîd el-Büstânî, Arâiş 1941). Eserde sırasıyla dört mezhep imamının, üç mezhep imamının, iki mezhep imamının ittifak ettiği hadisler toplanmış, sonunda da mezhep imamlarının tek olarak naklettiği hadislere yer verilmiştir. 2. el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyye fî eḥâdîs̱i ẖayri'l-beriyye. İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in Müsned'leri ile Ṣaḥîḥayn'dan derlenen hadisleri ihtiva eder (Rabat 1364/1945, 1400/1980). Bu eserin el-Fütûḥâtü'l-ilâhiyyetü'ṣ-ṣuğrâ diye anılan küçük bir versiyonu daha vardır (el-Hizânetü'l-Haseniyye, nr. 602). 3. Ṭabaḳu'l-erṭâb fî ma'ḳteṭafnâhü min mesânidi'l-eʾimme ve kütübi meşâhîri'l-Mâlikiyye ve'l-İmâm el-Ḥaṭṭâb (nşr. Abdullah b. İdrîs b. Ebû Bekir Mîgā, Muhammediye 1420/1999). Mâlikî fıkhına göre ibadet konularını anlatan bir eserdir. 4. Mevâhibü'l-mennân bimâ yeteʿekked ʿale'l-muʿallimîne taʿlîmühû li'ṣ-ṣıbyân (Rabat

el-Hizânetü’l-âmme, nr. 795 K; el-Hizânetü’l-Haseniyye, nr. 3747; diğer eserleri için bk. Ṭabaḳu’l-erṭâb, neşredenin girişi, s. 71-79).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 187, s. 8, 10; TSMA, nr. E. 4034, 4994; Mevlây Muhammed, Ṭabaḳu’l-erṭâb fî ma’ḳteṭafnâhü min mesânidi’l-eʾimme ve kütübi meşâhîri’l-Mâlikiyye ve’l-İmâm el-Ḥaṭṭâb (nşr. Abdullah b. İdrîs b. Ebû Bekir Mîgā), Muhammediye 1420/1999, neşredenin girişi, s. 63-108; Muhammed b. Abdüsselâm ed-Duayyif er-Rabâtî, Târîḫ (nşr. Muhammed Bûzeydî eş-Şeyhî), Dârülbeyzâ 1408/1988, I, 297-375; Cevdet, Târih, II, 251 vd., 256, 366; III, 272; IV, 9, 51 vd.; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VII,181-197; VIII, 3-86; R. Montagne, Les berberes et le makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930, s. 103-106; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi’n-nâs, Rabat 1349-50/1931-32, III, 178-366; IV, 267-268; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, II, 42-45; H. Terrasse, Histoire du Maroc, Casablanca 1950, II, 291-302; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1963, III/1, s. 31-34; III/2, s. 281-283; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 137-141, 148-149; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 48-50; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 84-122, 402, 461, 500, 541, 557, 560-566; Hasan es-Sâlih, el-Ḥaḍâretü’l-İslâmiyye fi’l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1406/1986, s. 364-371; Roger le Tourneau, Fâs ḳable’l-ḥimâye (trc. ve nşr. Muhammed Haccî - Muhammed el-Ahdar), Beyrut 1406/1986, I, 128-132; Yûsuf el-Kettânî, Meʿâlim İslâmiyye, Rabat 1407/1987, s. 93-96; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, III/2, s. 298-308; Necîb Zebîb, el-Mevsûʿatü’l-ʿâmme li-târîḫi’l-Maġrib ve’l-Endelüs, Beyrut 1415/1995, IV, 135-145; Abdullah Kennûn, Mevsûʿatü meşâhîri ricâli’l-Maġrib, Beyrut, ts., IV, 9-26; “Muḥammad (III) b. ʿAbd Allāh”, EI² (Fr.), VII, 388-389.

İsmail Ceran

MEVLÂY MUHAMMED IV

(مولاي محمد الشيخ)

Sîdî Muhammed b. Abdirrahmân b. Hişâm el-Hasenî (ö. 1290/1873)

Alevî (Filâlî) hükümdarı (1859-1873).

1230'da (1815) doğdu. XVII. yüzyıldan günümüze kadar Fas'ı yöneten Filâlîler hânedanının on ikinci sultanıdır. Dinî ve edebî ilimlerin yanı sıra matematik ve mühendislik alanlarında da eğitim gördü. Babası Mevlây Abdurrahman b. Hişâm'ın nâibi sıfatıyla Merakeş'e tayin edildi ve 1830'dan itibaren Cezayir'i işgale çalışan Fransa'ya karşı mücadele verdi. Fas ordusuna kumanda ettiği İslî (Isly) savaşında (14 Ağustos 1844) Fransızlar'a karşı ağır bir yenilgiye uğraması Fas'ın Fransızlar'la olan siyasetinde önemli değişikliklere yol açtı. Bu savaştan sonra, Fransızlar'la mücadelesi sırasında Fas'a sığınan Emîr Abdülkādir el-Cezâirî Cezayir'e dönmek zorunda bırakıldı. Cezayir'deki mücadelesinde başarı kazanmayınca tekrar Fas'a geçen Emîr Abdülkādir, Mevlây Muhammed ve babasının kendisine sahip çıkmamaları yüzünden Fransızlar'a teslim oldu (23 Aralık 1847).

Mevlây Muhammed, 1844 yenilgisinin ardından Merakeş'e saldırılar düzenleyen Atlas dağlık bölgesi kabileleriyle mücadele etti. Avrupa devletleri ve onların Merakeş'teki temsilcileriyle iyi ilişkiler kurmaya ve özellikle ticarî münasebetleri geliştirmeye çalıştı. Batı yanlısı reform politikaları izledi. Batı dillerinden Arapça'ya çeviriler yaptırdı. Bu çeviriler özellikle askerî alanlarda yoğunlaştı. Medresetü'l-mühendisîn adlı modern bir askerî mektep kurdu. Askerî alandaki yenilikleri Osmanlı Devleti'ndekine benzer bir şekilde devam ettirdi.

Babası Mevlây Abdurrahman'ın 29 Muharrem 1276'da (28 Ağustos 1859) ölümü üzerine Merakeş'ten Miknâs'a (Meknes) hareket eden Mevlây Muhammed Fas'ın İspanya ile ilişkilerinin gerginleştiği bir dönemde tahta çıktı. Daha otoritesini kuramadan, kabile ayaklanmalarını bastıramadan ve

kendi yönetim kadrosunu oluşturamadan Kasım 1859'da Fas-İspanya savaşı başladı. Rif bölgesindeki kabilelerin Sebte'de (Ceuta) bulunan İspanyollar'a saldırmasını bahane eden İspanya Sebte ve Tıtvân kıyılarına asker çıkardı. İspanyollar 5 Şubat 1860'ta Tıtvân'ı işgal edip Tanca'ya doğru ilerlemeye başladılar. İspanya'nın daha fazla ilerlemesinin Fas üzerindeki Avrupa nüfuz mücadelesinde dengeleri bozacağından endişe duyan İngilizler'in arabuluculuğuyla 26 Nisan 1860'ta Fas için çok ağır şartlar içeren bir barış antlaşması imzalandı. Buna göre İspanya Sebte ve Melîle'deki topraklarını genişletiyor, Santa Cruz la Pequena İspanya'ya bırakılıyor, İspanyol misyonerlerin Tıtvân'da bir kilise inşa etmesine izin veriliyor, 1856'da İngiltere ile imzalanan antlaşmada verilen imtiyazların benzerlerinin İspanyollar'a verilmesi ve 100 milyon peseta savaş tazminatı ödenmesi kabul ediliyordu. Savaş tazminatı ödeninceye kadar İspanyollar Tıtvân'ı işgali sürdüreceklerdi.

1859 Fas-İspanya savaşı Mevlây Muhammed'in otoritesini bir hayli sarstı ve uğradığı ağır yenilgi, esasen merkezî otoriteye karşı sürekli baş kaldırma eğiliminde olan kabileleri cesaretlendirdi. Sultan, savaştan hemen sonra Kuzey Fas'ta isyan çıkaran el-Cîlânî (el-Cîlâlî) er-Rûkî ve Merakeş yöresinin büyük kabilesi Rahâmine'ye karşı harekât düzenledi ve isyanları bastırdı. Savaşın yol açtığı olumsuzluklar bunlarla da sınırlı kalmadı. 1861 yılında Madrid Antlaşması'yla İspanya önemli ticarî imtiyazlar elde etti. Bu antlaşmayla Fas limanlarını kullanmalarına ve açıklarda balıkçılık yapmalarına da izin verildi. Benzer imtiyazlar 1862'de Belçika'ya ve bir yıl sonra Fransa'ya tanındı. Mevlây Muhammed, savaşın getirdiği malî külfet yüzünden bir taraftan vergi gelirlerini arttırmaya çalışırken bir taraftan da dış borç arayışına girdi. Özellikle savaş tazminatının ödenebilmesi için İngiltere'den yüklü miktarda borç alındı ve İspanya'nın Tıtvân'ı işgali bu sayede Mayıs 1862'de sona erdirilebildi. Bu borç sebebiyle Avrupalılar çeşitli vesilelerle Fas'a nüfuz etmeye başladılar.

Savaş aynı zamanda iç gelişmeleri ve dış ilişkileri derinden etkiledi. 1860'lı yıllarda ülkede her alanda Avrupa'nın nüfuzu hızla artmaya başladı. Bu arada yabancıların himayesine girmek isteyen Faslılar'ın sayısında artış görüldü. Bunlar, Fas hukukuna tâbi olmaktan çıkıp himayesini kabul ettikleri ülke hukukunu benimsemiş oluyorlardı. Bu durum sultanın otoritesine büyük darbe vuruyordu. Bunu önlemek için Mevlây Muhammed

1863'te önce Fransızlar'ı, ardından İngiliz ve İspanyollar'ı Faslılar'ı himayelerine alma konusunda belli sınırlamalar getirmeye ikna etti. Ancak verilen sözler yerine getirilmedi ve Avrupa devletleri Fas üzerindeki nüfuzlarını arttırmak için kıyasıya yarıştılar. Özellikle Fransa'nın baskısıyla Avrupalılar'a Fas topraklarında mülkiyet edinme hakkı tanındı, bu çerçevede binlerce Avrupalı Fas'a yerleşmeye başladı. Kısa süreli ticarî ilişkiler yerini uzun vadeli yatırımlara bıraktı. Çoğunluğu kıyı bölgelerinde olmak üzere 1867'de Fas'ta ikamet eden Avrupalılar'ın sayısı 1500'e ulaşmıştı.

Veliahtlığı sırasında Fas'ın modernleştirilmesi için çalışan Mevlây Muhammed, sultanlığı döneminde Avrupalılar'a karşı ülkesinin bağımsızlığını korumak zorunda kaldı. Babasının başlattığı, Avrupalı güçler arasındaki rekabetten faydalanarak ayakta kalma politikası Mevlây Muhammed tarafından da sürdürüldü. Onun dönemi Fas'ın hâkimiyet unsurlarının ciddi anlamda zayıfladığı bir dönem oldu. 1861'de İspanya'ya savaş tazminatını ödemek için alınan borçlar Avrupa'dan yeni borçlanmalara yol açtı. Fas'ın borçlarını ödeyememesi Avrupa ülkelerinin gümrük hizmetlerine el koymalarına yol açtı.

Mevlây Muhammed zamanı Fas'ın modernleşme çabaları açısından önemli yatırımların yapıldığı bir dönemdir. Dış ticareti arttırmak amacıyla limanların geliştirilmesi, tekstil ve şeker ithalâtının azaltılması için pamuk ve şeker kamışı üretiminin arttırılması, Suveyre'de (Mogador) bir kâğıt fabrikası ve Fas şehrinde bir matbaanın kurulması bunlardan bazılarıdır. Kuzey Afrikalı dil ve kıraat âlimi İbn Âcurrûm'un el-Âcurrûmiyye adlı nahiv kitabı ile Mâlikî fakihi, şair ve edip Ebû Bekir İbn Âsım'ın el-ʿÂşımiyye adlı Mâlikî fıkhına dair eseri bu matbaada ilk olarak basılan eserler arasındadır.

Veliahtlığı döneminde Mevlây Muhammed'in başlattığı askerî reformlara devam edilmesi 1860 yenilgisinden sonra daha önemli hale geldi. Avrupa ordularının uyguladığı usullerden ve kullandığı silâhlardan faydalanma konusunda ulemânın da desteğini alan ve Osmanlı Devleti'ndeki reformları örnek göstererek askerî alanda yapmak istediği yenilikleri gerçekleştirmeye çalışan sultan 1869'da piyade sınıfı nizamî askerlerinin sayısını 3000'e çıkardı ve topçu sınıfını geliştirmeye başladı. Merakeş'te bir barut fabrikası

kurdu. Ordusunun eğitiminde İngiliz subaylarının istihdamının yanı sıra 1870'te ilk askerî grubu eğitilmek üzere Cebelitârık'ta bulunan İngiliz üssüne gönderdi.

Mevlây Muhammed, Karaviyyîn Camii'ndeki öğrencilerin eğitim ve öğretiminde geleneksel metodu benimsedi ve modern eğitime geçmedi. Bir grup öğrenciyi matematik öğrenmeleri için Mısır'a gönderdi. Tarihçi Muhammed Ekensûs'tan Filâlîler'in tarihini yazmasını istedi. İlk defa 1285 (1868) yılında dirhemi şer'î adını verdiği sikkelerin kullanılmasını emretti (Mevlây IV. Muhammed devrinde basılan paralar hakkında geniş bilgi ve kataloglar için bk. Eustache, VI, 303-341, 1127-1177).

Mevlây Muhammed, 18 Receb 1290 (11 Eylül 1873) tarihinde Merakeş'te bir kayık safası sırasında boğularak öldü ve Mevlây Ali eş-Şerîf anıtmezarı içine defnedildi. Yerine oğlu Mevlây Hasan geçti. Mevlây Muhammed imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş ve Merakeş'te birçok mimari eser yaptırmıştır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Bâbü'r-Rub adlı anıtmezar, Sûku'l-Mecâdiliyye adlı çarşı ve Sîdî Bel Abbas Çeşmesi.

BİBLİYOGRAFYA

Selâvî, el-İstiḳṣâ (nşr. Ahmed en-Nâsırî), Dârülbeyzâ 2001, VIII, 61, 97-145; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi'n-nâs, Rabat 1349/1931, III, 366-577; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 70-71; J. L. Miège, Le Maroc et l'Europe: 1830-1894, Paris 1961, I-II, tür.yer.; K. L. Brown, People of Salé: Tradition and Change in a Moroccan City: 1830-1930, Manchester 1976, s. 121-124; E. Burke III, Prelude to Protectorate in Morocco: Precolonial Protest and Resistance: 1860-1912, Chicago 1976, s. 19-29, 36-38; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, VI, 331-383; D. Eustache, Corpus des monnaies 'alawites, Rabat 1984, VI, 303-341, 1127-1177; Muhammed el-Menûnî, Meẓâhiru yaḳaẓati'l-Maġribi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1405/1985, I, 115-117, 213-214; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, London 1987, s. 299-304; C. R. Pennell, Morocco since 1830: A History, London 2000, s.

48-73; Ch. Pellat, “Muḥammad IV b. ʿ Abd al-Raḥmān”, EI² (İng.), VII, 391-392.

Emıle George howard Joffe

MEVLÂY MUHAMMED eş-ŞEYH

(مولاي الرشيد)

Ebû Abdillâh Mevlây Muhammed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeyh el-Mehdî es-Sa‘dî el-Hasenî (ö. 964/1557)

Sa‘dî sultanı (1539-1557).

893 yılında (1488) Sûs bölgesinin merkezi Târûdânt’ta doğdu. Sa‘dîler’in kurucusu Kāim-Biemrillâh’ın oğludur. Târûdânt ve Fas şehrinde Ebû Ali Hasan b. Osman el-Cezûlî et-Tâmilî, Abdullah b. Ömer el-Medgarî, Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî ve Ebû Abdullah İbn Gāzî gibi âlimlerden din ve lugat ilimleri okudu. Kendisinin ve ağabeyi Ahmed’in yetişmesine büyük önem veren babası hac ziyaretine onları da götürdü ve Hicaz âlimlerinin ilim meclislerinde bulunmalarını sağladı (911/1506). Hac dönüşünde ağabeyi ile birlikte Vattâsîler’in başşehri Fas’ta kalan Muhammed bir süre Vattâsî sultanının çocuklarına ders verdi. Sa‘dîler Devleti’ndeki ilk idarî görevine babasına Sûs’ta vekâlet ederek başladı.

Muhammed eş-Şeyh ağabeyi Ahmed el-A‘rec zamanında (1517-1539) vezirlik ve kumandanlık görevlerini yürüttü. Başta askerî faaliyetler olmak üzere devlet işlerinin yürütülmesinde kardeşine yardımcı oldu. İki kardeş Sa‘dî hânedanının temellerini sağlamlaştırdı. Târûdânt’ta bir savunma hattı oluşturarak Dârülbeyzâ’nın güneyindeki limanları işgal eden Portekizliler ve onların yerli işbirlikçilerine karşı başarılı bir mücadele yürüttüler. Bu mücadelede son dönemlerini yaşayan Vattâsîler’den önemli askerî destek gördüler.

Ahmed el-A‘rec, 930’da (1524) Vattâsîler’in elinden aldığı Merakeş’i başşehir edinince Muhammed eş-Şeyh Târûdânt’ta oturdu ve bölgedeki askerî işleri organize etti. Şehri surlarla çevirdi; burada kale, büyük bir cami, medrese ve şeker imalathâneleri inşa ettirdi. Hıristiyan tüccarları vasıtasıyla silâh ve mühimmat teminine çalıştı. Agādîr’e düzenlediği saldırıların ardından bölgedeki Portekizliler’le ateşkes yapıp istikrarı

sağladı.

Başarılarıyla Sûs halkının sevgisini ve güvenini kazanan Muhammed eş-Şeyh'in şöhreti Ahmed el-A'rec'in onun kıskanmasına ve yirmi üç yıl boyunca iyi geçinen iki kardeşin arasının açılmasına sebep oldu. Ahmed el-A'rec'in aşırı gururu, özellikle bölgedeki Portekizliler üzerine düzenlenen seferlerde ele geçirilen ganimetlerin paylaşımındaki anlaşmazlık, bazı devlet adamlarının desiseleri ve sultanın oğlunu veliaht tayin etmesi neticede iki kardeşi savaşa sürükledi. Sûs kabilelerinin desteği sayesinde kardeşini yenen Muhammed eş-Şeyh "Mehdî" unvanıyla tahta oturdu (946/1539). Ahmed el-A'rec ile oğlunu Merakeş'te hapse koydurdu. Sûs bölgesindeki meselelere öncelik veren sultan 948'de (1541) Agādîr Limanı'nı Portekizliler'den alarak parlak bir zafer kazandı. Bol miktarda silâh ve ganimet ele geçirdi. Daha sonra Portekizliler'i Safî Limanı'ndan çıkardı ve onların tahliye ettiği Azemmûr'a asker yerleştirdi (950/1543). Bu sırada henüz kendisine itaat etmeyen Merakeş halkının tekrar Hintâte liderlerine biat ettiğini öğrendi. Anlaşma yoluyla onların biatını almayı başaran Muhammed 951'de (1544) Merakeş'e hâkim olup ağabeyini sürgüne gönderdi. Neticede Mağrib-i Aksâ'nın güney kesiminde kontrolü ve istikrarı sağladı. Ardından Mağrib-i Aksâ'nın tamamını idaresi altında toplamak için bölgenin kuzey kesimine yönelip o sırada karışık bir dönem geçiren ve sadece Fas şehriyle yöresine hükmeden Vattâsîler'i ortadan kaldırmaya karar verdi. Miknâs ve Sebû'yu aldıktan sonra Fas şehrini kuşattı ve 2 Muharrem 956'da (31 Ocak 1549) emanla şehre girdi. Kaçmayı başarıp Cezayir'de Osmanlılar'a sığınan Ebû Hassûn dışındaki Vattâsî sultanı ve hânedan mensuplarını tutuklayıp Merakeş'e gönderdi. Öte yandan Portekizliler 1550'de Kasrüssagīr ile Asîlâ'yı (Arzila) boşaltmak zorunda kaldılar.

Muhammed eş-Şeyh, Fas'ı ele geçirince bu defa Mağrib-i Evsat'a (Cezayir) yönelip 957'de (1550) Osmanlı hâkimiyetindeki Tilimsân'a ordu gönderdi. Sa'dî ordusu, Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa'nın Vehrân'daki İspanyollar'la uğraşmasından yararlanarak şehri zaptetti. Sultan bunun ardından Şelif vadisindeki Müstegānim'e bir ordu sevketti. Ancak geri dönen Osmanlı ordusu bunları yenerek Tilimsân ve civarını geri aldı ve Sa'dîler'i Mağrib-i Aksâ'ya çekilmek zorunda bıraktı (959/1552). Muhammed eş-Şeyh tekrar bölge üzerine gittiyse de başarı gösteremedi.

Öte yandan aynı yıl içinde Sultan Muhammed'e bir elçi gönderen Kanûnî Sultan Süleyman onun sultanlığını tebrik edip Cezayir-Fas arasındaki sınırın belirlenmesini teklif etti. Ayrıca ondan Osmanlı hâkimiyetini kabul ederek kendisi adına hutbe okutmasını ve sikke kestirmesini istedi. Bu teklifi reddeden Muhammed eş-Şeyh, Kanûnî'nin hitap şekline duyduğu öfkeyle elçinin başını kestirmek istediyse de Türk asıllı bazı kumandanların karşı çıkması üzerine bundan vazgeçti.

Bu arada Cezayir Beylerbeyi Sâlih Reis'in gönderdiği Osmanlı kuvvetleri 960 (1553) yılında Fas yolu üzerindeki Tâze (Tâzâ) şehrini ele geçirdi. Cezayir'e sığınan Vattâsî Emîri Ebû Hassûn yanında olduğu halde Fas'a bir saldırı düzenleyen Sâlih Reis, Safer 961'de (Ocak 1554)

halkın tezahüratı ile Sa'dî sultanının terketmek zorunda kaldığı Fas şehrine girdi ve Ebû Hassûn'un sultan ilân edilmesini sağladı. Böylece yeniden kurulan Vattâsîler Osmanlılar'a tâbi olarak hüküm sürmeye başladılar. Ancak Muhammed eş-Şeyh, Osmanlı kuvvetlerinin Cezayir'e dönmesinin ardından Fas'a yürüdü. Ebû Hassûn'u ağır bir yenilgiye uğratıp Vattâsî hânedanını ortadan kaldırdı (24 Şevval 961 / 22 Eylül 1554) ve Mağrib-i Aksâ'nın tamamını hâkimiyeti altına aldı.

Sa'dî hânedanını iktidara taşıyan ve güçlenmesine yardımcı olan tarikat şeyhlerine karşı 958'den (1551) itibaren güvensizlik duymaya başlayan Muhammed eş-Şeyh onlara baskı uyguladı. Sîdî Abdullah el-Kûş'un Merakeş'teki zâviyesini boşalttı ve onu Fas'a sürgüne gönderdi, diğer zâviyeleri de denetim altına aldı. Bu politika giderek şiddete dönüştü ve sultan, Fas'ta Türkler'in hâkimiyetini tanıyan Vattâsî hânedanını destekleyen âlimlerden ve Kādiriyye tarikatı ileri gelenlerinden bazılarını öldürtmekten çekinmedi. Osmanlılar'a karşı büyük bir düşmanlık besleyen Sultan Muhammed bölgede onlarla mücadele eden İspanya ile ittifak kurmuştu. Bu düşmanlık iki tarafı tekrar savaşa sürükledi. Cezayir Beylerbeyi Sâlih Reis 962'de (1555) Bicâye'yi ele geçirdi. Muhammed eş-Şeyh'in İspanya kralı ile anlaştığını öğrenen Kanûnî Sultan Süleyman, o sırada ölen Sâlih Reis'in yerine tayin ettiği Hasan Paşa'ya Sa'dî sultanına kesin bir darbe vurmasını emretti. Tilimsân'a yürüyen Hasan Paşa orayı alıp Fas üzerine gittiyse de Vehrân'daki İspanyollar'ın dönüş yolunu kesebilecekleri endişesiyle Fas'a girmekten çekindi. Muhammed eş-Şeyh'i

ortadan kaldırmak için onun ordusundaki Türkler'den faydalanmayı düşündü ve sonunda bunu başardı. Hasan Paşa'nın gönderdiği Sâlih Kâhya ve arkadaşları, Osmanlı zulmünden kaçtıklarını söyleyerek Sa'dî sultanının muhafız alayına girmeyi başardılar ve bir sefer esnasında düzenledikleri suikastla Muhammed eş-Şeyh'i öldürdüler (29 Zilhicce 964 / 23 Ekim 1557). Kesilen başı Kanûnî Sultan Süleyman'a gönderildi ve İstanbul'da halka teşhir edildi. Cesedi Merakeş'teki Ravzatü's-Sa'diyyîn'e gömüldü. Yerine geçen oğlu Abdullah'a "Gālib-Billâh" lakabıyla biat edildi. Öte yandan Hasan Paşa Fas şehrine girdiyse de Vehrân'daki İspanyol ordusunun gelmekte olduğunu öğrenince Tilimsân'a dönmek zorunda kaldı.

Heybetli bir hükümdar olan Muhammed eş-Şeyh ilme düşkündü. Fıkıh, tefsir ve edebiyat alanında kendisini yetiştirmişti. Âlimlere büyük değer verir, görüşlerinden istifade ederdi. Gerçekleştirdiği idarî ve malî düzenlemelerle iktisadî hayatı canlandırmış, imalâthaneler kurdurarak şeker üretimini arttırmıştır. Kardeşi Ahmed el-A'rec zamanından itibaren silâh ve mühimmat temini için hıristiyan tüccarlarla ilişki kurup onları Sûs'a çekmeye çalışmış, Agādîr'in alınışından sonra İngiltere'den deri, bal mumu ve şeker gibi ürünler karşılığında silâh ve mühimmat almıştır. Tuz yataklarını ele geçirmek amacıyla Sahrâ'ya seferler düzenlemiştir. Gittikçe artan askerî ihtiyaçlarını karşılamak için yeni vergiler ihdas etmiş, Sûs bölgesinin dağlık arazilerini harâcî (mîrî) arazi statüsüne dahil ederek haraç vergisi almış, ayrıca kişi başına "nâibe" adıyla bir vergi koymuştur (İbn Asker el-Mağribî, s. 116). Tarikat şeyhleri ve şerifler dahil herkesten alınan bu vergi bilhassa Sûs halkı üzerinde büyük infial uyandırmış ve isyanlara yol açmıştır. Ülkenin imarına önem veren sultan Târûdânt'ı tahkim etmiş, Agādîr'e bir liman yaptırmış, bazı merkezlerde camiler inşa etmiş ve Târûdânt Ulucamii'nde bir kütüphane kurmuştur.

Muhammed eş-Şeyh, Atlas dağlarında bakır madeninin bulunmasıyla top dökümünü başlatarak (946/1539) Merakeş ve Fas'ta top dökümhaneleri yaptırmış, bu alanda Endülüslü muhacirlerle Türkler'den faydalanmıştır. Ana unsurunu Sûs kabilelerinin oluşturduğu ordusunda Türk asıllı askerlere de yer vermiş ve muhafız alayını onlardan oluşturmuştur. Osmanlılar'dan kaçıp ülkesine sığınan isyancıları ordusuna almaktan çekinmemiştir. Bu tedbirler sayesinde askerî gücünü arttırarak işgalci Portekiz kuvvetlerini bölgeden çıkarmış, Vattâsî hânedanına son verip diğer güçleri de itaat altına

alarak bütün Mağrib-i Aksâ'yı kendi hâkimiyetinde toplamayı başarmıştır. Bununla birlikte Osmanlılar'la mücadelede zayıf kalmış, onlara karşı yardımlarına başvurduğu İspanya ve Portekiz'le ittifak kurmaktan çekinmemiştir. Vattâsî sarayında çalışan bazı devlet adamlarından istifade ederek devletinin teşkilâtlanmasında da önemli rol oynayan Muhammed eş-Şeyh, savaşlardaki başarıları ve ülkede siyasî birliği sağlaması sebebiyle bazı tarihçiler tarafından hânedanın gerçek kurucusu sayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 46, 51, 55-56, 88, 110-111, 116; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. Abdüllatîf eş-Şâdilî), Dârülbeyzâ 1998, s. 59-116; Zeyyânî, et-Tercümânü'l-muʿrib ʿan düveli'l-meşriḳ ve'l-maġrib (nşr. ve trc. Roger le Tourneau), Aixen-Provence 1977, s. 11-12, 16, 24; Selâvî, el-İstiḳṣâ, V, 3-39; Muhammed er-Rabâtî ed-Daîf, Târîḫu'd-devleti's-Saʿîde (nşr. Ahmed el-Umârî), Rabat 1986; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 96-98, 116, 123; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 367-369; III/1, s. 45; G. Drague, Esquisse d'histoire réligieuse du Maroc; confréries et zaouias, Paris 1951, s. 57-61; R. le Tourneau, Les débuts de la dynasties sa'dienne, Alger 1954; F. Braudel, la Méditerrannée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris 1966, tür.yer.; Abdülkerîm Küreyyim, el-Maġrib fî ʿahdi'd-devleti's-Saʿdiyye, Rabat 1398/1978, s. 5-40; Celâl Yahyâ, Târîḫu'l-Maġribi'l-kebîr, Beyrut 1981, III, 34-39; İsmail Ceran, Mağrib'de Sa'dîler (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 72-133; Mustafa L. Bilge, "Başlangıçtan 1578 Yılına Kadar Osmanlı-Fas İlişkileri", İlim ve Sanat, sy. 35-36, İstanbul 1993, s. 108-114; A. Cour, "Sa'dîler", İA, X, 43; Ch. Pellat, "Mawlāy Maḥammad al-S̲h̲ayk̲h̲", EI² (Fr.), VI, 884-885.

İsmail Ceran

MEVLÂY REŞÎD

(مولاي الرشيد)

Ebü'l-İzz Mevlây er-Reşîd b. Muhammed eş-Şerîf b. Alî el-Hasenî el-Alevî (ö. 1082/1672)

Alevî (Filâlî) sultanı (1664-1672).

1040'ta (1630-31) Sicilmâse'de doğdu. Eğitimini burada tamamladı ve babası Mevlây Muhammed eş-Şerîf'in 1069'da (1659) vefatına kadar bu şehirde kaldı. Babasının ölümü üzerine kendisine bir kötülük yapmasından çekindiği kardeşi Mevlây II. Muhammed'den kaçıp rakipleri Dilâîler'in zâviyesine sığındı. Önceleri iyi karşılanmasına rağmen kendisi yüzünden doğabilecek sıkıntılar sebebiyle oradan ayrılması istenince az sayıdaki taraftarıyla birlikte önce Azrû'ya, ardından Fas şehrine gitti. Ancak şehrin hâkimi Ebû Abdullah ed-Düreydî oraya girmesine izin vermeyince Tâze'ye (Tâzâ) geçti (1074/1663).

Tâze'de Ehl-i beyt mensuplarına karşı muhabbet besleyen Şeyh Ebû Abdullah el-Levâtî'den destek gördü. Rivayete göre orada bulunduğu sırada bir hükümdar gibi davranan ve müslümanlara zulmeden çok zengin bir yahudiyi öldürmüş, onun büyük servetini taraftarlarına

dağıtmıştır. Sonradan bir efsaneye dönüşen ve Fas'ta her yıl düzenlenen halk bayramıyla hâtırası günümüze ulaşan bu davranışıyla halk üzerinde büyük bir nüfuz elde etti. Neticede İznâssen (Yeznâssen) kabilelerinin desteğini sağladı, böylece kardeşi Muhammed'e karşı bir ordu hazırlama imkânı buldu. 1664'te Angâd Arap kabilesinin katılımını da sağladıktan sonra Vecde'ye (Vücde) yerleşerek bir hükümdar gibi hareket etmeye başladı. Öte yandan kardeşi Mevlây Muhammed gücünü daha da arttırmasına fırsat vermeden onun üzerine yürüdü. Ancak daha savaşın başında bir kurşunla yaralanıp ölmesi dengeyi bir anda Reşîd'in lehine çevirdi (9 Muharrem 1075 / 2 Ağustos 1664). Karşı taraftaki askerlerin büyük bir bölümünün kendisine katılmasıyla kolay bir zafer kazanarak

sultanlığını kesinleştiren Mevlây Reşîd kısa sürede Doğu Fas bölgesinin tamamından biat almayı başardı; ardından isyanlara sahne olan Tâze'ye yürüdü. Şiddetli çatışmalardan sonra zaptettiği bu şehri geçici hükümet merkezi yaptı; çevrede yaşayan Arap ve Berberî kabilelerini hâkimiyeti altında topladı.

Mevlây Reşîd'in önündeki en âcil mesele kardeşinin Sicilmâse'de vekil bıraktığı, babasının ölümüyle sultanlığını ilân eden oğlu Muhammed es-Sagīr'i itaat altına almaktı. Sicilmâse üzerine giden Mevlây Reşîd uzun bir muhasaranın ardından yeğeni tarafından terkedilen şehri ele geçirdi (1075/1665). Şehrin surlarını tamir ettirdikten sonra Tâze'ye döndüğü günlerde henüz hâkimiyetini tanımamış olan Fas şehri halkı ve çevresindeki Araplar'ın kendisiyle savaşa hazırlandığını öğrenince hemen Fas'a yürüdü; karşısına çıkan kuvvetleri birkaç defa yendi; ancak Fas şehrine giremedi. Meseleyi barış yoluyla çözmeye çalıştı, bunda da başarı sağlayamayınca Tâze'ye döndü. Bu arada Cezayir'deki Osmanlı idarecileriyle irtibat kurup kardeşinin 1649'da imzaladığı antlaşmayı yeniledi ve doğu sınırını emniyete aldı.

Ülkesinin sınırlarını Akdeniz sahilindeki dağ silsilesine kadar genişleten Mevlây Reşîd, daha sonra Rif sahilindeki el-Mezimme (Albouzéme) körfezinde İngilizler'in ticarî koloni kurmasına izin veren Şeyh Ebû Muhammed Abdullah el-Arrâs'ın üzerine yürüdü. Onun isyanını bastırarak Rif bölgesinde istikrarı sağladı. Ardından, Dilâîler'in valisi iken bağımsızlığını ilân eden Ebü'l-Abbas ed-Düreydî'nin hâkimiyetinde bulunan Kuzey Fas'ın merkezi Fas şehrini almak için harekete geçti. Düreydî teslim olmayı reddedince muhasaradan sonra Fâsülcedîde'ye girdi (3 Zilhicce 1076 / 6 Haziran 1666). Bu sırada kaçmayı başaran Düreydî yakalanıp öldürüldü. Mevlây Reşîd, herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan Fâsülkadîm'e girip halktan biat aldı. Siyasî liderleri şiddetle cezalandırırken âlimlere ve halka iyi davrandı, şehirde yaşayan İdrîsî şerifleri sülâlesinin önemli bir kısmının desteğini sağladı.

Mevlây Reşîd, hâkimiyet alanını batı istikametinde genişletmek için 40.000 kişilik bir ordu ile Kasrülkütâme üzerine yürüdü. Bundan haberdar olan bölge hâkimi Hızır Gaylân onunla mücadeleyi göze alamadı ve şehri terkedip önce Asîlâ'ya (Arzila) gitti, oradan da mülteci sıfatıyla Cezayir'e

geçti. Mevlây Reşîd, Kasrülkütâme'yi aldıktan sonra (1078/1667) Fas şehrine döndü, orada Selâ ve diğer merkezlerden gelen heyetlerin biatını kabul etti. Bu arada Miknâs ve Tıtvân'ı ele geçirdi. İsyan halindeki kabileleri itaat altına alıp Dilâî Zâviyesi'ne yöneldi ve Batnürrummân yakınında Şeyh Muhammed el-Hâcc'ı mağlûp ederek zâviyesini dağıttı (8 Muharrem 1079 / 18 Haziran 1668); binalarını tahrip etmekle birlikte kendilerine iyi davrandı.

Böylece hâkimiyet alanını Atlas Okyanusu sahillerine kadar yayan Mevlây Reşîd, 1080'de (1669) Şebbâne kabilesinin yönetimindeki Merakeş üzerine giderek bu önemli şehri de ele geçirdi; ardından Fas şehrine döndü. Bu defa isyanlara sahne olan Sûs bölgesine yönelip Târûdânt ve çevresini itaat altına aldı, bölgede istikrarı sağladı (1081/1670). Fas şehrine dönerken bütün Mağrib-i Aksâ'yı (Fas) hâkimiyeti altında toplamış ve bölgede siyasî birliği yeniden sağlamış bulunuyordu. Bir yıl sonra yeğenlerinden biri taht iddiasına kalkışınca Merakeş'e giderek bu isyanı bastırdı. Orada bulunduğu sırada huysuzlanan atının üstünde kafasının bir ağaç dalına çarpması yüzünden öldü (11 Zilhicce 1082 / 9 Nisan 1672). Önce Merakeş Kalesi'nde defnedilen naaşı daha sonra Fas'a nakledilip Şeyh Ebü'l-Hasan İbn Hirzihim'in türbesine gömüldü. Yerine Miknâs valisi olan kardeşi Mevlây İsmâil geçti.

Ebü'l-İz ve Ebü'l-Mekârim unvanları ile anılan Mevlây Reşîd kısa süren saltanatında önemli işler başarmış, muhtelif zâviyeler ve dinî gruplar arasında yaşanan mücadelelere son vererek birliği sağlamıştır. Bu icraatıyla bugünkü Fas Devleti'nin temellerini attığı için Filâlîler'in gerçek kurucusu olarak kabul edilmiştir. Fas tarihçilerinin övgüyle andığı, çok zeki, merhametli, ilim ehline saygı duyan, cömert, sabırlı ve ihtiyatlı bir sultan olarak tanıttığı Mevlây Reşîd imar işlerine de önem vererek önemli yapılar inşa ettirmiştir. Fas'ta zengin kütüphanesiyle dikkat çeken Şerrâtîn Medresesi, Merakeş'te İbn Sâlih Medresesi, yenilediği Rasîf Köprüsü, Fas şehrinin 9 km. doğusunda Sebû nehri üzerinde yaptırdığı dokuz kemerli köprü ve Doğu Fas'ta yolcu kafilelerinin su ihtiyacını karşılamak üzere açtırdığı Âbârü's-sultân adını taşıyan kuyular bunların en meşhurlarıdır. Aslında Karaviyyîn Camii'nin vakıfları arasında olan ancak başkalarınca sahiplenilen emlâki tekrar aslî konumuna iade etti. Filâlîler döneminde ilk parayı da 1079 (1668-69) yılında o bastırmış, kare şeklindeki Sa'dî sikkeleri

yerine yuvarlak dinar ve dirhemler kestirmiştir (kestirdiği sikkeler hakkında bk. Eustache, VI, 29-47, 663-674). Ülkede ticareti canlandırmak ve halkın refah seviyesini yükseltmek için gayret gösteren Mevlây Reşîd'in Avrupa devletlerine karşı duyduğu güvensizlik yüzünden onlarla ticarî ilişkilerini oldukça sınırlı tuttuğu görülmektedir. Nitekim Rif'ten döndüğü sırada huzuruna çıkan La Campagne d'Albouzéme adlı Fransız şirketi temsilcisine Mağrib'e silâh ve mühimmat getirmesi şartıyla ticaret izni vermiştir. Fransa Kralı XIV. Louis'nin ticareti geliştirmek amacıyla kendisine hediye ettiği silâh ve mühimmat da fayda sağlamamış, onun bu tavrı yüzünden yaşanan gerginlik Fransa'nın Selâ ve Rabat'a saldırılar düzenlemesine yol açmıştır (1671). Mevlây Reşîd, bununla birlikte İngiltere'nin Rif bölgesindeki el-Mezimme körfezinde ticaret merkezi kurmasına müsaade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. Abdüllatîf eş-Şâdilî), Dârülbeyzâ 1998, s. 425-428; Kādirî, Neşrü'l-meṡânî, I, 290, 317-320; II, 51-200; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VII, 3-45; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur rivalité avec les turcs de la régence d'Alger: 1509-1830, Paris 1904, s. 149-193, 240-249; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1936, I, 212-214; D. Eustache, Corpus des monnaies 'alawites, Rabat 1984, VI, 29-47, 663-674; J. Benoist-Méchin, Histoire des alaouites: 1268-1971, Paris 1994, s. 67-69; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 453-455; H. Terrasse, "ʿAlawīs", EI² (Fr.), I, 366-369; E. Lévi-Provençal, "al-Ras̲h̲īd (Mawlāy)", a.e., VIII, 454-455; Muhammed Razûk, "Filâlîler", DİA, XIII, 71-72.

İsmail Ceran

MEVLÂY SÜLEYMAN

(مولاي سليمان)

Ebü'r-Rebî' Mevlây Süleymân b. Muhammed b. Abdillâh el-Hasenî el-Alevî (ö. 1238/1822)

Alevî (Filâlî) sultanı (1792-1822).

1180'de (1766) doğdu. Mevlây III. Muhammed'in oğludur. Gençliğini siyasetten uzak olarak Sicilmâse'de öğrenimle geçirdi ve şehrin önemli âlimlerinden ders okudu. Kardeşleri arasında ilmî kimliği ve dindarlığı ile meşhur oldu. Mevlây Muhammed'in yerine geçen isyancı oğlu Mevlây Yezîd ile Merakeş halkı tarafından sultan ilân edilen kardeşi Hişâm arasındaki taht kavgası Yezîd'in ölümüyle sona ermişti. Ardından Süleyman ve diğer kardeşi Mesleme de taht mücadelesine katıldı. Merakeş ve civarı Hişâm'a bağlı kalırken Mesleme Kuzeybatı Fas'ta sultan oldu. Bu sırada en önemli gelişme Mevlây Süleyman'ın bulunduğu Fas şehrinde yaşandı. Buradaki Abîd alayları ve halkın desteğiyle Mevlây Süleyman sultan ilân edildi (17 Receb 1206 / 12 Mart 1792). Miknâs halkının, bir ay sonra da Selâ ve Rabat halkının desteğini kazanan Süleyman kardeşleri içinde en güçlü konuma geldi.

Mevlây Süleyman önce Mesleme'nin üzerine gitti ve Sebû nehri kıyısında yapılan savaşta onu yendi. Yakınlarıyla birlikte Tilimsân'a sığınan kardeşine ait bölgeyi hâkimiyeti altına aldı. Hâkimiyet alanını ülkenin kuzeybatı kesiminde hızlı bir şekilde genişletti ve bölgede çıkan bazı isyanları bastırdı. Ardından Merakeş Sultanı Mevlây Hişâm ile mücadeleye başladı. Merakeş'e gönderdiği kuvvetler geri çekilmek zorunda kaldıysa da şartlar giderek onun lehine döndü. Hişâm'ı istemeyen bazı kabileler onu Merakeş'ten çıkarıp kardeşlerden Hüseyin'i sultan ilân etmişlerdi. Hişâm ile Hüseyin arasında yapılan savaşlarda iki taraf da büyük kayıplar verdi. Bu durum karşısında harekete geçen iki taraftaki kabile liderleri Süleyman'ı Merakeş'e çağırıp ona itaat edeceklerini açıkladılar. Merakeş'e gelen Süleyman halktan biat aldı (1211/1797). Ardından bölgedeki diğer

merkezler da ona katıldı. Bir süre orada kalan ve Safî'yi de itaat altına alan Süleyman artık Fas'ın tamamını hâkimiyeti altında toplamıştı. Kardeşi Tayyib'i Merakeş'te bırakıp Fas şehrine döndü.

Daha sonra devletinin sınırlarını emniyet altına almaya çalıştı. Beş yıl süren karışıklıklar sırasında Türkler tarafından ele geçirilen Vecde (Vücde) üzerine bir ordu gönderdi. Tîcâniyye tarikatının kurucusu Seyyid Ahmed et-Tîcânî'nin desteği sayesinde şehir geri alındı (1212/1797). 1213 (1798-99) yılında Merakeş civarında ortaya çıkan, Mevlây Süleyman'ın dört kardeşiyle veziri Osman el-Miknâsî'nin de öldüğü veba salgını büyük can ve mal kaybına yol açmıştı. Doğu sınırlarını kontrol altına alan Mevlây Süleyman bu defa Berberî kabilelerinin isyanlarıyla karşılaştı. 1213-1223 (1798-1808) yılları arasında Sûs bölgesindeki Âyt Umâlû, Orta Atlaslar'daki Âyt İdrâsen ve Sahrâ bölgesindeki diğer bazı kabilelerin isyanlarını bastırmakla uğraştı ve sonunda bunu başardı. 1226'da (1811) bütün ülkede istikrarı sağlamış, gücünün zirvesine ulaşmıştı. Bu arada kıtlık sebebiyle yardımına başvuran Tunus Beyi Hammûde Paşa'ya erzak gönderdi. Aynı yıl içinde Vehhâbî Emîri Abdullah b. Suûd'un kendisini Vehhâbîliğe davet etmesi üzerine oğlu İbrâhim'i bir grup âlimle birlikte Vehhâbîlik hakkında bilgi edinmeleri için hacca yolladı. Ancak sağlanan istikrar kısa sürede tekrar bozuldu. Tâze Geçidi civarında ve Miknâs'ın güneyinde kalan Fâzâz bölgesinde iki Berberî kabilesi arasında şiddetli bir mücadele başladı. Âyt Umâlû kabilesi sultanın desteklediği Âyt İdrâsen'i ağır bir hezimete uğrattı. Sultanın gönderdiği birlikler de hükümetin otoritesini sarsan bir yenilgiye mâruz kaldı (1227/1812).

Mevlây Süleyman bundan sonra Rif bölgesinde hıristiyanlara hububat satılması yasağına uymayan kabilelerle uğraştı. Ardından Tâmesnâ, Dükkâle ve Abda'da çıkan isyanları bastırdı (1230/1815). 1233-1235 (1818-1820) yıllarında ortaya çıkan veba salgını ve kıtlık isyanları alevlendirdi. Bu sırada bilhassa Orta Atlas Berberîleri'nden Sanhâce ve Fâzâz bölgesindeki Âyt Umâlû kabileleri isyan etti. Mevlây Süleyman, Fas'taki oğlu İbrâhim'i büyük bir orduyla onların üzerine gönderdi. İsyancılar karşısında ağır bir yenilgiye uğrayan İbrâhim kısa süre sonra öldü. Oğlunun ölümü ve isyancıların başarısı sultanın otoritesini sarsarken Berberîler'e cesaret vermiş ve Berberî milliyetçiliğini körüklemişti. İsyancı kabileler 1819'da Miknâs ve civarını yağmaladılar. Ardından Merakeş'i

kuşatıp genel bir ayaklanma başlattılar. Ebû Bekir Mehâviş liderliğinde bölgedeki Araplar'a savaş açan Berberîler, Mevlây Süleyman'la pazarlığa girerek Miknâs'ta tutuklu liderlerinin serbest bırakılması karşılığında barış teklif ettiler. Ancak teklifleri kabul edilince verdikleri sözü tutmadılar ve yeniden saldırılara başladılar. Bu sırada Fas halkının baş kaldırdığını duyan Mevlây Süleyman Miknâs'tan Fas şehrine hareket etti. Oraya giderken peşini bırakmayan isyancılarla savaşmak zorunda kaldı. Fas'ta durumu kontrol altına aldıktan sonra Merakeş'e yöneldi (1235/1820). Fakat ordusundaki Abîd alayları sultanı takipte ağır davranıp ona ait eşyaları yağmaladılar ve Miknâs'a döndüler. Öte yandan Fas'ta kalan Vedâye birlikleri şehri yağmalamış, şehir halkı onlara karşı Berberîler'den yardım istemek zorunda kalmıştı. Yardıma gelen Berberî liderleri, Vezzâniyye ve Derkāviyye tarikatlarının şeyhleriyle birlikte Mevlây Süleyman'ın yerine Mevlây Yezîd'in oğlu Mevlây İbrâhim'i sultan ilân ettiler (24 Muharrem 1236 / 1 Kasım 1820). Mevlây İbrâhim kırk yedi gün sonra Tıtvân'da ölünce yerine kardeşi Mevlây Saîd geçti. Bu gelişmeleri takip eden Mevlây Süleyman Merakeş'ten Fas şehrine hareket etti. İki taraf arasında uzun süren çatışmaların ardından şehirde kontrolü eline geçirdi (Receb 1237 / Nisan 1822). Bu arada Tıtvân ve itaatten ayrılan diğer merkezler üzerine birlikler sevketti. Ülkenin güneyindeki isyanları bastırdıktan sonra Merakeş'e gitti. Merakeş civarında oturan bazı Arap kabileleri baş kaldırınca onlara karşı yürüdü. Çatışmalar sırasında ordusunun dağılması yüzünden geri çekilmek zorunda kalan sultan bu esnada isyancıların eline esir düştü. İsyancılar ona iyi davranıp kendisini serbest bıraktılar. Çok yorgun ve üzgün olan Mevlây Süleyman Merakeş'e döndüğünde otoritesinin zayıfladığını kesin olarak anlamıştı. Bu sebeple tahtını yeğeni Mevlây Abdurrahman b. Hişâm'a bırakmaya karar verdi. Vekili sıfatıyla Fas'a gönderdiği Abdurrahman'ı 4 Rebîülevvel 1238'de (19 Kasım 1822) veliaht tayin etti. Ancak dokuz gün sonra bu kararını uygulamaya koyamadan Merakeş'te öldü (13 Rebîülevvel 1238 / 28 Kasım 1822) ve Mevlây Ali eş-Şerîf Türbesi'ne defnedildi. Yerine Mevlây Abdurrahman b. Hişâm geçti.

Otuz yıl hüküm süren Mevlây Süleyman ince ruhlu, dindar, ilme ve ilim adamlarına büyük değer veren, âdil ve sabırlı bir sultandı. İdarede Hz. Ömer'i örnek almış ve hükümdarlık görüntülerinden uzak sade bir hayat

sürmüştür. Şer‘î olmayan vergileri kaldırmış, haksız alınan malları sahiplerine iade etmiştir. Kabilelere karşı

şehir halkını, sûfîlere karşı ulemâyı desteklemiştir. Birbirine düşen Arap ve Berberîler'in arasını bulabilmek için din kardeşliğini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Vehhâbîliği benimsememesine rağmen Vehhâbîler'in etkisinde kalarak 1227'den (1812) itibaren velîler için yapılan merasimlere ve türbe ziyaretlerine karşı tavır almıştır.

Mevlây Süleyman arkası kesilmeyen isyanlara, birkaç defa meydana gelen kıtlık ve salgın hastalıklara rağmen babası Mevlây Muhammed'in kurmaya çalıştığı ekonomik yapıyı geliştirmiştir. Ülkenin imarına büyük önem vermiş, çok sayıda cami, medrese, köprü, resmî bina, kale ve sur inşa ettirmiştir. Onun döneminin dikkat çeken özelliklerinden biri de Fas'ın içine kapanık bir ülke haline gelmesidir. Dinî sebeplere dayandırarak ihracatı yasaklaması ve ithalâtta % 50 vergi arttırımına gitmesi dolayısıyla Avrupa ile ticarî ilişkileri zayıflatan sultan, Avrupa ülkeleriyle ihtilâftan kaçınma siyaseti yüzünden dış ilişkilerini asgariye indirmiştir. 1214'te (1799) İspanya ile bir barış antlaşması imzalayan Mevlây Süleyman, 1223'te (1808) İngiltere'nin Mağrib üzerindeki nüfuzundan rahatsız olan Fransa'nın ittifak teklifini karşılıksız bırakmayı tercih etmiştir. 1815 yılında düzenlenen Viyana Kongresi'nde alınan korsanlığın kaldırılması kararına uymuş ve ülkesinde bununla ilgili gerekli tedbirleri almıştır. Bununla birlikte IV. Mustafa döneminde çıkan Osmanlı-Rus savaşı esnasında Osmanlı tarafını tutarak Cebelitârık Boğazı'nı Rus gemilerine kapatma sözü vermekten çekinmemiştir. Muhammed el-Mansûr, Mevlây Süleyman dönemi hakkında bir doktora tezi hazırlamıştır (Morocco in the Reign of Mawlāy Sulaymān, Wisbech 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûr berren ve baḥran (nşr. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, bk. İndeks; Selâvî, el-İstiḳṣâ, VIII, 86-174; A. Cour, L'établissement des dynasties des chérifs au Maroc et leur

rivalité avec les turcs de la régence d’Alger: 1509-1830, Paris 1904, s. 219-248; Aziz Samih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, II, 42-46; Muhammed Dâvûd, Târîḫu Tıṭvân, Tıtvân 1957, III, 191-196, 203-204, 222-231; D. Eustache, Corpus des monnaies ‘alawites, Rabat 1984, VI, 217-240; İbrâhim Harekât, el-Maġrib ʿabre’t-târîḫ, Dârülbeyzâ 1985, III, 120-172, 411, 500, 556-557, 564-566; Jamil M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 24-25, 241-247; Hüseyin Mûnis, Târîḫu’l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 310-318; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Endülüs (Gırnata) Benî Ahmer Devleti ve Kuzey Afrika İslâm Devletleri, İstanbul 1995, s. 467-470; Muhammed el-Fâsî, “el-Kâtibü’l-vezîr Muḥammed b. ʿOşmân el-Miknâsî”, Mecelletü Tıṭvân, sy. 5, Rabat 1960, s. 27-31; Georges S. Colin, “Süleyman”, İA, XI, 97-98; H. Terrasse, “ʿAlawīs”, EI^{2} (Fr.), I, 366-369; Ch. de la Véronne, “Sulaymān”, a.e., IX, 855; Muhammed Razûk, “Filâlîler”, DİA, XIII, 72.

İsmail Ceran

MEVLE’l-MÜVÂLÂT

(مولى الموالاة)

Velâ sözleşmesinde teklifi kabul eden taraf anlamında fıkıh terimi

(bk. VELÂ).

MEVLEVÎ AHMEDULLAH ŞAH

(مولوي أحمد الله شاه)

(ö. 1858)

Büyük Hint ayaklanmasının en önemli lideri.

Asıl adı Ahmed Ali İlyas Ziyâeddin'dir. 1817'de Madras yakınındaki Chinapatan'da doğdu; varlıklı bir seyyid ailesine mensuptur. On altı yaşına kadar dinî ilimler ağırlıklı bir öğrenim gördükten sonra Haydarâbâd Nizamlığı'nın ordusuna girdi. Katıldığı savaşlardaki cesaretinden dolayı nizam ona Dilâver Ceng unvanını verdi ve kendisine yaver yaptı. Seyyid Ahmed'in bu hızlı yükselişi bazı devlet adamlarının onu kıskanmasına sebep olurken nizamın sarayında bulunan İngilizler'de takdir duyguları doğurdu. Politikalarında kendisinden yararlanmak isteyen İngilizler, Seyyid Ahmed'i bir süre için İngiltere'ye gitmeye ve geri geldiğinde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetinde çalışmaya ikna ettiler. İngiltere'ye giden Seyyid Ahmed hac mevsimine rastlattığı dönüşünü Hicaz ve İran üzerinden yaptı. Bu arada yolculuğu sırasında gördüğü müslümanların büyük bir çöküntü ve kültürel yozlaşma içinde bulunduğuna şahit oldu. Böylece zihninde İslâm toplumlarının yeni bir canlılık ve reforma ihtiyaç duydukları yönünde fikir gelişmeye başladı ve sonuçta İngiliz politikalarının ülkede meydana getirdiği sosyal, siyasal ve ekonomik yıkımdan kurtulmak için cihadın gerekliliğine karar verdi. Onun bu kararı almasında, İslâmiyet'i kötüleyerek kendisini rencide eden hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin gittikçe yoğunlaşması da etkili oldu. Seyyid Ahmed önce Kuzey Hindistan'a yöneldi ve ulaşabildiği her yerde halkı harekete geçirmeye çalıştı. Bu sırada tasavvufa da ilgi duyarak Ecmîr yakınlarındaki Sambhar kasabasında Şeyh Seyyid Furkān Ali ile tanışıp ona intisap etti ve derviş hayatı yaşamaya başladı. Bu tarihten itibaren müslümanlar arasında şeyhinin kendisine verdiği Seyyid Ahmedullah Şah ismiyle tanındı; İngilizler ise ondan Mevlevî Ahmedullah veya kısaca Mevlevî diye bahsetmişlerdir.

Sambhar'dan Gevâliyâr'a giden Ahmedullah Şah burada karşılaştığı Kādirî şeyhi Mihrab Şah Kalemdar'ın özel ilgisine mazhar oldu. O sıralarda Bengal, Meysûr, Rohilhand ve Eved bölgelerinin tamamen İngiliz hâkimiyetine geçmesinin müslümanlar üzerindeki yıkıcı etkisini göz önüne alan Şeyh Mihrab Şah ona hilâfet verdi ve kendisini dindaşlarını İngiliz sultasından kurtarmakla görevlendirdi. Kalküta'dan Leknev'e ve Agra'ya kadar bütün bölgeyi dolaşan Ahmedullah Şah, bir taraftan cihad için halkı gayrete getirmeye çabalarken bir taraftan da İngilizler'in ordusunda bulunan Hintli askerleri harekete geçirmeye çalıştı. Özellikle hıristiyan misyonerlerin İngilizler'in himayesinde kendi inançlarını kötüleyen faaliyetlerinden rahatsız olan Hindu ve müslüman askerler Ahmedullah Şah'a büyük ilgi gösterdiler ve başlatılacak bir ayaklanmaya katılacakları işaretini verdiler. İngilizler durumu farkedince Ahmedullah Şah'ın faaliyetlerine sınırlama getirilerek denetim altına alındı; ardından Feyzâbâd'da yakalanıp hapse atıldı. Kişiliğinden etkilenen hapishane doktorunun ona mürid olması sebebiyle tutukluluğu sırasında iyi muamele gördü.

9 Haziran 1857 günü ayaklanmanın başlaması üzerine serbest kalan Ahmedullah Şah müridleriyle birlikte Leknev'e gitti. Çok geçmeden Chinnat denilen mevkide İngiliz birliklerinin saldırısı ile karşılaştı ve onları ağır bir yenilgiye uğratarak geri çekilmek zorunda bıraktı. Bu durum kendisine olan güvenin artmasına yol açtı; İngilizler'in bir yıl önce Eved'i ele geçirdiklerinde dağıttıkları ordunun eski askerleri ona katıldı. Ancak Leknev'de bulunan Şiîler Ahmedullah Şah'ın başlattığı isyanı onaylamadıkları gibi Eved Şiîleri de son sultan Vâcid Ali'nin on bir yaşındaki oğlu Bircis Kadr'i tahta geçirerek Ahmedullah Şah'tan uzak durdular. Bunların yanı sıra Ahmedullah Şah'ın tayin ettiği yerel görevlilerden bir kısmının ehil olmaması ve soygun, yolsuzluk, rüşvet alma gibi davranışlarının görülmesi onu sıkıntıya soktu. Bu esnada Eved geri alınırken

İngiliz askerlerinden sağ kalanlar kendilerini savunmak için idarî merkezlerine çekildiler. Bircis Kadr'in askerleri burayı kuşatınca aralarının açık olmasına rağmen Ahmedullah Şah ona yardım etti. İngilizler 1857 sonuna kadar direndiler. Diğer taraftan Kanpûr'daki Hintliler yenildiğinden buradaki İngiliz ordusu Leknev'e yöneldi. Ahmedullah Şah, kuvvetlerine

katılan yeni mücahidlerle birlikte onlara karşı bir saldırı hazırlığı içerisinde iken durumu öğrenen İngilizler gerekli tedbirleri aldılar ve 12 Ocak 1858'de vuku bulan taarruzu sonuçsuz bıraktılar. Dönüşte başka bir İngiliz konvoyuna karşı giriştiği harekâtta da başarı kazanamayan Ahmedullah Şah bunun üzerine gerilla savaşına başladı ve bu sıralarda ayaklanmanın en büyük lideri olarak tanındı. İngilizler'in Nepal'den getirdikleri Gurkalar'ı saldırılarıyla püskürten Ahmedullah Şah, bunun arkasından ağır silâhlarla donatılmış İngiliz birlikleriyle karşı karşıya kaldı ve önce Dergâh Şah Abbas mevkiine, ardından Lâlkot'a çekilmek zorunda bırakıldı. Ancak o günlerde Bircis Kadr ve Leknev'deki kuvvetlerin kumandanı Hazret Mahal'in de kendisine katılmasıyla tekrar güçlendi ve 21 Mart'ta İngilizler'e karşı genel bir saldırı başlattı. İngiliz ordusuna ağır kayıplar verdirmesine rağmen sonuç alamadı ve Leknev'in 45 km. kuzeybatısında bulunan Bari kasabasına çekildi; bunun üzerine Hazret Mahal ve Bircis Kadr ondan ayrıldılar. Ahmedullah Şah'tan kurtulmak isteyen İngilizler 13 Nisan'da Bari'ye saldırdılar. Ahmedullah Şah orayı terkederek Muhammedî'ye geçti; hemen arkasından da 1500 askeriyle Rohilhand'daki Şahcihanpûr şehrini ele geçirip bir süre oradaki İngiliz askerlerinin sığındığı kaleyi kuşatma altında tuttuktan sonra Muhammedî'ye döndü. 25 Mayıs'ta burayı kuşatan İngilizler, Ahmedullah Şah'ın Şahcihanpûr'a gitmesini engelleyemediler ve son çare olarak onu ölü veya diri getirene 50.000 rupi ödül verileceğini açıkladılar. Bunun üzerine Hindu liderlerinden Jagan Nath yardım vaadiyle Ahmedullah Şah'ı mâlikânesine davet etti ve onu öldürtüp başını İngilizler'e gönderdi. Mevlevî Ahmedullah Şah, müslümanlar arasında moral çöküntünün ve yılgınlığın had safhada bulunduğu bir sırada ümidini hiç kaybetmeden bağımsızlık mücadelesi veren bir lider olarak düşmanları tarafından dahi takdirle anılmıştır; asker, âlim, tebliğci ve mutasavvıf kişiliğiyle Hint-İslâm tarihinin en önemli simalarından biridir.

BİBLİYOGRAFYA

M. R. Gubbins, An Account of Mutinies in Qudh and the Siege of Lucknow, London 1858, s. 188-189; J. Kaye - G. B. Malleson, History of the Indian Mutiny: 1857-58, London 1878-80, III, 284-286; IV, 379-381; V,

292; G. B. Malleson, The Indian Mutiny of 1857, London 1891, s. 17-18; Kemâleddin Haydar Hüseynî, Kayṣarü't-Tevârîḫ, Leknev 1906, II, 227, 301; Freedom Struggle in Uttar Pradesh, Lucknow 1958-59, I, 381-383; II, 77, 84, 102, 139, 198; V, 148, 413, 417, 537-539; S. Moinul Haque, The Great Revolution of 1857, Karachi 1968, s. 46-79; Feth Muhammed Tâib, Tevârîḫ-i Aḥmedî, Leknev, ts., s. 9, 28-29, 33-35, 49-53, 59-65, 104-105, 112, 120; Salahuddin Malik, "Ahmad Ullāh Shāh's Nationalist Struggle Against British Colonialism in India", IS, XXVI/1 (1987), s. 43-62.

Iqtıdar Husaın Sıddıquı

MEVLEVÎ ÂYİNİ

Mevlevîler'in zikir törenlerine verilen ad.

Mevlevî âyini yahut kısa adıyla semâ, tasavvuftaki devran anlayışına uygun biçimde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, bulunduğu dinî toplantılarda duyduğu vecd ve zevk eseri olarak herhangi bir usul ve kaideye bağlı kalmaksızın zaman zaman yaptığı semâlardan (dönüş) alınan ilhamla, kendisinden sonra düzenlenip geliştirilerek şekillenmiş, diğer tarikatların zikir ve mukabele meclislerine benzer bir zikir toplantısıdır. Mevlânâ'nın düşüncelerinin bir tarikat kimliğine bürünüp teşkilâtlanması oğlu Sultan Veled'in zamanında başlamıştır. Ancak Mevlevî âyininin belli bir âdâb ve erkâna tâbi olarak yapılması XV. yüzyılda Sultan Veled'in torunu Emîr Âlim Çelebi'nin oğlu Pîr Âdil Çelebi dönemine rastlar. Bu konudaki son düzenlemeler ise Konya'daki âsitânenin şeyhlerinden Pîr Hüseyin Çelebi tarafından XVII. yüzyılda gerçekleştirilmiştir. "Mukābele-i şerif" adıyla da anılan Mevlevî âyini haftada bir defa İstanbul dışındaki dergâhlarda cuma namazından sonra, İstanbul mevlevîhânelerinde ise haftanın belirli bir gününde öğle veya yatsı namazının ardından mevlevîhânelerin "semâhâne" denilen bölümünde yapılırdı. Ayrıca "ihyâ geceleri" adı verilen kandil ve bayram geceleriyle hilâfet merasimlerinde de âyin icra edilirdi.

Âyine iştirak edecekler meydancı dedenin, "Buyurun yâ hû!" daveti üzerine semâhâneye yönelirler. Dedeler, âyin mûsikisini icra edecek olan mutrip heyeti, tennûre, destegül, sikke ve hırkadan meydana gelen özel kıyafetlerini giymiş semâzen dervişler, "baş kesip" selâm vermek suretiyle eşiğe basmadan sağ ayakla semâhâneye girer, görev ve derecelerine göre yerlerini alırlar. Bu sırada sağ ayak baş parmağı sol ayak baş parmağının üzerinde yani "mühürlü" olarak ve sol elle sağ omuzu, sağ elle sol omuzu tutup niyaz vaziyetinde ayakta şeyhin gelişini beklemeye başlarlar. Şeyh, arkasında meydancı olduğu halde semâhâneye girip ayak mühürleyerek sessizce başıyla selâm verir ve orada bulunanlar da aynı şekilde selâmı alır. Şeyhin postuna geçmesiyle vakit namazına başlanır. Namaz tamamlandıktan sonra şeyh veya mesnevîhan tarafından Meṡnevî'den bir ders yapılır, ardından mutripten birinin Kur'ân-ı Kerîm kıraatini şeyhin post

duası takip eder.

Bütün tarikat âyinlerinde salât ile (salavat) başlama geleneği olduğundan Mevlevî âyini de sözleri Mevlânâ'ya, bestesi Buhûrîzâde Mustafa Itrî'ye ait, "Yâ habîballah, resûl-i hâlik-ı yektâ tüyî" mısraı ile başlayan Farsça na'tın ayakta rast makamında okunmasıyla başlar (Itrî'den önceki dönemlerde muhtemelen Mevlânâ'nın bu konudaki başka gazelleri okunmuştur).

Na't bitince kudümzenbaşının kudüme birkaç darbe vurmasıyla, neyzenbaşı veya onun görevlendirdiği bir neyzen tarafından "baş taksim" yahut "post taksimi" adıyla, okunacak âyinin makamında yapılan uzunca bir giriş taksiminin ardından kudümzenbaşının kudüme vurduğu ilk darb ile peşrev çalınmaya başlar. Bu ilk darb ile beraber şeyh ve semâzenler ellerini hızlıca yere vurup hafif sesle "Allah" diyerek ayağa kalkarlar, buna "darb-ı celâl" denir. Bu sırada semâzenler sağa doğru birbirine yaklaşırken şeyh de postun önüne çıkarak selâm verir ardından sağına dönüp peşrevin ritmine uygun biçimde sağ ayağını ileri, sol ayağını yanına çekmek suretiyle yürümeye başlar. Şeyhin arkasındaki kişi postun önüne geldiğinde ayak mühürleyip baş keser ve "hatt-ı istivâ" denilen, post ile kapı arasında uzandığı var sayılan, şeyhten başkasının basamayacağı çizgiyi sağ ayağıyla hafifçe atlayıp solu da attıktan sonra posta arkasını dönmeden geliş yönünde ayak mühürleyerek bekler. Posta yaklaşan diğer semâzen de karşısına gelip ayak mühürleyerek birbirlerinin yüzüne, özellikle iki kaşın arasına bakıp hırkalarının içindeki sağ ellerini kalplerine götürmek suretiyle selâmlaşırlar. Postun sağındaki kişinin arkasını semâhâneye çevirmeden yine sağa dönerek yürümeye devam etmesini diğer semâzenlerin aynı tarzdaki hareketleri takip eder. Bu şekilde herkesin birbirini selâmlamasına "cemal seyri" adı verilir. Hatt-ı istivânın post hizasındaki uzantısında yine ayak mühürlenip baş kesilmek suretiyle semâhâne üç defa dolaşılır. "Devr-i veledî" denilen bu dolaşma esnasında mutrip peşrev çalmaya devam eder. Devr-i veledî tamamlandığında şeyh postuna gelmiş olduğundan peşrev bitmemiş bile olsa kudümzenbaşının birkaç darbıyla peşrev kesilir ve neyzenbaşının kısa bir taksiminin ardından mutrip heyetindeki âyinhan ve sâzendeler âyini icraya başlarlar.

Şeyh postun üzerinde, semâzenlerin de şeyhin solunda saf tutmuş vaziyette

baş kesmelerinden sonra, semâı idare edecek semâzenbaşının dışında semâzenler omuzlarındaki hırkaları çıkarıp niyaz vaziyeti alırlar. Şeyhin postun önünde üç adım atıp ileri çıkarak baş kesmesi üzerine herkes baş keser. Bundan sonra semâzenbaşı gelip eğilerek şeyhin sağ elini, şeyh de onun sikkesini öper. Bu, semâa izin (ruhsat) niyazıdır. Semâzenbaşı, yüzü şeyhe dönük vaziyette iki adım geriye çekilip tekrar şeyhi selâmlarken semâzenler de baş keserler. Ardından sırayla gelip baş keserek şeyhin elini, şeyh de onların sikkelerini öper. Meydanın tanzimi için semâzenbaşının sağ ayağını ileri atıp veya geri çekip verdiği işarete göre semâzen ya ortaya ya da kenara doğru üç adım yürüyüp semâa başlar.

Semâzenlerin omuzlarında olan eller yavaşça aşağıya indirilirken elin dışı vücuda ve sikkeye değdirilip omuz hizasından yukarıya kaldırılır ve sağ el yukarıya, sol el aşağıya bakacak şekilde hem kendi mihverleri hem de semâhânenin etrafında dönmeye başlarlar. “Çark (çarh) atma” denilen bu dönüşün her defasında semâzen içinden ism-i celâli zikreder. Bütün semâzenler semâa girdikten sonra semâzenbaşı da şeyhe baş kesip semâın düzenli bir şekilde devamını temin için semâzenlerin arasında dolaşmaya başlar.

Usulün değişmesiyle birinci selâmın bittiği anlaşılınca semâzenler bulundukları yerden yüzleri semâhânenin merkezine dönük şekilde durarak niyaz vaziyetinde baş keser; ikili, üçlü gruplar halinde omuz omuza yaslanılır. Şeyh postun önüne doğru üç adım ilerleyip baş kestiğinde yine herkes baş keser. Şeyh sessizce selâm duasını yaparak bir adım geri çekilince başıyla ikinci selâm semâının başlamasına izin verdiğini işaret eder. Semâzenler de birinci selâma girişteki hareketleri tekrarlayarak ikinci selâmın semâına girerler. El ve sikke öpülmeden girilen ikinci selâmı yine bir usul değişikliğiyle üçüncü ve ardından dördüncü selâm takip eder. Dördüncü selâmda son semâzenin de semâa girmesinin ardından bütün semâzenler semâhânenin kenarlarında bulundukları noktadan ayrılmadan semâı sürdürürler. Semâzenbaşı şeyhe niyaz edip şeyhin solundaki yerine geçer ve artık dolaşmaz. Şeyh de postun önüne çıkıp niyaz ettikten sonra semâa girer. Şeyhin sol eliyle hırkasının sağ tarafını bel hizasından, sağ eliyle de yakasından tutarak ve hırkasının göğüs kısmını sağ tarafa doğru hafifçe açarak yavaş ve vakur bir şekilde meydanın ortasında yaptığı bu semâa “post semâı” denir.

Bu sırada âyinin güfteli kısmı bittiğinde sazlar son peşrev ve son yürük semâiyi

çalar. Eğer niyaz ilâhisi icra edilecekse son peşrev yerine segâh makamında yapılacak bir taksimin ardından ilâhiye geçilir. Yürük semâi veya niyaz ilâhisinin bitmesiyle neyzenbaşı tarafından yahut onun işaret ettiği başka bir sazla son taksim yapılır. Bu taksim semâ etmekte olan şeyhin yavaş yavaş postun önüne gelmesine kadar devam eder ve şeyh postun önüne geldiğinde taksim sona erer; mutripteki âyinhanlardan biri aşr-ı şerif okumaya başlar. Bu kıraate Bakara sûresinin 115. âyetiyle başlamak âdâbdandır. Ardından âyetin devamı veya başka âyetler okunur. Kur'an okunmaya başlanınca herkes olduğu yerde baş keser, yeri öperek oturur. Eller çapraz durumda omuzlarda ve baş öne eğiktir, sırtlarına hırkaları konunca normal oturma vaziyeti alırlar. Okunan Kur'an'ı şeyhin sağına yakın bir yerde duâgû dedenin okuduğu Farsça dua (Mevlevî gülbangi), tekbir ve salavat takip eder (metinler için bk. Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, s. 93). Bundan sonra şeyhin yüksek sesle "fâtiha" çekmesiyle herkes sessizce Fâtiha sûresini okur. Şeyh ile birlikte yer öpülüp ayağa kalkılınca şeyhin post üzerinde ağır ağır okuduğu gülbank sonunda orada bulunanlar tarafından baş kesilerek ve yüksek sesle "hû" denilerek dinlenir. Ardından şeyhin posttan ayrılıp baş kesip yüksek sesle "es-selâmü aleyküm" diyerek semâzenlere verdiği selâm semâzenbaşı, semâhânenin orta noktasına geldiğinde mutribe verdiği selâm da neyzenbaşı tarafından "ve aleykümü's-selâm ve rahmetullāhi ve berekâtühû" cevabıyla alınır. Selâmın alınmaya başlanmasıyla eğilmiş olan semâzenler ve mutriptekiler alınan selâmın sonunda uzatılarak söylenen "hû" hecesiyle yavaşça doğrulurlar; şeyh semâhânenin çıkışına geldiği zaman posta doğru dönüp baş kestiğinde herkes birlikte baş keser. Şeyhin semâhâneden ayrılması üzerine herkes posta selâm vererek semâhâneden ayrılır ve âyin sona erer.

Bu şekilde icra edilen âyinden başka tekkenin semâhâne dışında meydan odası denilen kısmında sohbet veya özel bir ikram münasebetiyle toplanıldığı sırada yapılan ve "âyîn-i cem'" (aynü'l-cem') adı verilen bir âyin uygulaması daha vardır. Çoğunlukla namazdan sonra na't okunmadan ney taksimiyle başlayan bu uygulamada devr-i veledî yapılmaksızın âyin okunmaya başlanır. Sadece arzu edenlerin hırkalarının kollarını da giyerek

selâm başlarında durmadan, post semâı tarzında semâ etmelerinden ibaret olan âyîn-i cem‘ yine Kur’an kıraati ve gülbank ile son bulur. Ardından sohbet ve ikrama devam edilir (daha geniş bilgi için bk. a.g.e., s. 101-102).

Mevlevî âyininin bir tür devamı niteliğinde, âyinin mânevî hazzına doymamış olanların herkes mevlevîhâneden çıkıp ışıklar söndürüldükten sonra semâhânede kendi aralarında yaptıkları semâa da “garipler (karîbler) semâı” adı verilir. Hırkalar çıkarılmadan mûsikisiz ve post semâı şeklinde gerçekleştirilen bu semâ sadece on sekiz defa çark etmekten ibarettir. Ayrıca semâ meşkini bitiren yeni dervişin (nevniyaz) bundan böyle âyine katılmasına izin verildiğini belirtmek üzere yapılan ve şeyhin katılmayıp aşçıbaşı dede tarafından idare edilen “mübtedî mukabelesi” denilen bir âyin daha vardır. Bu âyinde ise na‘t okunmadan kısa bir ney taksimiyle devr-i veledî yapılarak semâa başlanır. Semâ esnasında âyin okunmayıp dört selâm peşrevle devam ettikten sonra Kur’an tilâveti ve gülbank çekilmesiyle âyin tamamlanır.

Diğer tarikatlarda olduğu gibi Mevlevîlik’te de âyin ve törenlerin sembolik anlamları vardır. Buna göre Mevlevî âyini kıyamet gününü tasvir eder. Mevlevî dervişinin başındaki sikke mezar taşı, tennûre kefeni, sırtındaki hırkası da kabridir. Kâinatı temsil eden semâhânenin sağ tarafı görünen maddî âlem (nâsût âlemi), sol tarafı ise görünmeyen mâna âlemidir (gayb, melekût âlemi). Ney insân-ı kâmili, neyin üflenmesi ölümden sonra sûr sesiyle dirilmeyi anlatır. Kudümün ilk vuruşu Allah’ın “kün” (ol) emrinin ifadesi olup kalkarken yere ellerle vurma hem olmayı hem de sûru işitince kabirden kalkmayı (haşr) temsil eder. Semâhânenin hatt-ı istivânın başlangıcı sayılan noktası, yani şeyhin bulunduğu yer mutlak varlık âlemine, tam karşısındaki nokta ise insan mertebesine işarettir. Bu durumda posttan sağa doğru hareket mutlak varlıktan insana inişi (kavs-i nüzûl), hatt-ı istivânın sonundan posta sola doğru yürüyüş ise insandan mutlak varlığa çıkışı (kavs-i urûc), yani seyrü sülûkü (mânevî olgunluğa eriş/me yolculuğu) anlatır. Bu da tasavvuftaki devir anlayışının Mevlevî âyinine aksetmesidir. Devr-i veledîdeki üç dönüş ilme’l-yakīn, ayne’l-yakīn ve hakka’l-yakīn mertebelerine, aynı zamanda mutlak varlıktan cansızlar, bitkiler ve canlılar âlemine erişmeye işarettir. Semâ esnasındaki selâmlar zât, sıfat, fiil, vahdet gibi tasavvufî anlamlar taşır. Birinci selâm insanın Allah’ı ve O’na kulluğunu idrak etmesi, ikinci selâm insanın Allah’ın

büyüklüğü ve kudreti karşısında hayranlık duyması, üçüncü selâm insanın hayranlık duygularının aşka dönüşmesi, Hakk'a tam teslimiyet yani vuslattır. Dördüncü selâm ise mânevî yolculuğunu, mi'racını tamamlayan insanın yaratılıştaki vazifesine, kulluğuna dönüşüdür (Mevlevî âyinlerinin güfte ve bestesine ait özelliklerle kullanılan sazlar, âyin bestekârları ve âyin neşirleriyle ilgili bilgiler için bk. ÂYİN [Mûsiki]).

BİBLİYOGRAFYA

Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1934-39, VI-XVIII, 249-975; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935, III, 85-102; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963, s. 75-109; a.mlf., Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 370-389; Halil Dikmen, "Mevlevî Müziği" (a.e. içinde), s. 455-465; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1979; W. Feldman, Music of the Ottoman Court, Berlin 1996, s. 85-99; Fuat Yöndemli, Mevlevîlikte Semâ Eğitimi, Ankara 1997; Ömer Tuğrul İnancer, "Osmanlı Musikîsi Tarihinde Tasavvuf Musikîsine Bir Bakış", Osmanlı, Ankara 1999, X, 683-689; Cinuçen Tanrıkorur, "Osmanlı Mûsikîsinde Mevlevî Âyini Besteciliği", a.e., X, 707-721; Efdalüddin, "Âyin-i Şerif", İTA, I, 675-679; Mahmut Râgıp Mihalgazi, "Âyin (Musiki)", a.e., I, 682-683; Pakalın, I, 125-127.

Nuri Özcan

MEVLEVÎ DEVR-i REVÂNI

(bk. DEVR-i REVÂN).

MEVLEVÎ EVFERİ

(bk. EVFER).

MEVLEVÎ MÛSİKİSİ

(bk. TEKKE MÛSİKİSİ).

MEVLEVÎHÂNE

(مولويخانه)

Mevleviyye tarikatına ait zâviye, dergâh ve âsitânelerin genel adı

(bk. MEVLEVİYYE).

MEVLEVÎHÂNE CAMİİ

(bk. GAZİANTEP MEVLEVÎHÂNESİ).

MEVLEVİYET

(مولويت)

Osmanlı ilmiye teşkilâtında yüksek dereceli kadılıklar için kullanılan bir terim.

Osmanlı Devleti'nde dereceleri itibariyle kadılıklar esas olarak iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilkine "mevleviyyet kadılıkları", ikincisine ise "kazâ kadılıkları" denilmekteydi. Osmanlılar'da pâyitaht olan Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerle Balkanlar'da, Anadolu'da ve Osmanlı idaresinde bulunan çeşitli Arap topraklarında yer alan, gerek stratejik gerekse nüfus ve kültür bakımından önde gelen büyük şehirler yönetim ve halkın güvenliği açısından önem arzettiğinden buraların adlî / kazâî idaresinin başına tecrübeli ulemâ gönderilir ve bu kadılıklar mevleviyet olarak anılırdı. Tayin edilen kadılar da mevleviyet rütbesini kazanmış olurdu. Bu nitelikleri taşıyan müderris ve kadılar "mevâlî, şüyûh-ı müderrisîn, kibâr-ı müderrisîn" gibi sıfatlarla anılmıştır.

Mevleviyetin terim olarak XV. yüzyılın ortalarından itibaren kullanıldığı anlaşılmaktadır. Fâtih Sultan Mehmed'in Teşkilât Kanunnâmesi'nde yer alan, "Ve Sahn mollaları makām-ı mevleviyettedir. Onlar cümle sancak beylerine tasaddur ederler. Ve dâhil müderrisi ve hâriç müderrisi dahi makām-ı mevleviyettedir" ifadesi, mevleviyet makamında bulunan Sahn müderrisleriyle birlikte dâhil ve hâriç medreseleri müderrislerinin büyük kadılıkların müstakbel kadıları durumunda olduğunu, dolayısıyla zamanı ve sırası geldiğinde mevleviyet sayılan şehirlerin kadılıklarına tayin edileceklerini ortaya koyar. Bu durum, XVI. yüzyılın ikinci yarısında Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılan Süleymaniye medreselerinin öğretim faaliyetine başlamasına kadar sürdü. Bu tarihe kadar ilmiye teşkilâtı içerisinde en yüksek rütbeli müderrisler, yevmî 60 akçeli Ayasofya Medresesi müderrisi bir tarafa bırakılırsa Sahn medreseleri müderrisleri olduğu için en yüksek kadılıklara da yine büyük bir çoğunlukla aynı medreselerde ders vermiş olan müderrisler tayin ediliyordu. Ancak mevleviyet sayılan kadılıklar derece ve rütbe bakımından kesin bir

sıralamaya tâbi tutulmamıştı.

XVI. yüzyılın ortalarından itibaren, statü ve kadro bakımından Sahn medreselerinin üzerinde bulunan Süleymaniye medreselerinin faaliyete geçişiyle birlikte Fâtih Sultan Mehmed zamanında teşekkül eden yapı yeniden ele alınarak ilmiye tarikinde rütbeler, pâyeler ve medrese hiyerarşisi tekrar düzenlendi. Bundan sonra mevleviyetlerin statüleri açıklık kazandı; hangi kazaların mevleviyet sayılacağı, hangi medreselerin müderrislerinin bu tür kadılıklara tayin edileceği belirlendi. Bu düzenlemeye rağmen mevleviyet kategorileri bir anda değil, peyderpey ortaya çıkıp zaman içinde şekillenmiştir.

Mevleviyet sayılan kadılıklar hem ücretleri hem de itibar derecelenmesi bakımından sınıflandırılmıştır. Ücret bakımından mevleviyetler yevmî 300 ve 500 akçeli olmak üzere iki gruba ayrılıyordu. 300 akçeli kadılıklar en düşük rütbeli mevleviyetlerdi; bunlara daha sonra “devriye mevleviyetleri” denildi. Sahn medreselerinin müderrisleri ise yevmî 500 akçe ile kazaya çıkıyorlardı.

Mevleviyetlerin itibar bakımından derecelenmesi ise kadıların terfi sırasına göre devriye mevleviyetleri, mahreç mevleviyetleri, bilâd-ı hamse mevleviyetleri, Haremeyn mevleviyetleri şeklindeydi. Devriye mevleviyetine dâhil ve hâriç medreselerinin müderrisleri tayin ediliyordu. Peyderpey devriye mevleviyeti statüsüne geçmiş olan şehirler Adana, Antep, Bağdat, Belgrad, Beyrut, Bosna, Çankırı, Diyarbekir, Erzurum, Filibe, Konya, Kütahya, Maraş, Rusçuk, Sivas, Sofya, Trablusgarp, Van idi. Bu şehirlerde bir süre vazife yapan kadılar mâzul duruma düştükten sonra mahreç mevleviyeti pâyesi alırlar, gönderilecekleri bir mahreç kadrosunun boşalması halinde mahreç mevâlîsi olarak tayin edilirlerdi.

Devriye mevleviyetinin üzerinde yer alan kadılıklara ise mahreç mevleviyeti denilmiştir. Bunlar yüksek rütbeli medreselerden ilk olarak kadılığa çıkılan yerlerdir. Mahreç mevleviyeti statüsünde bulunan şehirler başlangıçta Galata, Halep, İzmir, Kudüs, Selânik, Tırhala Yenişehri’ydi. Daha sonra bunlara Eyüp, Girit, Sofya, Trabzon ve Üsküdar eklendi. Mahreç mevleviyetlerine önceleri Sahn medreseleri müderrisleri tayin edilirken XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Sahn ile birlikte Süleymaniye,

Süleymaniye Dârülhadisi, hâmise-i Süleymâniyye ve mûsıle-i Süleymâniyye medreseleri müderrisleri tayin edilmeye başlandı.

Bilâd-ı hamse mevleviyeti statüsündeki kadılıklar başlangıçta Mekke, Edirne ve Bursa olmak üzere üç şehirden (bilâd-ı selâse) ibaretti. Ardından bunlara Mısır (Kahire) kadılığı ilâve edildi ve sayı dörde (bilâd-ı erbaa) çıkarıldı. 1135'te (1723) Mekke kadılığı Haremeyn mevleviyetine dahil edilince bu kategorideki kadılıkların sayısı yine üçe indi, ancak Şam'ın derecesinin yükseltilip buraya dahil edilmesiyle tekrar eski sayıya ulaşıldı. Filibe'nin statüsünün yükseltilmesiyle de statü bakımından birbirine eşit bilâd-ı hamse mevleviyeti son haliyle teşekkül etmiş oldu. Bu şehirlerden birinin kadısı terfi edeceği zaman Haremeyn kadılıklarına yükseliyordu.

Haremeyn mevleviyetine dahil kadılıklar statü bakımından en yüksek kadılıklardı. Bu grupta yer alan şehirler İstanbul, Mekke ve Medine'dir. İstanbul'un Osmanlı Devleti'nin başşehri, Mekke ve Medine'nin İslâm'ın kutsal şehirleri olması dolayısıyla bunlar itibar ve önem bakımından en yüksek statüde tutulurdu. İstanbul kadılığı ise bütün kadılıklar içerisinde en üst kadılık ve dolayısıyla en yüksek mevleviyetti. İstanbul kadılığının bir üstü, ilmiye tarikinin zirvesini temsil eden şeyhülislâmlığa gidiş yolunun son merhaleleri olan Anadolu ve Rumeli kazaskerliğiydi. Şeyhülislâm olabilmek için normal şartlar altında önce sırasıyla Bursa, Edirne ve İstanbul kadılıklarını geçmek, sonra da Anadolu ve ardından Rumeli kazaskerliği vazifelerinde bulunmak gerekiyordu.

Mevleviyet sayılan şehirlere tayin edilen kadıların hizmet süresi hakkında birtakım rakamlar kaydedilirse de bunların hiçbiri kesin süreleri göstermez; en çok zikredilen rakam bir yıldır, fakat bu sürenin de uzatılıp kısaltılması mümkündür. Ancak her hâlükârda müderrisler içerisinde özel muameleye tâbi tutulanlar, başta hükümdar olmak üzere devletin üst mevkilerini ellerinde bulunduranların iltimas ve himayesine mazhar olanlar veya rüşvet dahil bir vesileyle üst derecelere yükselenler oldukça çoktur (Uzunçarşılı, s. 87-103). Osmanlı ulemâsının hal tercümelerini veren eserlerde bu gibi durumlara dair bilgilere sıkça rastlanır.

XVI. yüzyılın sonlarından başlamak üzere medreselerde olduğu gibi bilhassa mevleviyet statüsündeki kadılıklarda da yeni uygulamalar ortaya

çıktı, zaman zaman birkaç küçük kazanın birleştirilmesiyle mevleviyetler ihdas edildi. Bu tür uygulamalardan en çok dikkat çekeni ise pâyeli tayinlerdir. Bu yeni uygulamayla

birlikte gerek müderrisler gerekse kadılıklar için biri mansıb, diğeri pâye olmak üzere iki statü belirlendi. Böylece bir makamın fiilen verilmesine “mansıb”, aynı makamın fiilen işgal edilmeden sadece rütbe ve unvanının alınıp kullanılmasına ise “pâye” denildi. Mevleviyet statüsünde kadılık olarak zikredilen şehirlerin çoğunun aynı zamanda pâyeleri de bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

Fâtih’in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 39, 49-50; Cevdet, Târih, I, 111; Ali Emîrî Efendi, “Meşîhât-i İslâmiyye Târihçesi”, İlmiyye Salnâmesi, s. 304-320; Emin Bey, “Târihçe-i Tarîk-i Tedrîs”, a.e., s. 647; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946, s. 127-128; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 87-103; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 36; Midhat Sertoğlu, Osmanlı Tarih Lügatı, İstanbul 1986, s. 166-167, 223; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 230, 331, 324; İlber Ortaylı, Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı, Ankara 1994, s. 12-17; Fahri Unan, Fâtih Külliyesi: Kuruluşundan Günümüze, Ankara 2003, s. 206 vd.; Ârif Bey, “Devleti Osmâniyye’nin Teessüs ve Takarruru Devrinde İlim ve Ulemâ”, DEFM, I (1332), s. 137-144; Şinasi Altundağ, “Osmanlılarda Kadıların Selâhiyet ve Vazifeleri Hakkında”, TTK Bildiriler, VI (1967), s. 342-354; Pakalın, II, 519-521; Ebül‘ulâ Mardin, “Kadı”, İA, VI, 44-45; F. Müge Göçek, “Mewlewiyyet”, EI² (İng.), VI, 1029-1030.

Fahri Unan

MEVLEVİYYE

(مولويّه)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'ye (ö. 672/1273) nisbet edilen tarikat.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevî silsilenâmesinde tarikatın pîri olarak sayılmaktadır. Eflâkî, Mevlevîliğin ilk kaynaklarından Menâḳıbü'l-ʿârifîn'de Mevlânâ'nın tarikat silsilesini Burhâneddin Muhakkık-ı Tirmizî, babası Bahâeddin Veled, Şemsüleimme es-Serahsî, dedesi Hatîb-i Belhî, Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir en-Nessâc, Muhammed ez-Zeccâc, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaştırır (II, 998); Mevlânâ'dan sonra da silsileyi Şems-i Tebrîzî ile sürdürüp onun Sultan Veled'e, Sultan Veled ile Hüsâmeddin Çelebi'nin Ulu Ârif Çelebi'ye, Ulu Ârif Çelebi'nin Şemseddin Emîr Âbid, Selâhaddin Zâhid ve Hüsâmeddin Vâcid çelebilere, Emîr Âbid Çelebi'nin Emîr Âdil Çelebi'ye telkin ettiğini söyleyerek kendi dönemine kadar getirir (a.g.e., II, 999).

Mevlevîlik başlangıçta Anadolu'daki diğer tasavvuf akımları gibi âdâb ve erkânı belirlenmiş ve tekke düzeni kurulmuş klasik bir tarikat niteliğinde değildi. İbn Battûta, ilk dönem sûfîlerine nisbet edilen Cüneydiyye, Harrâziyye gibi tarikatın müesseseleşmesinden önce adları "Mevlânâî" olan bazı zümrelerden bahsetmektedir. Mevlânâ'nın ders verdiği medresenin yanına bazı binalar yaptıran Hârizmli Emîr Tâceddin Mu'tezz-i Horasânî, ona bir de âşıklar yurdu (dârü'l-uşşâk) kurmak istemiş, fakat Mevlânâ bu teklifi ve gönderdiği 3000 altını geri çevirip "Biz şu atlas kubbenin altında ev kurmayız" matla'lı gazelini söylemişti. Ancak onun daha sonra Sultan Veled'in ısrarı üzerine medresenin yanına yoksullar için birkaç odanın inşasına razı olduğu bilinmektedir. Bu dönemde medresenin toplantı odası (cemaathâne) bazan misafirlerin kaldığı bir ev olarak da kullanıldığına göre Mevlânâ'nın oturduğu medresenin henüz sağlığında iken küçük bir tekke mahiyeti taşıdığı söylenebilir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvufta son mertebe saydığı melâmet

neşvesine sahip bulunan Mevlânâ, türbe yapmanın ve üstüne kubbe örtmenin mâna erlerince makbul olmadığını söylemesine rağmen yerine halife bıraktığı Hüsâmeddin Çelebi dönemindeki en önemli olay, Sultan Veled'in teşvikiyle ve Muînüddin Süleyman Pervâne ile karısı Gürcü Hatun'un maddî destekleriyle mezarının üzerine bir türbe yapılmasıdır. Bu olaydan sonra Mevlânâ'nın, babasının, büyük oğlu Alâeddin'in ve Şeyh Selâhaddin'in gömüldüğü eski gül bahçesi bir ziyaretgâh haline dönüşmüş ve bu ziyaretgâh için vakıflar kurulmaya başlanarak Mevlânâ mensupları içinde bulunan imamların, mesnevîhanların, semâ meclislerinde beste çalıp söyleyenlerin, bu işlere nezaret edenlerin ve onların hizmetini görenlerin geçimleri vakıftan sağlanır hale gelmiştir.

İlk tarikatlaşma faaliyetlerini başlatan Hüsâmeddin Çelebi'den (ö. 683/1284) sonra 691 (1292) yılında irşad makamına geçen Sultan Veled (ö. 712/1312), Anadolu'da siyasî ve içtimaî sıkıntıların yaşandığı bu dönemde babasının görüşlerini yayabilmek, vakfın gelirlerini arttırmak, yeni vakıflar tesis etmek ve elden çıkanları geri alabilmek için Anadolu'ya hâkim olan Moğollar, siyasî iktidarı temsil eden Selçuklu hânedanı mensupları ve Türkmen beyleriyle iyi ilişkiler kurmada başarı gösterdi; daha sonra da yetiştirdiği halifeleri Amasya'ya, Kırşehir'e, Erzincan'a yollayıp buralarda zâviyeler kurdurarak Mevlevîliği yaymaya başladı. Babası ve Hüsâmeddin Çelebi gibi müderrislik yapan Sultan Veled de medresede, bir cemaathânede, büyük kubbeli veya eyvan örtülü bir mekânda, mescidde yahut kendisinin ya da mensuplarından birinin evinde eski sûfîler gibi zikir, semâ ve sohbet meclisleri düzenliyordu; onun da bir tekkesi yoktu. Konya Mevlevîhânesi türbenin yapımından sonra kurulmuştur.

Sultan Veled'in irşad makamına oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi bırakması tarikatın tarihinde dönüm noktası oluşturmuş ve bu olayın ardından Mevlevîlik "çelebi" unvanıyla anılan Mevlânâ soyuna mensup şeyhler tarafından temsil edilmeye başlanarak Konya Mevlânâ Dergâhı ve çelebilik makamı Mevleviyye tarikatının idare merkezi haline getirilmiştir. Gittiği hemen her yerde bir zâviye kurarak Mevlevîliğin yayılmasına büyük katkı sağlayan Ulu Ârif Çelebi, babası Sultan Veled'in sağlığında ve sonrasında Mevlânâ ailesinin Anadolu'daki yegâne dinî otorite temsilcisi hânedan olduğunu vurgulayan propaganda amaçlı seyahatlere çıkmış ve önce Moğol hâkimiyeti altındaki Selçuklular'ın doğu topraklarına giderek Sivas, Tokat,

Bayburt, Erzurum, Irak, Tebriz, Merend ve Sultâniye'de önde gelen yöneticilerle görüşmüştür. Kastamonu, Denizli, Kütahya, Birgi gibi önemli beylik merkezlerini içine alan bu seyahatlerde Selçuklu Devleti'nin çöküşüyle yükselen Türkmen beylerinden Germiyan Emîri Alişiroğlu, Kütahyalı Yâkub Bey ve Aydınoğlu Mehmed Bey ona intisap ederek Mevleviyye'nin Konya dışındaki ilk önemli merkezlerinin temellerini atmışlardır. Böylece Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi'nin gayretleri

sonucu yaygınlaşmaya başlayan Mevlevîlik XIV. yüzyılın ilk yarısında âyin, erkân ve kıyafet açısından da kuruluş sürecini tamamlayarak XV. yüzyıla intikal etmiştir. Ulu Ârif Çelebi'nin ardından çelebilik makamına sırasıyla Şemseddin Âbid Çelebi ve Hüsâmeddin Vâcid Çelebi geçmiştir.

Mevlevîliğin kuruluş döneminde Mevlânâ'ya büyük bir saygı ile bağlı olanlar, aralarında yönetici zümreye mensup kişiler de bulunmakla birlikte genellikle geniş halk kitleleriydi. Kendisini temsilen çelebilik makamına gelenler de halkın yanı sıra devlet adamları tarafından sevilmiş ve sayılmışlardır. Meselâ Ulu Ârif Çelebi'nin beylikler döneminde Menteşeoğlu, Germiyanoğlu, Aydınoğlu, Eşrefoğlu, Sâhibataoğlu beyleriyle arası çok iyiydi. Onun müridlerinden Kalemioğlu Ahî Mehmed Bey'in 1310-1320 yılları arasında kurduğu Karaman Mevlevî Zâviyesi, Karamanoğulları'ndan Mevlevî Mirza Halil Yahşi Bey ile Alâeddin Ali Bey tarafından yenilenmiş, Manisa Mevlevîhânesi 770'te (1368-69) Saruhanoğlu İshak Çelebi tarafından ve Antalya Mevlevîhânesi de (779/1377 civarı) Tekeoğlu Mehmed Bey tarafından tesis edilmiştir. Amasya, Kırşehir ve Erzincan'da ise mevlevîhâneler halifeler tarafından kurulmuş ve bunların açıldıkları yerlerde iktidarların müsamahası, hatta yardımı ile birer de vakıf oluşturulmuştur. Kuruluşundan itibaren mevcut siyasî ve içtimaî düzenin bozulmasına yol açacak hareketlere girmeme-yi ve daima yönetim çevrelerinin yanında olmayı tercih eden Mevlevîlik, bu dönemde çeşitli beyliklerin arazilerinde zengin vakıflar elde ederek ekonomik bakımdan sağlam bir yapıya kavuşmuştur.

Mevlevîliğin yayılışında, çelebilik makamından hilâfet alan Mevlevî şeyhleri ile Mevlânâ soyunu Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun kolundan sürdüren ve "inâs çelebisi" olarak bilinen Mevlânâ ailesinin diğer kanadına mensup şeyhlerin rolü Konya çelebilerinden daha fazladır.

Celâleddin Ergun Çelebi ile Abâpûş-i Velî diye tanınan Balı Mehmed Çelebi bunların başında gelir. Nüfuzlu bir şahsiyet olan Ergun Çelebi, kurduğu Kütahya Erguniyye Dergâhı'nı Konya ve Afyon'dan sonra Mevlevîliğin üçüncü büyük merkezi haline getirmiş, Abâpûş-i Velî de ileride tarikatin yayılmasında büyük rol oynayan Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'ni tesis etmiştir.

İlk devirlerde Karamanoğulları ile Ege'de Saruhanoğulları, Menteşeoğulları, Aydınoğulları gibi beyliklerde yaygın olan Mevlevîlik, Osmanlı topraklarına II. Murad tarafından Edirne'de açılan (829/1426) mevlevîhâne ile girebilmiş, bunu II. Murad'ın ümerâsından Yahşi Bey'in Tire Mevlevîhânesi'ni kurması takip etmiştir. Tarikatın âdâb ve erkânı da bu yıllarda Konya'da çelebilik makamında bulunan II. Pîr Âdil Çelebi döneminde (1421-1460) düzenlenerek kesin şeklini almıştır. Sâkıb Dede, erkân ve âdâbın Âdil Çelebi zamanında keşf yoluyla konulduğunu belirtir ki bu, kendisine verilen "Pîr" lakabının sebebini de izah etmektedir. Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri'ndeki kayıttan, İstanbul'un fethinden sonra Akataleptos Manastırı Kilisesi'nden camiye dönüştürülen Vezneciler'deki Kalenderhâne Camii'nin bir süre Mevlevî zâviyesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İstanbul'un ilk âsitâne veya mevlevîhânesi ise 897'de (1491) II. Bayezid'in izniyle dönemin vezirlerinden İskender Paşa'nın av arazisi üzerine kurulan Kulekapı (Galata) Mevlevîhânesi'dir. İstanbul bununla Konya'dan sonra en önemli Mevlevî şehri haline gelmiş ve tasavvufî anlayış, edebiyat ve sanatıyla başlı başına bir kültür ortamı teşkil etmiştir.

Osmanlı kamu yönetiminde köklü değişikliklerin yapıldığı II. Bayezid döneminde başta tarikatlar olmak üzere âyan ve eşraf aileleriyle bunların kontrolündeki aşiretlere kısmî faaliyet serbestliği tanınarak taşra denetiminin onlar aracılığıyla gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. Yapılan hukukî ve idarî düzenlemeler sırasında Mevlevîliğe bir imparatorluk kurumu statüsü kazandırılmış ve sağlıklı bir maddî yapıya kavuşabilmesi için de vergi muafiyeti getirilerek vakıflar tahsis edilip düzenli nakdî yardım gibi imtiyazlar tanınmıştır. Bu bağlamda tarikata vakfedilen iskân alanlarından toplanan avârız-ı dîvâniyye ve tekâlif-i örfiyye çelebilik makamına bırakılmış, ayrıca Konya'daki Türbe-i Celâliyye mahallesinden merkezî yönetimin topladığı âdet-i ağnâm türbe vakfına, bâd-ı hevâ ile

resm-i arûs vergileri de Konya Mevlevî Âsitânesi'ne verilmiştir. Bunların yanı sıra devlet yılın belli dönemlerinde Mevlevî dergâhlarına maddî yardımda bulunmaya başlamıştır.

XVI. yüzyılın ilk yarısında Mevlevîliğin yayılmasında Afyonkarahisar Mevlevîhânesi şeyhi Abâpûş-i Velî'nin oğlu Divane Mehmed Çelebi'nin büyük katkısı olmuştur. Halep, Burdur, Eğirdir, Sandıklı, Mısır (Kahire), Kudüs, Şam, Cezayir, Sakız, Midilli mevlevîhâneleriyle muhtemelen Lazkiye, Tebriz, İsfahan, Bağdat ve Fas mevlevîhâneleri onun tarafından tesis edilmiştir. XVI. yüzyılın başlarında Anadolu'da halkının tamamı Mevlevî birçok köy bulunurken devlet kurumu statüsü kazanma süreci içerisinde Mevlevîlik, devlet ricâlinin intisabıyla köylerden kasabalara ve kasabalardan şehirlere intikal ederek gittikçe yüksek zümreye mal olmaya başlamıştır. Meselâ Konya Pîrî Mehmed Paşa Zâviyesi Vezîriâzam Pîrî Mehmed Paşa, Eskişehir Mevlevîhânesi Vezir Çoban Mustafa Paşa, Kilis Mevlevîhânesi Emîr Abdülhamîd el-Murtazâ, Halep Mevlevîhânesi Ulvân ve Fûlâd mirzalar, Peçuy Mevlevîhânesi Yakovalı Hasan Paşa, Ankara Mevlevîhânesi Ankara Beylerbeyi Cenâbî Ahmed Paşa, Şam Mevlevîhânesi Vali Hasan Paşa, Kudüs Mevlevîhânesi Emîr Gazi Ebû Seb tarafından tesis edilmiştir.

915 (1509) yılında çelebilik makamına geçen Hüsrev Çelebi, bu görevini Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman dönemlerinde de sürdürmüş ve onun zamanında Mevlevîlik büyük bir gelişme göstermiştir. Bu gelişmenin Anadolu'daki Safevî propagandasının en yoğun günlerinde meydana gelmesi, Osmanlı yönetiminin bu propagandaya karşı halk üzerinde nüfuz sahibi olan Bektaşîlik ile Mevlevîliği denge halinde tutma çabasının bir göstergesidir. Hüsrev Çelebi'nin ölümünün (968/1561) ardından yerini alan Ferruh Çelebi döneminde artan vakıf gelirleri sebebiyle çelebiler arasında ihtilâf çıkmıştır. Ferruh Çelebi'nin 991'de (1583) merkezî hükümet tarafından azledilmesiyle Mevlevîlik bir sarsıntı geçirmiştir. Çelebilik makamının on sekiz yıl süreyle boş kaldığı bu dönem, Ferruh Çelebi'nin oğlu I. Bostan Çelebi'nin tayiniyle sona ermiştir. İstanbul'a giderek I. Ahmed'le görüştükten sonra dergâhın tevliyet ve vakıflarını kurtaran I. Bostan Çelebi'nin zamanında (1601-1630) Mevlevîlik süratle toparlanmıştır. Meṡnevî şârihi İsmâil Rusûhî Ankaravî, Gelibolu ve Beşiktaş mevlevîhânelerinin ilk şeyhi Gelibolulu Ağazâde Mehmed Hakîkî

Dede, Kartal Dede, Cünûnî Ahmed Dede gibi Mevlevî büyükleri onun döneminde yetişmiştir. Tarikatın önemli merkezlerinden Gelibolu Mevlevîhânesi Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede, Selânik ve Üsküp mevlevîhâneleri Melek Ahmed Paşa, ikinci Bursa Mevlevîhânesi Cünûnî Ahmed Dede tarafından onun zamanında açılmıştır.

İstanbul'da Galata Mevlevîhânesi'nde ilk postnişin Şeyh Yûnus Efendi ile başlayıp Divane Mehmed Çelebi'nin halifesi Safâî Dede ile (ö. 940/1533) kurumlaşmayı

sürdüren Mevlevîlik daha sonra açılan Yenikapı, Kasımpaşa ve Beşiktaş mevlevîhâneleriyle şehrin sosyal ve kültürel hayatının temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Yenikapı Mevlevîhânesi, 1006'da (1597) yeniçeri başhalifesi Malkoç Mehmed Efendi tarafından şeyhi Kemal Ahmed Dede için yaptırılmıştır. IV. Murad devrinde etkili olan mevlevîhânenin ikinci şeyhi Doğanî Mehmed Dede, Kadızâdeliler'in baskılarına rağmen saray mensuplarını kendine bağlamayı başarmış, ancak bu durum Sadrazam Sofu Mehmed Paşa gibi bürokrasi içinde sivrilmeye çalışan devlet adamlarının Mevlevîliğe intisap ederek tarikatın devlet nezdindeki itibarını şahsî çıkarları için kullanmalarına yani Mevlevîliğin siyasîleşmesine yol açmıştır. Yenikapı Mevlevîhânesi'nde başlayan bu gelenek son dönemlere kadar devam etmiştir. Kemal Ahmed Dede'den sonra XVII. yüzyılda mevlevîhâneye postnişinlik yapan Doğanî Ahmed, Sabûhî Ahmed, Câmî Ahmed, Kārî Ahmed dedeler çelebilik makamı tarafından tayin edilmiş ve o makamın temsilcisi olarak görev yapmışlardır.

Galata Mevlevîhânesi Safâî Dede'nin ardından postnişinliğe gelen Mesnevîhan Mehmed Dede döneminde bir süre Halvetîler'in tasarrufuna verilmişse de XVII. yüzyılın başlarında Sırrî Abdi Dede burayı tekrar Mevlevîliğe bağlamıştır. Ancak Sırrî Dede, I. Bostan Çelebi tarafından görevinden alınarak yerine İsmâil Rusûhî Ankaravî tayin edilmiştir (1019/1610). Ankaravî, şeyhi I. Bostan Çelebi ile yeniden hız kazanan tarikatı yaygınlaştırma faaliyetini İstanbul'da sürdürmüş ve Minhâcü'l-fukarâ ve Mesnevî Şerhi gibi tarikatın mahiyeti, âdâb ve erkânına dair yazdığı eserlerle Mevlevî düşüncesinin Osmanlı fikir hayatında önemli bir rol üstlenmesinde köprü görevi yapmıştır.

Ankaravî'nin Galata Mevlevîhânesi'ne atanmasının ardından Sırrî Dede, İstanbul'un üçüncü mevlevîhânesi olan Kasımpaşa Mevlevîhânesi'ni, yine aynı dönemde Sadrazam Ohrili Hüseyin Paşa da Beşiktaş Mevlevîhânesi'ni kurmuştur (1031/1622). Beşiktaş Mevlevîhânesi'nin ilk şeyhi Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede, müridi Ohrili Hüseyin Paşa vasıtasıyla Mevlevîliğe önemli bir siyasî destek sağlamıştır. İstanbul mevlevîhâneleri pâyitaht merkezli Osmanlı tarikat kültüründe çok önemli bir yere sahip olmasına rağmen Mevlevîlik burada diğer tarikatların çoğundan daha az sayıda tekke açmıştır. Bunun başlıca sebebi, Mevlevîliğin tasavvuf kültürünün klasik boyutunu oluşturması, düşünce, edebiyat, mûsikî, irfan ve erkânı ile seçkin bir düzeye hitap etmesi ve mevlevîhânelerin büyük bir külliye planında kurulmasıdır.

XVII. yüzyılda Sadrazam Bayram Paşa ikinci Kayseri ve Amasya mevlevîhânelerini, Muslu Ağa ikinci Tokat mevlevîhânesini ve Türkmen Mustafa Ağa da Gaziantep Mevlevîhânesi'ni kurmuşlardır. IV. Mehmed devrinde Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle hünkâr şeyhliğine kadar yükselen Vanî Mehmed Efendi'nin tarikatlar aleyhindeki faaliyetleri neticesinde Mevlevîler'in "yasağ-ı bed" diye tarih düşürdükleri 1077 (1666) yılında semâ yasaklanmıştır. Bu dönemde Anadolu'da bazı mevlevîhâneler kapanmış, Konya'daki dahil olmak üzere birçoğu da kapanma tehlikesi geçirmiştir. Semâ yasağı 1095'te (1684) kaldırılmış ve bu olaya da "nağme" kelimesiyle tarih düşürülmüştür. Bu yüzyıldan itibaren tam anlamıyla olgunlaşan ve içtimaî-siyasî hareketlerden uzak duruşu sebebiyle devletin desteğini sağlayarak çeşitli şekillerde takibata uğramış başka tarikat mensuplarının her zaman sığınacakları bir kapı haline gelen tarikat III. Selim ile II. Mahmud'un Mevlevî oluşları ve 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşî tekkelerinin kapatılması sayesinde resmî itibarına bir defa daha kavuşmuştur.

Âyan, eşraf ve tarikatlara tanınan yetki ve muafiyetlerin kısıtlanmaya çalışıldığı III. Selim döneminde (1789-1807) kendisi de bir Mevlevî olan padişaha ilk tepki, kazanılmış haklarından geri adım atmak istemeyen çelebilik makamından gelmiş ve tarikatın en önemli gelir kaynağını oluşturan Evkāf-ı Celâliyye'nin Dârüssaâde ağasının kontrolüne verilmesinin ardından avârız muafiyetini kaybetme tehlikesiyle karşılaşan Mehmed Çelebi bu uygulamaların sebebi olarak gördüğü Nizâm-ı Cedîd'e

karşı tavır almıştır. Bununla birlikte Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Ebûbekir Dede ve onu takip eden Galib ve Ali Nutkî dedeler ıslahata destek vermişlerdir. Özellikle sarayda mesnevîhanlık yapan Şeyh Galib ile III. Selim arasındaki yakın ilişki, İstanbul Mevlevîliği'nin reformcu niteliğini göstermesi bakımından önemlidir. İstanbul'dakilerin sonuncusunu teşkil eden Üsküdar Mevlevîhânesi, bu dönemde Galata Mevlevîhânesi şeyhi Halil Nûman Dede tarafından şehir dışından gelen dervişler için zâviye olarak inşa edilmiştir. II. Mahmud, Mevlevîliğe girince dergâhları ziyaret etmiş, maddî ve mânevî destekte bulunmuştur. Onun döneminde de tarikata olan ilgi özellikle yöneticiler arasında sürdürülmüş, Mevlevî devlet adamlarından Hâlet Efendi sayesinde birçok mevlevîhânenin bakım ve onarımı yapılarak şeyhlerine maaş bağlanmıştır. Yeniçeriliğin ortadan kaldırılması sürecinde Mevlevîler'in devletin yanında yer alması bu tarikat mensuplarına karşı ilginin devamını sağlamıştır. Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerinde de devletin içinde bulunduğu iktisadî ve siyasî istikrarsızlık sebebiyle mevlevîhânelere bağlı vakıf gelirlerinin ve yapılan bağışların azalmaya başlamasına rağmen Mevlevîliğin halk üzerindeki etkisini ve itibarını göz ardı edemeyen devlet adamları mevlevîhânelerin ihtiyaçlarını karşılamayı sürdürmüşlerdir.

Tanzimat'tan sonra Abdülaziz'in hal'inde, II. Abdülhamid'in cülûsunda ve hürriyet hareketlerinde Mevlevîliğin değil Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede ve oğlu Mehmed Celâleddin Dede'nin şahsî tesirleri olmuştur. Abdülhamid, Anadolu'daki çeşitli mevlevîhânelere yardım göndermiş, bu arada Kütahya Mevlevîhânesi yeniden yaptırılırken Afyonkarahisar, Gelibolu ve Bursa mevlevîhâneleri tamir ettirilmiştir.

Mevlevîhâneler XVIII ve XIX. yüzyıllarda daha ziyade kendi şeyhleri tarafından açılmış, harap veya yıkılmış olanları yine

onlar tarafından yeniden inşa ettirilmiştir. Urfa, İpek (Hüdâverdi Paşa), Bahâriye, Üsküdar ve Hanya mevlevîhâneleri ile Samsun, Manisa, Çorum ve Çankırı'daki ikinci mevlevîhâneler bu devirde kurulmuştur.

Mevlevî muhibbi olan ve Mevlânâ neslinden gelen Konya Dergâhı postnişini Abdülhalim Çelebi'ye (ö. 1926) kılıcını kuşattıran Sultan Reşad (V. Mehmed) döneminde Mevlânâ Dergâhı'nda, Yenikapı ve Bahâriye

mevlevîhânelerinde büyük onarım ve yenilemeler gerçekleştirilmiştir. Balkan ve I. Dünya-Çanakkale savaşları sırasında mevlevîhâneler sosyal dayanışma ve yardımlaşma görevi üstlenmiştir. Tren hattına yakın olan Yenikapı Mevlevîhânesi'nde bir hastahane kurulmuş, postnişin encümeninin toplantı ve yönetim merkezi olarak kullanılan Galata Mevlevîhânesi'nde Şeyh Ahmed Celâleddin Dede'nin başkanlığı altında yardım toplanmış ve Kıbrıs, Girit gibi adalardaki mevlevîhâneler müslümanlar için bir sığınak ve Anadolu'ya geçiş yeri vazifesi görmüştür. I. Dünya Savaşı'na girilmesiyle cihâd-ı mukaddes ilân edildiğinde Veled Çelebi'nin (İzbudak) kumandası altında Mücâhidîn-i Mevleviyye Alayı adını taşıyan bir gönüllü alayı kurulmuş ve Filistin cephesinde çarpışmıştır.

Tekkelerin kapatıldığı 1925 yılından sonra Konya makam çelebisi Abdülhalim Çelebi'nin oğlu Mehmed Bâkır Çelebi Mevlevîlik merkezini Halep'e taşıyarak Türkiye dışındaki bütün mevlevîhâneleri bu merkeze bağlamıştır. Ancak Hatay meselesinde Bâkır Çelebi'nin Türkiye lehine faaliyet göstermesi Suriye hükümetince casusluk olarak değerlendirildiğinden 1937'de Türkiye'ye geldiğinde bir daha geri dönmesine izin verilmemiştir; bu sebeple de 1943 yılında İstanbul'da ölümüne kadar yerine kardeşi Şemsülvâhid Çelebi vekâlet etmiştir. 1944'te Suriye hükümetinin aldığı bir kararla çelebilik makamıyla birlikte Mevlevîlik de kurum olarak tarihe karışmıştır.

Tekke ve zâviyelerin kanunla kapatılmalarına rağmen Hacı Bektâş-ı Velî ve Mevlânâ türbeleri 1926'da çıkarılan yeni bir kanunla müze olarak ziyarete açılmıştır. Mevlânâ'nın "şeb-i arûs" denilen ölüm yıl dönümü törenleri ise 1946 ve 1954 yıllarında Konya'da yapılan küçük çaptaki semâ gösterileriyle başlamıştır. Yurt içinden ve yurt dışından katılan Mevlânâ hakkındaki çalışma ve yayınlarıyla tanınmış pek çok ünlü isim, şeb-i arûs törenlerinin dünya çapında bir ilgi alanı oluşturmasına katkıda bulunmuştur. Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine Batı'da uyanan ilgi, özellikle Mehmed Bâkır Çelebi'nin oğlu Celâleddin Çelebi'nin teşebbüsleriyle Avrupa ülkelerinde ve Amerika Birleşik Devletleri'nde Mevlevî mukabelesinin maddî ve metafizik anlamları üzerine konferanslar verilip sohbetler yapılmasına, hatta oralarda yeni mevlevîhânelerin kurulmasına imkân hazırlamış, sonuçta içeriden ve dışarıdan yürütülen çabalarla Mevlevî âdâb ve erkânının kesintisiz bir şekilde yaşaması sağlanmıştır.

Teşkilât ve Yönetim. İçinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin türbesi bulunan Konya Mevlânâ Dergâhı "pîr evi" ve "âsitâne-i âliye" sayılarak diğer şehir ve ülkelerdeki mevlevîhâneler buradan yönetilmiştir. Yönetimin başındaki Mevlânâ soyundan gelen ve onu temsil eden postnişine "makam çelebisi", "çelebi efendi" veya kısaca "çelebi" adı verilir; diğer mevlevîhânelerin şeyhleri ise Mevlânâ'nın maddîmânevî vârisi konumundaki çelebinin vekilidir. Makam çelebisi herhangi bir mevlevîhâneyi ziyarete gittiğinde irşad makamı ve semâhânedeki şeyh postu kendisine bırakılır ve tekkenin şeyhi onun soluna otururdu. İlk zamanlarda çelebilerin hayatta iken yerlerine aileden birini halife seçmeleri, ileride bu makama kimin geçeceği konusunda çıkması muhtemel anlaşmazlıkları önlemiştir. Daha sonra makam çelebileri Konya Mevlânâ Dergâhı'nın ileri gelen dedeleri (dergâh zâbitanı) tarafından atanmaya başlamışsa da vakıf gelirleri yüzünden çelebiler arasında cereyan eden çekişmeler tayinlerin padişah tarafından yapılmasına yol açmıştır. Meclisi Meşâyih'in kurulmasının (1866) ardından çelebilik için bu meclis tarafından seçilen isim şeyhülislâma bildirilir, onun padişaha sunmasından sonra da bir saray iradesiyle çelebiye tebliğ edilirdi (bk. ÇELEBİ EFENDİ).

Mevlevîhânelerin başındaki şeyhler çelebinin verdiği meşihatnâme veya icâzetnâme ile göreve başlardı. Önceleri herhangi bir halifeden hilâfetnâme alanlar şeyh tayin edilmekte iken daha sonra çelebilik makamı gibi şeyhliğin de babadan oğula geçmeye başlaması şeyhlerle çelebiler arasında ciddi sürtüşmelerin çıkmasına yol açmıştır. Mevlevî teşkilâtının en önemli unsuru olan mevlevîhâneler fonksiyonları bakımından âsitâne ve zâviye adıyla ikiye ayrılır. Binbir günlük eğitimle çile çıkarılıp "dede" olunabilen tam teşkilâtlı mevlevîhânelere âsitâne, böyle bir eğitim için teşkilâtlandırılmayanlara da zâviye denilmiştir. Âsitânenin zâviyeden büyüklüğü sebebiyle zâviye şeyhleri derece bakımından âsitâne şeyhlerinden aşağı sayılır. Çile denen mânevî eğitim mutfakta başladığından âsitânelerde öncelikle bulunması gereken mimari birim, yönetiminden sorumlu kişilere "tekke zâbitanı" adı verilen matbah-ı şeriftir.

İlk dönemlerde Konya'da Mevlânâ Dergâhı'na (âsitâne-i âliye) bağlı birkaç zâviye olduğu bilinmektedir. Mevlânâ'nın hayatında önemli rol oynayan şahsiyetlerin medfun bulunduğu veya tarikatın tarihinde önemli olayların

meydana geldiği yerlerde kurulan bu zâviyelerin çoğu günümüze ulaşmamıştır; Mevlânâ ile Şems-i Tebrîzî'nin ilk buluştuğu yerde inşa edilen mescid, türbe-mescidden oluşan Şems Zâviyesi ve Meram'daki Âteşbâz-ı Velî Zâviyesi bunlar arasındadır. Konya'daki diğer iki zâviye ise Sadrazam Pîrî Mehmed Paşa'nın 930 (1524) yılında yaptırdığı Pîrî Mehmed Paşa Zâviyesi ile içinde Üveys Dede oğlu Mahmud Dede'nin kabrinin yer aldığı 947 (1540) tarihli Mahmud Dede Zâviyesi'dir. Konya Mevlânâ Dergâhı'ndan sonra Osmanlı Devleti'ndeki diğer âsitâneler derecelerine göre şöyle sıralanır: Karahisarısâhib (Afyon), Manisa, Kütahya, Halep, Galata (Kulekapı), Yenikapı, Kasımpaşa, Beşiktaş (sonra Bahariye), Bursa, Kahire, Kastamonu, Eskişehir, Gelibolu, Rumeli Yenişehri (Larissa).

Geniş bir bahçe içerisine bina edilen âsitâneler semâhâne, türbe, mescid, matbah-ı şerif, meydân-ı şerif, dede hücreleri, selâmlık ve harem dairesinden oluşur. Âsitânenin türbesinde genellikle Mevlevî meşâyihinin ulularından bir zat medfundur; meselâ Afyonkarahisar Âsitânesi'nin türbesinde Mevlevîlik'te ikinci pîr sayılan Divane Mehmed Çelebi yatmaktadır. İsmâil Rusûhî Ankaravî, Şeyh Galib, Ali Nutkî, Ahmed Celâleddin, Nazif ve Abdülbâki dedeler gibi âlim ve sanatkârlar şeyhlik yaptıkları mevlevîhânelerin türbe ve hazîrelerine (hâmûşân) defnedildikleri için İstanbul âsitâneleri daha fazla önem kazanmıştır.

Zâviyeler zamanla, tarikatların kurumlaşmasından önceki devirlerde sahip oldukları hüviyetlerini kaybedip sadece birer âyin ve ibadet mekânı haline gelmişlerdir. Antep, Kıbrıs, Trablusşam zâviyeleri gibi bazıları bulundukları yer itibariyle stratejik önem taşıdıklarından bir menzil ve barınak, başlıca menzil veya liman yolları yahut Konya'dan geçen hac yolu üzerinde bulunan Karaman, Antakya, Halep, Şam, Kudüs, Mekke, Medine'dekiler gibi bazıları da konaklama tesisi görevi yapmıştır. XVII. yüzyıla kadar zâviyeler imparatorluğun gelişmesiyle birlikte yayılmış ve geniş halk kitlelerine hitap etmiştir. XVI. yüzyılda Lazkiye civarındaki Kozluk ve Vakıf köyleriyle Kütahya civarındaki Çakır köyü gibi birçok Mevlevî köyünün bulunduğu ve Ayasuluk'un (Selçuk) Hoca İbrâhim mahallesi ile Ede köyünde de birer mevlevîhâne olduğu bilinmektedir. Mevlevîlik yüksek tabaka arasında yayılmaya başlayınca Demirci, Marmaris, Niğde, Tavşanlı gibi küçük yerlerdeki zâviyeler bir şeyhle birkaç dervişten ibaret kadrolarıyla muhipsizlik ve neyzensizlik yüzünden mukabele dahi yapamaz

hale gelmiştir. Sayıları 129 olarak tesbit edilen ve pek çoğunun bugün izine rastlanmayan zâviyeler içinde en önemlileri Konya Şems Türbe-Zâviyesi ile Mevlânâ'nın annesinin medfun bulunduğu Karaman Mevlevîhânesi'dir. İzmir, Şam, Mekke, Medine, Kudüs, Kıbrıs ve Bağdat zâviyeleri de ünlü mevlevîhâneler arasındadır. Gayri müslim devletlerin sınırları içinde kalan zâviyeler kapanmış, müslüman devletlerin idaresine giren şehirlerdeki mevlevîhâneler ise çevrenin desteğiyle dergâhın meşihatında bulunan son şeyhin vefatına kadar açık kalmıştır.

Mevlevîliğin iç teşkilâtında müntesipler hiyerarşik açıdan şeyh, dede, çilekeş can ve muhip olarak dört dereceye ayrılır ve bu derecelerin tamamı derviş veya ihvan sayılırdı. Pîr ve postnişinlik makamlarını işgal eden şeyhin mukabele (âyin) sırasında posta oturma, Meṡnevî okutma ve tarikata girmek isteyenleri kabul edip etmeme gibi yetkilerinin yanında tekkenin ve vakıf mallarının yönetilmesi gibi sorumlulukları da vardı. Konya'daki Şems ve Âteşbâz-ı Velî zâviyelerinin şeyhlerine "Şems dedesi" ve "Âteşbâz dedesi" denirdi. Bu iki zâviyede şeyh olanlar cuma günleri Mevlânâ Dergâhı'na gidip protokoldeki yerlerini alarak mukabeleye katılırlardı. Makam çelebisi şehirdeki mevlevîhânelerden birine şeyh tayin edince ona icâzetnâmesini genellikle Âteşbâz dedesi veya Şems dedesi götürürdü.

Mevlevîliğe intisap eden şeyh tarafından sikkesi tekbirlenmiş sâlike "muhip", ikrar verip binbir günlük çilede olana "çilekeş can" veya "matbah canı" ve ikrar verip matbahta binbir gün çile çıkararak dergâhta hücre sahibi olmuş sâlike "dede"

denirdi. Mevlevîlik'te mübarek kabul edilen on sekiz sayısına telmihen mutfakta on sekiz tür hizmet alanı vardı. Mevlevîhânenin maddî ve mânevî yönlerden hizmetine bakan dedelere dergâh zâbitanı denirdi. Matbah-ı şerifteki çilekeş canların eğitimi başta aşçı veya sertabbâh dede (Konya Dergâhı'nda sertarik) olmak üzere kazancı dede, meydancı dede ve bulaşıkçı dedelerin sorumluluğundaydı. Şeyhten sonra en büyük âmir konumundaki aşçı dede dervişlerin eğitiminin yanı sıra tekkenin giderlerine bakmakla da görevliydi. Yemek pişirmekle ilgisi bulunmayan aşçı dedeye bu ad sorumlusu olduğu matbah-ı şerife izâfeten verilmişti. Aşçı dedenin yardımcılığını yapan kazancı dede canların terbiyesinden sorumlu idi. Halife dede mutfağa yeni girenlere (nevniyaz) yolerkân öğretir, onları

yetiştirirdi. Dergâhtaki meydan hizmetlerine bakmak, aşçı dedenin emirlerini canlara ve diğer dedelere tebliğ etmek, yemek ve mukabele zamanlarını bildirmek, şeyh postunu semâhânedeki yerine sermek ve kaldırmak meydancı dedenin görevleri arasındaydı.

Aynı zamanda bir mûsiki ve edebiyat okulu olan mevlevîhânede neyzenbaşı ve kudümzenbaşı ile mesnevîhan önemli görevlilerdi. Mukabelede okunacak âyin âyinhanlara onlar tarafından tâlim ve meşkedilir, neyzenler yine onlar tarafından yetiştirilir ve kendilerine usul öğretilirdi. Mukabele sırasında mutripleri neyzenbaşı, âyinhanları da kudümzenbaşı birlikte yönetirlerdi. Mesnevîhanlık ise tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, tasavvuf, felsefe tarihi, dinler ve mezhepler tarihi, şiir ve edebî tenkit gibi dallarda bilgi sahibi olmayı gerektiren bir makamdı ve mesnevîhanın uygun gördüklerine Mes̱nevî şerhi icâzeti verme yetkisi vardı. Türbe-i şerifin bakımından sorumlu türbedar dergâh zâbitanı arasında önemli bir kişiydi. Mevlevîhânelerin kapıları ramazan dışında akşam ezanında kapatılır, sabah ezanı okunurken açılırdı. Kapıyı kapatma ve açma görevi bevvâb dedeye aitti. Mevlevîhâne vakfiyelerinde bunlardan başka imam, müezzin, hatip, hâfız, müderris, na‘than, kayyum, ferrâş, kâtip gibi hizmet karşılığında ücret alan görevliler de zikredilmektedir. Tekke gelirinin bir kısmı mütevelliye maaş olarak verilir, bir kısmı tekkenin bakım ve onarımına, bir kısmı derviş ve misafirlerin yiyip içmesine, kalan da hizmetlilere ödenirdi. Vakfiyeye göre şeyh de tekkeyi yönetmekle görevli bir memur konumundaydı. Tekke zâbitleriyle hücrenişin dedelere ve canlara dergâhın gelirinden elbise yaptırılır, düzenli aralıklarla kahve, şeker, kömür vb. dağıtılır ve görev ve derecelerine uygun aylık (niyaz) verilirdi. Tekke sakinleri sabah ve akşam yemeklerini meydân-ı şerifte veya somathânede yerken hastaların yemekleri hücrelerine gönderilirdi. Bütün dedeler ve canlar bekâr olmak şartıyla tekkede yatıp kalkarlardı.

Âdâb ve Erkân. Mevlevîlik'te seyrü sülûk ve semâ âdâbı Sultan Veled ve Ulu Ârif Çelebi devrinden itibaren tarikatın gelişme sürecine paralel biçimde oluşmaya başlamış, Sakıb Dede'nin verdiği bilgiye göre de Pîr Âdil Çelebi zamanında kurallara bağlanmıştır (Sefîne, I, 134). Mevlevî âdâb ve erkânına dair ilk kaynaklardan Divane Mehmed Çelebi'nin Tarîkatü'l-ârifîn adlı risâlesi semânın sembolik özelliklerini ve bazı Mevlevî âdâbını açıklamasıyla ve XVII. yüzyılda İsmâil Rusûhî Ankaravî tarafından

kaleme alınan Risâle-i Muhtasara-i Müfîde ile Minhâcü'l-fukarâ sülûk âdâbına geniş yer vermesiyle Mevlevîlik tarihinde önemli bir konuma sahiptir (bk. bibl.). Önceleri Nakşî iken daha sonra Mevlevîliğe intisap eden Kösec Ahmed Dede et-Tuḥfetü'l-behiyye'sinde zamanının Mevlevî erkânını kayda geçirmiş, Şeyh Galib de bu esere bazı ilâve ve eleştirilerini katarak bir şerh yazmıştır. Mevlevî âdâb ve erkânını kısmen içeren bir kadim kaynakların yanı sıra son döneme kadar dergâhlarda uygulanan erkân bütün ritüelleriyle çok kapsamlı bir eğitim sistemi halini almıştır.

Mevlevîlik'te tarikatın esası aşk, mârifet ve hizmettir. Tarikata girmek isteyen tâlip, gusül abdesti aldıktan sonra muhip veya çilekeş can olmak için şeyhe gelir, şeyh onun muhiplik müracaatını kabul ederse başını çekip dizine koyar, sikkesini giydirir, tekbir getirir ve her ikisi de Fâtiha'yı okuduktan sonra birbirlerinin sağ elini aynı zamanda tutup kaldırarak parmaklarının üzerini öperlerdi (görüşme). Ankaravî'ye göre bunun ardından tâlibin saçından ve bıyığından Mevlânâ'nın öğrettiği gibi birkaç kıl kesilmektedir. Böylece nevniyaz adıyla muhibbân arasına katılan tâlip şeyhin görevlendirdiği dededen tarikat âdâbını öğrenmeye başlardı. Dergâhta kalmaya mecbur olmayan muhip isterse yalnız semâ ve mukabeleye katılmak için dergâha gelirdi. Muhibbân arasında istidatlarına göre ney üflemeyi, na't, âyin ve ilâhi söylemeyi belleyenler, Meṣnevî okuyanlar, icâzet alıp destar sarmaya hak kazananlar, yahut tarikattaki hizmetine karşılık destar sarmak için icâzet verilenler çoktu. Çilekeş canlar gibi binbir gün çile çıkarmayan muhiplerin tarikat içinde herhangi bir mecburiyetleri bulunmamaktaydı. Tekkeye gelişlerinde hırka ve sikke giymek veya ileride dede olmak için ikrar verip çileye soyunmak kendi iradelerine bağlıydı. Bu itibarla tarih boyunca devlet ve ticaret adamlarından, ilim ve sanat erbabından birçok kimse muhibbân zümresine dahil olmuştur.

Tarikatta çilekeş can olmak isteyen tâlip ise binbir günlük bir riyâzet sürecine tâbi tutulurdu. Ancak Mevlânâ mûsiki ve semâı sülûke esas kabul ettiğinden ve çalışmak en kutsî vazife olduğundan riyâzet

hizmet şeklinde idi. Dergâhta bir tür hizmet çilesiyle nefsini tasfiye etmeye girişen çilekeş can, matbah kapısının yanındaki saka postunda üç gün murakabe vaziyetinde oturur ve diğer matbah canlarını seyreder, çileye

soyunmaya ikrar verirse on sekiz gün süreyle ayakçılık hizmetine verilirdi. Hizmet sonunda uygun görülürse, dergâha geldiği ilk elbiseyi çıkarıp tennûre giyer ve böylelikle matbah canı olurdu. Can, Mevlevî çilesinin başladığı matbah-ı şerifin dedelerinin yönetimindeki pazarcılıktan çamaşırcılığa, bulaşıkçılıktan helâ temizliğine kadar on sekiz değişik hizmet türünü yerine getirirdi. Çilekeş canlar bu hizmetlerin yanında kabiliyetleri oranında semâ meşki ve sanat faaliyetlerine yönlendirilip saatçilik, aşçılık, mobilyacılık gibi dallarda meslek edinmeleri sağlanır, Doğu ve Batı dilleri öğretilip çeşitli ilim dallarında yetiştirilirlerdi. Çilekeş canlar her ne sebeple olursa olsun çiledeyken bir defa dahi matbah-ı şerifin dışında geceleyemezler, aksi takdirde çileyi kırmış sayılıp yeniden başlatılırlardı. Çilesini tamamlayan can şeyhten (eğer Konya'da ise Şems Türbesi'ni ziyaret ettikten sonra çelebiden) evrâd ve ezkâr dersi alır ve hücre sahibi dede olurdu.

Her Mevlevî'nin bilmesi gerekli hafî ve devranî zikir olan semâ, binbir günlük eğitimin önemli konularından birini teşkil ediyordu; zira semâ meşki almadan sikke giyilmezdi. Meşk veya semâ çıkarmak için muhip ve çilekeş canlar semâ dedesinin nezâreti altında ve çivili tahta üzerinde semâyı öğrenir, böylece mukabeleye katılmak için hazır hale gelirlerdi (bk. MEVLEVÎ ÂYİNİ). Semâ mukabelesi içten söylenen "Al-" hecesiyle sağ ayağın kaldırılması ve "-lah" hecesiyle devrin tamamlanıp ayağın yere değdirilmesi şeklinde yapılırdı. Gündüzleri öğle, geceleri yatsı namazlarından sonra ve tekkesine göre farklı günlerde icra edilen semâ âyininden önce mesnevîhan tarafından Meṣnevî dersi verilip dervişler tasavvufî aşk ve mârifete ulaşmaları için irşad edilirlerdi. Dedelerle matbah canları dergâh mescidinde sabah namazından sonra yapılan ve Mevlevîlik'te esmâ olmadığı için sadece ism-i celâl zikredilen zikir âyinine katılırlardı. Tekkelerde perşembe ve pazar geceleri yapılan zikirlerde aşırı cezbe hallerine izin verilmez, zikir halkası meydancı dede tarafından düzen altında tutulurdu. Sabah zikrinden sonra meydân-ı şerife geçilir ve kahvaltının ardından murakabeye girilirdi. Yemekler dervişlere somathâne denilen mekânda kazancı dedenin niyaz ve gülbankla kapağını açtığı kazandan dağıtılır, belli bir âdâb içinde bitirildikten sonra herkes başlangıçtaki gibi tuza banıp tadarak ve sofrayla görüşerek (sofrayı hürmetle öperek) şeyhle beraber kalkar, geldiği usulle somathâneden çıkardı.

Mevlevîler'de ölüm haline gelen kişinin yanında ism-i celâl çekilmesi âdettendi. Şeyh veya halifelerin naaşı matbah-ı şerifte Itrî'nin segâh âyîn-i şerifi okunarak yıkanırdı. Cenazeye, şeyh ve iki derviş tarafından kabre indirildikten sonra sikkesi giydirilir ve hırkası örtülüp sağ yanına hilâfetnâmesi konulurdu. Telkin ve tezkiye olmaz, önce ism-i celâl, zikri idare edenin gülbanginden sonra da "hûuu ..." çekilir ve baş kesilerek törene son verilirdi.

Mevlevîlik, tarih boyunca halk tabakalarından devlet adamlarına kadar toplumun her kesiminden insanların mânevî hayatı üzerinde etkili olmuş, birer güzel sanatlar akademisi gibi çalışan Mevlevî dergâhlarından birçok âlim, ârif ve kâmilin yanı sıra Türk kültür ve sanatının en önemli temsilcileri yetişmiştir. Klasik Türk mûsikisinin büyük bestekârlarından birçoğunun, şuarâ tezkirelerinde yer alan tarikat ehli 320 divan şairinden 220'sinin Mevlevî kökenli olması (İsen, s. 216), bu tarikatın Türk sanat ve kültürüne yaptığı etkiye somut bir örnektir. Mevlevîler arasından Konya Mevlânâ Müzesi'ndeki 677 (1278-79) tarihli en eski Meṡnevî nüshasının hattatı Mehmed b. Abdullah el-Konevî'den Mevlevî sikkesi biçiminde istif edilmiş "Ya Hazreti Mevlânâ" levhasıyla meşhur Mehmed Suûd el-Mevlevî'ye (ö. 1948) kadar Kütahyalı Mehmed Dede, Nakkaşzâde Ahmed Tâib ve Sıdkî Dede gibi tanınmış hattatlar ve özellikle XVII. yüzyılın başlarında önemli Mevlevî kaynaklarından olan Menâkıb-ı Sevâkıb'ın minyatürlerini yapan ustalar gibi mahir nakkaşlar çıkmıştır. XVIII ve XIX. yüzyıllarda İstanbul mevlevîhâneleri âdeta birer konservatuvara dönüşmüş ve klasik Türk mûsikisinin en parlak simalarına okul görevi yapmıştır. Bunlar arasında Ali Nutkî, Osman Selâhaddin, Kutbünnâyî Osman, Selim, Abdülbâki Nâsır, Hamâmîzâde İsmâil, Ahmed Celâleddin, Zekâî, Fahreddin dedelerle Itrî, III. Selim ve Rauf Yektâ Bey sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Eflâkî, Menâḳıbü'l-ʿârifîn, tür.yer.; İbn Battûta, Seyahatnâme, I, 322-323; Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara

1938, s. 259-260; Divane Mehmed Çelebi, Tarîkatü'l-ârifîn (nşr. Mustafa Çıpan, Dîvâne Mehmed Çelebi içinde), Konya 2002, s. 72-78, 109-113; Ankaravî, Minhâcü'l-fukarâ, Kahire 1256, s. 11-76; Sâkıb Dede, Sefîne, I-III; Kösec Ahmed Dede, et-Tuḥfetü'l-behiyye fî ṭarîḳati'l-Mevleviyye, İÜ Ktp., AY, nr. 3905; Esrâr Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (nşr. İlhan Genç), Ankara 2000; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 74b-77a, 148a-169b; Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1194 (1. bölüm); İSAM Ktp., nr. 18112 (2. bölüm); Sahih Ahmed Dede, Mevlevîlerin Tarihi (nşr. Cem Zorlu), İstanbul 2003; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 80, 300-320; Muhittin Celâl Duru, Tarîhî Simalardan Mevlevî, İstanbul 1952; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 244-273, 329-364; a.mlf., Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul 1963; a.mlf., "Konya'da Mevlâna Dergâhının Arşivi", İFM, sy. 1-4 (1955-56), s. 156-178; a.mlf., "Mevlevîlik", İA, VIII, 165-169; Âsaf Hâlet Çelebi, Mevlânâ ve Mevlevîlik, İstanbul 1957; a.mlf., "Mevlevî Terbiyesi", TY, sy. 248 (1955), s. 195-199; sy. 249 (1955), s. 275-278; sy. 250 (1955), s. 357-362; sy. 251 (1955), s. 441-446; Şehabettin Uzluk, Mevlevîlikte Resim, Resimde Mevlevîler, Ankara 1957; Süheyl Ünver, "Osmanlı İmparatorluğu Mevlevîhâneleri ve Son Şeyhleri", Mevlânâ Güldestesi, Konya 1964, s. 31-39; Ş. Bârihüdâ Tanrıkorur, "Türk Kültür ve Mimarlık Tarihinde 'Mevlevîhane'nin Yeri ve Önemi", 3. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1989, s. 61-71; a.mlf., Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-III; Ali Haydar Bayat, "Hüsnü Hat San'atında Mevlevîlik ve Mevlevîler", 4. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler), Konya 1991, s. 81-111; W. C. Chittick, "Rūmī and the Mawlawiyyah", Islamic Spirituality (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 102-125; Ahmet Yaşar Ocak, "Türkiye Tarihinde Merkezî İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış", II. Milletlerarası Osmanlı Devletinde Mevlevîhaneler Kongresi (Tebliğler), Konya 1996, s. 17-22; Christoph K. Neuman, "19. Yüzyıla Girerken Konya Mevlevî Asitanesi ile Devlet Arasındaki İlişkiler", a.e., s. 167-179; Mustafa İsen,

Ötelerden Bir Ses: Divan Edebiyatı ve Balkanlarda Türk Edebiyatı Üzerine Makaleler, Ankara 1997, s. 214-220; Baha Tanman, "Kılıç Kuşanma

Törenlerinin Eyüp Sultan Külliyesi ile Yakın Çevresine Yansıması”, II. Eyüp Sultan Sempozyumu (Tebliğler), İstanbul 1998, s. 82; Hüseyin Top, Mevlevî Usul ve Adabı, İstanbul 2001; Feridun Emecen, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, İstanbul 2001, s. 133-149; Nilgün Açık, Eski Türk Edebiyatında Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şairleri (doktora tezi, 2002), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 37-324; H. Zübeyr Koşay, “Mevlevîlik’te Matbah Terbiyesi”, TY, sy. 27 (1927), s. 280-286; Ekrem Işın, “İstanbul’un Mistik Kültüründe Mevlevîhaneler, Yeni Kapı Mevlevîhanesi”, İstanbul, sy. 4, İstanbul 1993, s. 119-131; a.mlf., “Mevlevîlik”, DBİst.A, V, 422-430; Resuhi Baykara, “Mevlânâ Tekkesi Teşkilâtı Nasıldı?”, Tarih-Coğrafya Dünyası, II/12, İstanbul 1959, s. 478-479; H. Ritter, “Neue Litteratur über Maulānā Calāluddīn Rūmī und seinen Order”, Oriens, XIII-XIV (1961), s. 342-354; F. Nafiz Uzluk, “Mevlevî Hilâfetnameleri”, VD, IX (1971), s. 384-412; G. W. Gawrych, “Şeyh Galib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-i Cedid”, IJTS, IV/1 (1987), s. 91-114; Nejat Göyünç, “Osmanlı Devletinde Mevlevîler”, TTK Belleten, LV/213 (1991), s. 352-360; A. Nezih Galitekin, “İsmail Rusûhî Ankaravî ve Risâle-i Muhtasara-i Müfide-i Usul-i Tarîkat-ı Nâzenin”, Yedi İklim, VIII/56, İstanbul 1994, s. 89-95.

Barihüda Tanrıkorur

MEVLİD

(المولد)

İslâm edebiyatı ve sanatında Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümünde yapılan törenlere verilen isim; bu törenlerde okunmak üzere yazılmış eserlerin ortak adı.

Sözlükte "doğum yeri ve zamanı" anlamına gelen mevlid kelimesi, Hz. Peygamber'le ilgili asıl kullanımı yanında zamanla tasavvuf çevrelerinde Mısır başta olmak üzere Arap dünyasında velîlerin doğum yıl dönümlerini de kapsayacak şekilde geniş bir anlam kazanmıştır. Mevsim kelimesi de Arap ülkelerinde hem mevlidi hem diğer bayram kutlamalarını ifade eden geniş bir mâna taşır.

Resûl-i Ekrem, İslâm tarihçilerinin çoğuna göre Habeşistan'ın Yemen valisi Ebrehe'nin Kâbe'yi yıkmak üzere Mekke'ye saldırdığı ve Fil Vak'ası denilen olayın meydana geldiği yıl doğmuştur. Bu hususta görüş ayrılığının bulunmadığı rivayet edilir. Araplar'da "nesî" geleneğini göz önüne alanlara göre bu tarih milâdî 569, diğerlerine göre ise 570 veya 571'dir. Yine genellikle kabul edildiğine göre Rebîülevvel ayının 12'sinde ve gündüz dünyaya gelmiştir. O yıl ilkbahar mevsimine rastlayan bu ayın iki, sekiz, on veya on yedinci gününde doğduğuna dair rivayetlerle sabaha karşı dünyaya geldiğine dair rivayetler de vardır (İbn Kesîr, I, 198-203; Şâmî, I, 401-405; DİA, XIII, 71). Doğumun pazartesi günü olduğu ise daha sahih rivayetlere dayanmaktadır (aş. bk.). Ayrıca doğum gününün milâdî takvime göre 20 Nisan'a denk geldiği söylendiği gibi bunun doğru olmadığını ileri sürenler de bulunmaktadır (İbn Kesîr, I, 201; Şâmî, I, 405).

Hz. Peygamber'in sağlığında onun doğum yıl dönümü kutlanmadığı gibi Hulefâ-yi Râşidîn dönemiyle Emevî ve Abbâsî devirlerinde de mevlidle ilgili bir uygulamaya rastlanmamaktadır. Esasen ilk iki halife zamanında fetih hareketleriyle uğraşılması, son iki halife döneminde iç karışıklıkların hüküm sürmesi ve Emevî ile Abbâsî yönetimlerinde de Resûlullah soyuna destek anlamına gelecek olması sebebiyle böyle bir kutlamaya şartlar uygun

değildi. Mısır'da Şiî Fâtımî Devleti kurulunca, soyundan geldiklerini söyledikleri Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü Muiz-Lidînillâh döneminden (972-975) itibaren resmen kutlanmaya başlanmıştır. Bunun yanında Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve o günkü halifenin mevlidleriyle (mevâlid-i sitte) receb, şâban ve ramazan aylarındaki kandiller, ramazan ve kurban bayramlarıyla diğer bazı kutlamalar bu dönemde zengin bir şölen geleneği oluşturmuştur (bk. İbnü't-Tuveyr, s. 211-223).

Fâtımîler zamanındaki törenlerde önceden gerekli hazırlıklar yapılır, rebîülevvel ayının 12. gününde sabahtan başlamak üzere öğleye kadar 300 tepsi helva kādılkudât ve dâidduât başta olmak üzere kurrâ, hatipler ve diğer görevlilere dağıtılırdı. Halifenin öğle namazını kılmasının ardından kādılkudât ve diğer görevliler topluca Ezher Camii'ne gider, burada hatim okunduktan sonra "manzara" adı verilen tören yerine geçerlerdi. Kahire valisi düzeni sağlamak üzere önceden yerini alırdı. Halife de maiyetiyle birlikte gelir, önce kādılkudâtı, ardından sâhibülbâbı ve daha sonra diğerlerini selâmlardı. Tören Kur'an tilâvetiyle başlardı; ardından sırasıyla Enver (Hâkim), Ezher ve Akmer camileri hatipleri birer hutbe okuyup halife için dua ederlerdi. Bu sırada kurrâ tilâvetini sürdürürdü. Hutbelerden sonra halife törendekileri tekrar selâmlayınca resmî kutlama tamamlanmış olurdu. Diğer beş mevlid de bu şekilde kutlanırdı (a.g.e., s. 217-219; Kalkaşendî, III, 576; Makrîzî, I, 433). Bu kutlamaların üst düzey görevlilerin katıldığı bir devlet töreni çerçevesinde yapıldığı ve halkın geniş bir katılımının olmadığı anlaşılmaktadır (Shinar, s. 373). Özellikle Sünnî çoğunluğun kutlamalara iştirak etmediği bilinmektedir (ER, IX, 292). Fâtımîler zamanında Hz. Peygamber'in ve Ehl-i beyt'in doğum yıl dönümlerinin kutlanması dinî hassasiyet yanında siyasî meşruiyet açısından da önem taşıyordu. Halifeler üzerinde geniş nüfuzu bulunan ve yönetime hâkim olan Bedr el-Cemâlî'den sonra onun yerine vezir olan oğlu Efdal, Halife Müsta'lî-Billâh zamanında (1094-1101) Hz. Hasan ve Hüseyin'in mevlidleri dışındaki dört mevlidi yasaklamış, ancak Efdal'in ölümüyle vezirliğe gelen Me'mûn el-Batâihî, Âmir-Biahkâmillâh devrinde 517 (1123) yılında bu törenleri tekrar başlatmıştır.

Eyyûbîler zamanında birçok bayram ve tören kaldırıldığından mevlide de özen gösterilmediği ve halkın bunu evlerinde kutladığı anlaşılmaktadır.

Ancak Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kayınbiraderi Erbil Atabegi Begteginli Muzafferüddin Kökböri (1190-1233) mevlidi büyük törenlerle yeniden kutlamaya başlamıştır. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bir kutlama sırasında 5000 koyun, 10.000 tavuk, 100 at kesilmiş, 100.000 tabak yemek ve 30.000 tepsi helva dağıtıldığını kaydetmesi törene katılanların sayısı hakkında bir fikir vermektedir. Ulemâ ve tasavvuf ehlinin ileri gelenleri bu törenlerde hazır bulunur, Kökböri kendilerine hil'atler giydirir ve hediyeler verirdi. Sûfîler de öğle vaktinden fecre kadar zikir ve semâ meclisleri düzenlerdi. Hankahta 800-1000 kadar sûfî toplanır, Kökböri de aralarında yer alırdı. Her yıl mevlid törenleri için harcanan paranın 300.000 dinarı bulduğu kaydedilmektedir (Mirʾâtü'z-zamân, VIII, 681, 683; Süyûtî, s. 43-44; Şâmî, I, 439-440). İbn Hallikân muharremden başlamak üzere rebîülevvel ayına kadar Bağdat, Musul, Cezîre, Sincar, Nusaybin gibi şehirlerle Acem memleketlerinden Erbil'e birçok fakih, sûfî, vâiz, kurrâ ve şairin akın ettiğini belirtir. Törenlerin yapılacağı yerde sultan, ümerâ ve devletin diğer ileri gelenleri için her biri dört veya beş bölümden meydana gelen yirmi kadar ahşap barınak (kubbe) yapılarak safer ayı başlarında süslenir, hepsine ayrı ayrı çalgıcı ve şarkıcılarla gölge oyunu oynatan gruplar yerleştirilirdi. Kökböri her gün ikindi namazından sonra barınakları dolaşıp halkın da katıldığı eğlenceleri seyrederdi.

Hz. Peygamber'in doğum günüyle ilgili farklı görüşler sebebiyle bir yıl rebîülevvelin sekizinde, bir yıl da on ikisinde kutlanan mevlidden iki gün önce çok sayıda kurbanlık hayvan meydana getirilerek kesilir ve kazanlar kaynatılırdı. Mevlid gecesi Erbil Kalesi'nde akşam namazının ardından zikir ve semâ meclisi düzenlenir, sultan da mum alayı ile hankaha gelirdi. Hil'atler mevlid sabahı sûfîlerin elleri üzerinde kaleden hankaha getirilir, âyan ve halkın hazır bulunduğu geniş bir meydanda ordu geçit resmi yapar, vaaz verilir, bu sırada hil'atler dağıtılır, yemekler yenirdi. Akşam yine hankahta zikir ve semâ meclisi düzenlenirdi. Sona eren kutlamaların ardından misafirler memleketlerine dönmeye başlardı (Vefeyât, IV, 117-119; Shinar, s. 374). Endülüslü muhaddis ve tarihçi İbn Dihye el-Kelbî, 604 (1207) yılında Erbil'e uğradığında Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümünün büyük törenlerle kutlandığını görünce et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr adlı eserini yazarak Muzafferüddin Kökböri'ye takdim etmiş, Kökböri de kendisine 1000 dinar ihsanda bulunmuştur (İbn Hallikân, III, 449-450; Süyûtî, s. 42-43).

Kökböri zamanındaki kutlamaların Fâtımîler’den farklı olarak hazırlıklarıyla birlikte uzun bir zaman dilimine yayıldığı, bir şenlik havası içinde halkın geniş katılımıyla gerçekleştiği ve merasimlerde özellikle tarikat mensuplarının rolü dikkat çekmektedir. Ebû Şâme el-Makdisî, mevlid kutlamasını ilk önce Musullu sûfî Ömer b. Muhammed el-Mellâ’ın kendi zâviyesinde yaptığını, Kökböri’nin de bunu örnek alarak mevlid törenlerini başlattığını belirtir ki (el-Bâʿiṡ, s. 96; Şâmî, I, 443) bu husus söz konusu törenlerde tasavvuf er-babının rolünü de açıklar. Mevlid uygulamasını ilk defa Kökböri’nin başlattığına dair bazı kaynaklarda zikredilen görüş ise (Süyûtî, s. 42; Şâmî, I, 439) bu kutlamaların geniş katılımlı özelliğinden kaynaklanmış olmalıdır.

Endülüslü seyyah İbn Cübeyr, 579’da (1183) Mekke’de gördüklerini anlatırken Resûl-i Ekrem’in doğum yıl dönümünde doğduğu evin ziyarete açıldığını belirtir (er-Riḥle, s. 92; Mekke’deki kutlamalar için ayrıca bk. Kaptein, LXIX/2 [1992], s. 193-203). Bu ev daha önce Hârûnürreşîd’in annesi Hayzürân tarafından tamir ettirilip mescide çevrilmişti (İbn Kesîr, I, 200).

Memlükler döneminde Mısır’da mevlid kutlamaları bütün ihtişamıyla devam etmiştir. Rebîülevvel ayının girişinden itibaren başlatılan kutlamalar sırasında donanma mensupları tarafından Kahire Kalesi’nde kurulan tören çadırı en güzel kumaşlardan yapılır, içine değerli yaygılar serilir, koltuklar konurdu. Mevlid günü ikindi namazından sonra Mısır Abbâsî halifesi, dört mezhebin başkadıları, ilim ve tasavvuf ehli, emîrler ve kumandanlar, devlet adamları, halkın ileri gelenleri, komşu ülkelerden gelen temsilciler kaleye gelerek tören çadırındaki yerlerini alırlardı. Önce Kur’an tilâvet edilir, ardından vaazlar verilir, tarikat mensupları tarafından zikir ve evrâdlar okunur, daha sonra yemek yenirdi. Bu sırada sultana tebrikler sunulur, o da devlet ricâline, ulemâ ve tasavvuf ehline hil‘at ve hediyeler verir, muhtaçlara da sadaka dağıtılırdı. Bu dönemde en muhteşem törenlerin el-Melikü’l-Eşref Kayıtbay zamanında (1468-1496) yapıldığı kaydedilmektedir.

Memlükler’den itibaren başta Ahmed el-Bedevî ve İbrâhim ed-Desûkī gibi bölgenin tanınmış velîleri olmak üzere diğer önde gelen şahsiyetlerin

doğum yıl dönümleri için de mevlid terimi kullanılmaya başlanmıştır (Geoffroy, s. 106). Çoğunun ölüm tarihi bilinmediğinden bu mevlid törenlerinin önemli bir kısmı velîlerin ölüm yıl dönümünde yapılırdı. Velînin şahsiyetine bağlı olarak törenler bir gece, bir gün, bir hafta veya sekiz gün devam ettiği gibi bir kısmı küçük bir semtte yahut yerleşim merkezinde, bazıları da büyük şehirlerde ve bölgesel çapta icra edilirdi. Meselâ Ahmed el-Bedevî'nin Tanta'daki mevlidi, tarikat mensuplarının uzak memleketlerden gelerek katıldıkları en kalabalık merasimlerden biriydi (Winter, s. 179-180). Evliya Çelebi, başta Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkī, İbrâhim Gülşenî ve İmam Şâfiî'nin mevlidleri olmak üzere birçok mevlid hakkında bilgi vermektedir (Seyahatnâme, X, 463-476). Mevlid sahibinin kişiliği, kutlamaların mahiyeti vb. sebeplerle törenlere katılanların özellikleri de farklılık arzediyordu. İlmî kişiliği ağır basan şahsiyetlerin mevlidine özellikle ulemâ katılırken meselâ sûfî şair İbnü'l-Fârız'ın mevlidinde daha çok fakir kesimler, İbrâhim Gülşenî'nin mevlidinde ise Türkler başta olmak üzere seçkinler bulunmuştu (Winter, s. 180). Mısır'da Fransız hâkimiyeti döneminde Nakîbüleşraf Halîl el-Bekrî'nin evinde mevlid kutlamalarının yapıldığı ve Napolyon'un bunlara katıldığı belirtilmektedir (Abdurrahman er-Râfiî, s. 254-255). Eski ihtişamını ve resmî desteğini kaybetmiş olsa da bu mevlid törenleri günümüzde de devam etmektedir.

Kuzey Afrika'da (Mağrib) önceleri mevlid kutlama âdeti yokken bunlar ilk defa kadı ve muhaddis Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hüseyin es-Sebtî el-Azefî (ö. 633/1236) tarafından halkın hıristiyan bayramlarını kutlamasını önlemek amacıyla icra edilmeye başlanmıştır. Azefî'nin yazmaya başlayıp tamamlayamadığı ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muʿaẓẓam adlı eserini oğlu ve Sebte hâkimi Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Azefî ikmal etmiştir (Makkarî, I, 39, 243; II, 374-376; EI² Suppl. [İng.], s. 111). Bu devirde özel bir ilgi gösterilen uygulama zamanla Kuzey Afrika ve Endülüs'te yaygınlık kazanmış, hükümdarlar ve yöneticiler mevlid kutlamalarına büyük önem vermiştir. Mevlidin ilk defa Fas Saʻdîler Sultanı Ebü'l-Abbas Ahmed el-Mansûr zamanında (1578-1603) resmî bayram olarak kutlanmaya başlandığına dair bilgi (Ali el-Cündî, s.141) yanlış olup bu hata Makkarî'ye atıf yapılmasından da anlaşılacağı üzere isim benzerliğinden kaynaklanmıştır. Nitekim Makkarî daha önce Merînî Hükümdarı Ebû İnân (1348-1358) tarafından her yıl

mevlid kutlamaları yapıldığını (Ezhârü’r-riyâż, I, 39), Cezayir’de Abdülvâdîler (Zeyyânîler) Hükümdarı II. Ebû Hammû Mûsâ b. Yûsuf’tan (1359-1389) söz edilirken onun zamanında ve daha önce Mağrib ve Endülüs hükümdarlarının mevlid kutlamalarına özen gösterdiklerini kaydetmektedir (a.g.e., I, 243). Ancak Ahmed el-Mansûr’un başşehir Merakeş’te mevlidi Eyyûbîler döneminde Erbil’de yapıldığı gibi görkemli törenlerle kutladığı (Fiştâlî, s. 235-252; İfrenî, s. 145-157; Shinar, s. 378-380), bu konuda Osmanlılar’a özendiği ve hatta soyundan geldiklerini söyledikleri Hz. Peygamber’in mevlidine onlardan daha çok önem verdiğini göstermeye çalıştığı (İbrâhim Harekât, s. 259), Ebû Hammû’nun da kutlamaları son derece gösterişli tören ve eğlencelerle yaptığı, kendisinin her yıl Resûl-i Ekrem’i öven ve ilk defa bu törenler sırasında okunan bir kaside yazdığı bilinmektedir (Makkarî, I, 243-245). Alevîler hânedanına mensup hükümdarlardan Mevlây Abdurrahman (1822-1859) ve Mevlây Hasan’ın da (1873-1894) gösterişli kutlamalar düzenledikleri kaydedilir (Shinar, s. 381-382). Fâtımîler’de olduğu gibi Fas’taki Sa‘dîler ve Alevîler gibi şerif sülâlesinden gelen hükümdarlar için de mevlid kutlamaları aynı zamanda siyasî bir prestij unsuruydu. Mevlid kutlamaları, Mâlikî fukahasının sert muhalefeti sebebiyle Tunus’ta Hafsîler sarayında Fas’takinden

yaklaşık bir asır sonra Sultan Ebû Fâris Abdülazîz el-Mütevekkil devrinde (1394-1434) yapılabilmiştir (Shinar, s. 394; bu ülkede çeşitli dönemlerdeki kutlamalar için bk. Muhammed b. el-Hoca, s. 236-246). Özellikle Tunus’ta Osmanlı hâkimiyetindeki son beylik olan Hüseynîler zamanında Osmanlılar örnek alınarak mevlid bir devlet törenine dönüştürülmüştür. Tunus’ta Fransız işgali döneminde bu kutlamalar devam etmiş, hatta sömürge valisi de törenlere katılmıştır (Kavas, s. 563).

Osmanlı hükümdarı III. Murad, 996 (1588) yılında merasimle mevlid kutlamalarını başlatmakla birlikte resmî olmasa da Osmanlı Devleti’nde kutlamaların bundan önceki dönemlerde de yapıldığı, bilinmektedir. Sultan Ahmed Camii’ndeki kutlamalarda padişah, sadrazam, şeyhülislâm, vezirler, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, diğer mülkî ve askerî erkânla ulemâ resmî kıyafetleriyle hazır bulunurdu (aş. bk.). Balkanlar’ın fethiyle birlikte bu coğrafyada da mevlid törenleri yapılmaya başlanmış olmalıdır. Zira Saraybosna’daki Gazi Hüsrev Bey Camii’nin 938 (1531) tarihli

vakfiyesinde mevlid için yılda 300 dirhem tahsisat ayrıldığı görülmekte, bölgedeki diğer camilere ait vakfiyelerde veya şahsî vasiyetnâmelerde de benzeri kayıtlara rastlanmaktadır (Okiç, sy. 1 [1976], s. 23, 36-37).

Eyüp Sabri Paşa'nın kaydettiğine göre Rebîülevvelin 12'si Medine'de resmî tatil olup kaleden toplar atılır ve o gün dükkânlar açılmazdı. İnsanlar güzel elbiseler giyerek dolaşır ve birbirini tebrik eder, bu gece Mescidi Nebevî'de ihya edilirdi. Sabaha karşı Bâb-ı Nisâ önünde toplanılır, burada kurulan kürsü üzerinde güneşin doğmasıyla birlikte beş hatipten ilki bir hadis okuyup padişah için dua eder, diğerleri sırasıyla mevlidin vilâdet, radâ ve hicret bahirlerini okurlar, sonuncusu dua ederdi. Daha sonra halk ikram edilen şerbeti içip dağılırdı (Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 101-102). Mevlid kutlaması 1910 yılından itibaren Osmanlı Devleti'nde resmî bayramlara dahil edildiyse de Cumhuriyet'in ilânından sonra kaldırılmıştır. Osmanlılar'dan günümüze uzanan mevlid geleneğinde törenler büyük bir ciddiyetle yerine getirilirken Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde görülen ve dinî ölçüleri zedeleyen uygulamalardan titizlikle kaçınılmıştır.

Günümüzde mevlid, Suudi Arabistan hariç Kuzey Afrika'dan Endonezya'ya kadar İslâm ülkelerinde -bazılarında resmî, bazılarında gayri resmî olarak-yaygın biçimde kutlanmaktadır. Türkiye'de yalnız ramazan ve kurban bayramları resmî bayram kabul edilmekte, gerek mevlid gerek diğer mübarek gün ve geceler münasebetiyle camilerde, evlerde ibadet âdâbı içinde Kur'ân-ı Kerîm, Süleyman Çelebi'nin mevlidi, kaside ve ilâhiler okunmaktadır. Son yıllarda Diyanet İşleri Başkanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın ortaklaşa düzenlemesiyle Hz. Peygamber'in mevlidi "Kutlu Doğum Haftası" adıyla Türkiye'de, Türk dünyasında ve Balkanlar'da çok yönlü etkinliklerle kutlanmaktadır.

Mevlid kutlamaları sırasında Resûl-i Ekrem'in doğumunu anlatan, bu vesileyle methini de içeren ve genel olarak "mevlid", Kuzey Afrika'da ise "mevlidiyye" olarak anılan şiirlerin okunması gelenek halini almıştır. Bunların en meşhurları arasında Arap dünyasında Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si, Bûsîrî'nin aynı adla da anılan el-Kevâkibü'd-dürriyye fî medḥi ḫayri'l-beriyye ve el-Ḳaṣîdetü'l-hemziyye'si ile Şemseddin İbnü'l-Cezerî'nin Mevlidü'n-nebî, Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin el-ʿİḳdü'l-cevher'i (Mevlidü'n-nebî); Türk dünyasında Süleyman Çelebi'nin

Vesîletü'n-necât'ı anılabilir. Ayrıca mevlid kutlamalarında okunmak üzere Arapça yazılmış yüzlerce şiirle Bûsîrî ve Berzencî'nin eserlerinin çeşitli dillere yapılan tercümeleri yanında diğer müslüman milletlerin dillerinde de birçok mevlid kaleme alınmıştır.

Fıkhî Hükmü. Hz. Peygamber zamanında ve ondan sonraki birkaç asır boyunca kutlanmayan mevlidin dinî açıdan meşruiyeti ulemâ arasında tartışılmıştır. Mâlikî fakihi İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) bid'at konularına geniş yer verdiği el-Medḫal adlı eserinde mevlidin Resûlullah devrinde ve ona son derece bağlı olan ashap ve tâbiîn (Selef) zamanında kutlanmadığını, dolayısıyla bid'at olduğunu söyleyerek mevcut uygulamalara şiddetle karşı çıkar. Ayrıca kutlamalar sırasında kıraat, zikir ve ibadet yanında çalgı çalınıp şarkı söylenmesinin, kadın ve erkeklerin bir arada bulunmasının da dinin yasakladığı hususlar olduğunu anlatır ve mevlidin harama vesile kılındığını belirtir. İbadet yapılması, ziyafet verilmesi, hadis vb. okunması halinde bile bunların mevlid niyetiyle icrasının bid'at olduğunu kaydeden İbnü'l-Hâc buna karşılık kutlama niyeti taşımaksızın oruç tutulmasını ve Hz. Peygamber'in doğduğu bu ayın saygınlığına uygun davranılmasını tavsiye eder (II, 2-33).

İbnü'l-Hâcc'ın çağdaşı olan bir diğer bir Mâlikî âlimi Tâceddin Ömer b. Ali el-Lahmî el-Fâkihânî de mevlidi bid'at-ı seyyie kabul ederek ona karşı çıkmış ve el-Mevrid fi'l-kelâm ʿalâ ʿameli'l-mevlid adıyla bir risâle kaleme almıştır. Venşerîsî, sonraki Mâlikî ulemâsından mevlide karşı çıkanların görüşlerine yer verirken genellikle olumsuz uygulama örneklerine atıfta bulunmuştur (el-Miʿyârü'l-muʿrib, I, 160-161; VII, 99-101; IX, 252). İbn Merzûk el-Hatîb, mevlid konusunda Mağrib ulemâsının olumlu ve olumsuz yönde iki yaklaşımda bulunduğunu, bu gecede iyi amellerde bulunup kötü davranışlardan sakınmanın en uygun tavır olduğunu belirtir (Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, s. 296-297). Mevlid gecesinin mi Kadir gecesinin mi daha üstün olduğu konusundaki tartışmada İbn Merzûk'un ilkini tercih ettiği kaydedilir ki (Venşerisî, VIII, 255; bu konuda ayrıca bk. Muhammad Hadj-Sadok, II, 279-280) kendisi bu görüşünü açıkladığı bir de risâle yazmıştır (aş. bk.). Bid'atları hasene ve seyyie diye ikiye ayırmayan İbn Teymiyye (el-Fetâva'l-kübrâ, I, 372), onu takip eden Vehhâbî ulemâsı ve Muhammed Abduh gibi çağdaş ıslahatçı âlimler de mevlid kutlamalarına karşı çıkmışlardır. M. Reşîd Rızâ, Mısır'da mevlidlerde görülen çirkin

uygulamaları eleştirir ve ulemâyı bu konuda sessiz kalmaları yüzünden kınar. Bununla birlikte mevlid kutlamasının bizzat kendisine değil bu vesileyle işlenen kötülüklere karşı olduğunu belirtir ve bu uygulamalardan kurtuluş yollarını gösterir (bk. bibl.). Vehhâbî geleneğine mensup çağdaş âlimlerden Suudi Arabistan müftüsü Muhammed b. İbrâhim Âli Şeyh, Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Hammûd b. Abdullah et-Tüveycirî gibi şahsiyetler her çeşit mevlid kutlamasına karşı çıkarak bu konuda risâleler kaleme almışlardır (Resâʾil fî ḥükmi'l-iḥtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî, I-II, Riyad 1419/1998). Kuzey Afrika'da Cezayir gibi bazı ülkelerde ıslahatçı âlimler mevlidin geleneksel şeklini eleştirmişlerse de yeni nesillerde inanç ve millî şuurun güçlenmesi için mevlidi yeni birtakım etkinliklerle kutlama yolunu benimsemişlerdir (Shinar, s. 400 vd.).

Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), İbn Abbâd en-Nefzî er-Rundî, Şemseddin İbnü'l-Cezerî, İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Hacer el-Heytemî, Şemseddin es-Sehâvî, Celâleddin es-Süyûtî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî gibi âlimler ise

Hz. Peygamber'in dünyaya gelmesi sebebiyle sevinmenin, onun doğum günü münasebetiyle muhtaçlara yardımda bulunmanın, Resûl-i Ekrem'e dair şiirler okumanın, güzel elbiseler giyerek sevinç gösterisinde bulunmanın birer güzel amel olduğunu, dolayısıyla mevlid kutlamalarının bidʻat-ı hasene sayılması, halk arasında görülen ve dinen hoş karşılanmayan davranışların bundan ayrı düşünülerek önlenmesi gerektiğini belirtmişlerdir (Şâmî, I, 439-454; Ali el-Cündî, s. 129-133). Süyûtî, Ḥüsnü'l-maḳṣid fî ʿameli'l-mevlid adlı risâlesinde İbnü'l-Hâc ile Fâkihânî'nin eleştirilerine cevap verir ve yukarıda adı geçen âlimlerden bazılarının görüşleriyle kendi kanaatini destekler.

Bu âlimlere göre Hz. Peygamber kendisine pazartesi günü oruç tutmanın fazileti sorulduğunda, "Bu benim doğduğum ve bana vahiy indirilen gündür" diyerek (Müsned, V, 297, 299; Müslim, "Ṣıyâm", 197; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 54) bir bakıma bugüne önem atfetmiştir. Resûl-i Ekrem, Medine'de yahudilerin 10 muharremde oruç tuttuğunu görünce sebebini sormuş, onların bunun Firavun'un boğulduğu ve Hz. Mûsâ'nın kurtulduğu gün olduğunu söylemeleri üzerine kendisinin bunu yapmaya daha lâyık

olduğunu belirterek oruç tutmuş ve ashaba da oruç tutmalarını tavsiye etmiştir (Buhârî, “Ṣavm”, 69; Müslim, “Ṣıyâm”, 127-128). Bu husus, belli bir günde bir nimete nâil olma veya belâdan kurtulma sebebiyle o günü anma ve şükür nişanesi olarak sâlih amellerde bulunmanın iyi bir davranış olduğunu gösterir (Şâmî, I, 444). Sehâvî de hıristiyanların kendi peygamberlerinin doğum gününü büyük bir bayram halinde kutladıklarını belirterek müslümanların böyle bir kutlamaya daha lâyık olduklarını söyler (et-Tibrü’l-mesbûk, s. 14).

Mevlid kutlamalarına olumlu bakan âlimler, kendisine Hz. Peygamber’in doğum haberini getiren Süveybe adlı kölesini âzat eden Ebû Leheb’in, ölümünden sonra ailesinden biri tarafından rüyada görülerek bu davranışı sebebiyle her pazartesi gecesi azabının hafifletildiğini ona söylediğine dair bir haberi (Buhârî, “Nikâḥ”, 20; Şâmî, I, 444-445), ayrıca içinde Resûlullah’a vahiy indirildiğinden Kur’an’da Kadir gecesine atfedilen önemin bütün insanlığa rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber’in dünyaya geldiği gün için öncelikle geçerli olacağı hususunu da görüşlerine dayanak olarak gösterirler (Muhammad Hadj-Sadok, II, 278-279). Ancak iman etmeden ölenlerin bütün amellerinin âhirette boşa gideceğine dair âyetlerin (el-Mâide 5/5; el-En‘âm 6/88; Hûd 11/16) delil gösterilmesi yanında rüya üzerine hüküm dayandırılamayacağı ve Kadir gecesinin önemi hakkındaki ilâhî teyidin mevlid hakkında söz konusu olmadığı ileri sürülerek bu gerekçelere karşı çıkılmıştır.

Mevlide karşı olan âlimlerin bu yaklaşımlarında kendi zamanlarındaki kutlamalarda görülen olumsuz davranışların büyük rolü vardır. İbnü’l-Hâcc’ın Mısır’daki uygulamalara yaptığı atıflar yanında tarihçi Cebertî’nin (ö. 1240/1825) kendi zamanındaki mevlid kutlamalarının evliyanın kabirlerini ziyaret yanında ticaret, gezi ve eğlence gibi amaçlar taşıdığını (ʿAcâʾibü’l-âs̱âr, IV, 3), her meşrepten bid‘at ve tarikat ehlinin katıldığı törenlerde şiir, zikir ve çalgı seslerinin birbirine karıştığını, camilerin âdeta alışveriş, sohbet, oyun ve eğlence mekânı haline getirildiğini, bu mekânların yenilip içilen şeylerle kirletildiğini, erkeklerle kadınlar arasında hoş olmayan davranışlar görüldüğünü belirtmesi de (a.g.e., III, 39-40) ulemânın Mısır’da mevlid kutlamaları konusundaki eleştirilerini haklı çıkaracak mahiyettedir. Hatta Cebertî, Şeyh Abdülvehhâb b. Abdüsselâm el-Afîfî’nin mevlidinden söz ederken çevredeki şehirlerden gelen bazı

kimselerin her türlü fuhşu irtikâp ettiklerini, ulemânın ve önde gelen şahsiyetlerin bunlara karşı çıkmadan kutlamalara katılmasının onay anlamı taşıyacağını belirterek onları ağır şekilde eleştirir (a.g.e., I, 220).

Mevlidin dinî hükmünden ve mevlid kutlamalarından bahseden müstakil eserlerden bazıları şunlardır: İbn Dihye el-Kelbî, et-Tenvîr fî mevlidi's-sirâci'l-münîr; Tâceddin Ömer b. Ali el-Fâkihânî, el-Mevrid fi'l-kelâm ʿalâ ʿameli'l-mevlid; Ebü'l-Kāsım el-Azefî, ed-Dürrü'l-munaẓẓam fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muʿaẓẓam; İbn Merzûk el-Hatîb, Cene'l-cenneteyn fî şerefi (fażli)'l-leyleteyn (mevlid ve Kadir geceleri hakkındadır); İbn Nâsırüddin ed-Dımaşkī, el-Mevridü'ṣ-ṣâdî fî mevlidi'l-hâdî ve bunun muhtasarı el-Lafẓü'r-râʾiḳ fî mevlidi ḫayri'l-ḫalâʾiḳ; İbn Hacer el-Heytemî, Mevlidü'n-nebî; Süyûtî, Ḥüsnü'l-maḳṣid fî ʿameli'l-mevlid; Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İtḥâfü'r-ruvât bi-ẕikri'l-mevlid ve'l-vefât; Şemseddin es-Sehâvî, el-Faḫrü'l-ʿalevî fi'l-mevlidi'n-nebevî; Ali el-Kārî, el-Mevridü'r-revî fi'l-mevlidi'n-nebevî; Fethullah b. Ebû Bekir el-Bennânî, Fetḥullāh fî mevlidi ḫayri ḫalḳillâh; J. W. McPherson, The Moulids of Egypt (Cairo 1941); Gustave Edmund von Grunebaum, Muhammadan Festivals (London 1976); Nico Kaptein, Muhammad's Birthday Festival (Leyde 1993).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, V, 297, 299; Buhârî, "Ṣavm", 69, "Nikâḥ", 20; Müslim, "Ṣıyâm", 127-128, 197; Ebû Dâvûd, "Ṣavm", 54; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Kahire 1400/1980, s. 91-92; İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-muḳleteyn fî aḫbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1412/1992, s. 211-223; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân, VIII, 681, 683; Ebû Şâme el-Makdisî, el-Bâʿiṯ ʿalâ inkâri'l-bidaʿ ve'l-ḥavâdiṯ (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Riyad 1410/1990, s. 95-96; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 449-450; IV, 117-119; İbn Teymiyye, el-Fetâva'l-kübrâ, Kahire 1384/1965, I, 372; İbnü'l-Hâc el-Abderî, el-Medḫal, Kahire 1401/1981, II, 2-33; İbn Kesîr, es-Sîre, I, 198-203; İbn Hacer el-Heytemî, el-Fetâva'l-ḥadîṯiyye, Beyrut, ts., s. 150; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), III, 576; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 432-433; II, 290, 291; Sehâvî, et-Tibrü'l-mesbûk, Kahire, ts., s. 13-14; Süyûtî,

Ḥüsnü'l-maḳṣid fî ͑ameli'l-mevlid (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ), Beyrut 1405/1985; Venşerîsî, el-Mi͑yârü'l-mu͑rib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, I, 160-161; VII, 99-101; VIII, 255; IX, 252; XII, 48-49; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, I, 401-408, 439-454; Fiştâlî, Menâhilü'ṣ-ṣafâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat 1972, s. 235-252; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 296-297; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Saîd Ahmed A'rab v.dğr.), Rabat 1398/1978, I, 39, 243-245; II, 374-376; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 463-476; İfrenî, Nüzhetü'l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki'l-ḳarni'l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 145-157; Cebertî, ͑Acâ͗ibü'l-âs̱âr (Bulak), I, 220; III, 39-40; IV, 3; Teşrîfât-ı Kadîme, s. 2-10; Mir'âtü'l-Haremeyn, II, 101-102; Muhammad Hadj-Sadok, "Le mavlid d'après le muftipoète d'Alger Ibn Ammâr", Mélanges Louis Massignon, Damas 1957, II, 269-292; P. Shinar, "Traditional and Reformist Mawlid Celebrations in the Maghrib", Studies in Memory of Gaston Wiet (ed. Myrian Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 371-413; Necla Pekolcay, Mevlid, İstanbul 1980, s. 19-33; Abdurrahman er-Râfiî, Târîḫu'l-ḥareketi'l-ḳavmiyye ve teṭavvüru niẓâmi'l-ḥükm fî Mıṣr, Kahire 1401/1981, s. 254-255; Kamil Toygar, "Türkiye'de Mevlid Çevresinde Meydana Gelen Folklorik Unsurlar", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, IV, 517-534; Ali el-Cündî, Nefḥu'l-ezhâr fî mevlidi'l-muḫtâr, Kahire 1406/1985; Muhammed b. el-Hoca, Ṣafaḥât min târîḫi Tûnis (nşr. Hammâdî es-Sâhilî - el-Cîlânî b. Yahyâ), Beyrut 1986, s. 236-246; İbrâhim Harekât, es-Siyâse ve'l-müctema͑ fi'l-͑aṣri's-Sa͑dî, Dârülbeyzâ 1408/1987, s. 259; M. Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517-1798, London 1992, s. 175-184; E. Geoffroy, Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans, Damas 1995, s. 105-107; İsmâil b. Muhammed el-Ensârî, el-Ḳavlü'l-faṣl fî ḥükmi'l-iḥtifâl bi-mevlidi ḫayri'r-rüsül, Riyad 1416/1995; Resâ͗il fî ḥükmi'l-iḥtifâl bi'l-mevlidi'n-nebevî,

Riyad 1419/1998, I-II; Reşîd Rızâ, "el-Mevâlid ev el-me͑âriż", el-Menâr, I/5, Kahire 1315-16, s. 79-87; a.mlf., "Münkerâtü'l-mevâlid", a.e., I/6, s. 93-101; a.mlf., "Keyfe's-sebîl", a.e., I/7, s. 112-119; M. Tayyib Okiç, "Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri", İİFD, sy. 1, Ankara 1976, s. 17-78; N. Kaptein, "Materials for the History of the Prophet Muhammad's Birthday", Isl., LXIX/2 (1992), s. 193-203; Y. Frenkel, "Mavlid al-Nabī at the Court of Sulṭān Aḥmad al-Manṣūr al-

Saʿdī", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIX, Jerusalem 1995, s. 157-172; A. Schussman, "The Legitimacy and Nature of Mavlid al-Nabī (Analysis of a Fatwā)", Islamic Law and Society, V/2, Leiden 1998, s. 214-234; Ahmet Kavas, "Afrika'da Mevlid Kutlamaları", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı, Ankara 2000, s. 559-574; H. Fuchs - Necla Pekolcay, "Mevlid", İA, VIII, 171-176; H. Fuchs - [F. de Jong], "Mawlid", EI² (İng.), VI, 895-897; J. Knappert, "Mawlid", a.e., VI, 897; J. D. Latham, "ʿAzafī", EI² Suppl. (İng.), s. 111; D. F. Eickelman, "Mawlid", ER, IX, 292-293; Fadwa El Guindi, "Mawlid", The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, III, 79-82; Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", DİA, XIII, 71.

Ahmet Özel

Osmanlılar'da Mevlid Törenleri.

Osmanlı teşrifatında, Hz. Peygamber'in doğum günü kabul edilen 12 Rebîülevvel'de düzenlenen törenlerin başlangıcı hakkında kesin bilgi yoktur. Bazı vakfiyelerdeki kayıtlardan hareketle bunu Osman Gazi'ye kadar götürenler varsa da (Ali Seydi Bey, s. 151) genel görüş, bu törenlerin Kanûnî Sultan Süleyman döneminden itibaren saray protokolünde yer almaya başladığı ve III. Murad zamanında tamamen resmîleştiği şeklindedir. Selânikî'nin kaydına göre, Sigetvar seferi sırasında (974/1566) Kanûnî Sultan Süleyman'ın vefatının saklanmaya çalışıldığı bir ortamda padişahın otağında 12 Rebîülevvel gecesi mevlid okunmuş, ertesi gece de sadrazamın çadırında tekrarlanmıştır (Târih, s. 36). Yine Selânikî'den, 12 Rebîülevvel 996'da (10 Şubat 1588) Resûl-i Ekrem'in doğum günü münasebetiyle padişahın (III. Murad) bütün minarelerde kandil yakılmasını ve camilerde, mescidlerde mevlid okunmasını emrettiği öğrenilmektedir (a.g.e., s. 197-198). Bu emir mevlid gecesinin o tarihte resmen kutlandığının kanıtıdır.

Mevlid törenlerini saray, konak ve evlerde yapılanlarla padişahın katıldığı mevlid alayı denilen merasim yürüyüşünün ardından bir selâtin camisinde yapılanlar olmak üzere iki grupta ele almak mümkündür. Topkapı Sarayı'ndaki törenlerin bazan Ağalar Camii'nde, bazan da Çinili Köşk'te,

sonraki yıllarda ise başta Sultan Ahmed Camii olmak üzere Eminönü Vâlide Sultan, Eyüp Sultan, Beyazıt, Nusretiye ve Yıldız camilerinde gerçekleştirildiği bilinmektedir. Mevlid gününden önce protokole dahil devlet adamlarına davetiyeler gönderilir, ne zaman hangi camide hazır bulunacakları bildirilerek davetlilerin tören kıyafetleriyle belirtilen saatte yerlerini almaları sağlanırdı. Osmanlı teşrifatında padişahın, merasim erkânı ve muhafızlarının katılımıyla saraydan belli bir güzergâhı takiben başka bir yere gidiş gelişini ifade etmek için "alay" kelimesi kullanıldığından mevlid okunacak camiye gidip gelmesine de "mevlid alayı" deniliyordu. Ancak bu tabir zamanla daha geniş anlamda kullanılıp rebîülevvelin on ikinci günü sarayda ve camide yapılan törenlerin tamamını kapsamına almıştır.

Mevlid alayı camiye yaklaştığında müezzin mahfilinde Feth sûresi okunmaya başlar, sûre tamamlandığı sırada padişahın mahfili hümâyuna geldiğini belli etmek için kafesin küçük penceresi açılır ve cemaat ayağa kalkarak bulunduğu yerde saygıyla eğilirdi. Müezzin mahfilinde "muarrif" denilen görevlinin Hz. Peygamber'in özelliklerini belirten "ta'rîf"i okumasının ardından Ayasofya ve Sultan Ahmed camilerinin vâizleriyle o caminin vâizi sırayla kürsüye çıkıp kısa birer vaaz verirlerdi; kendilerine de kürsüden indikten sonra bazı armağanlarla birlikte birer samur kürk veya ferace hediye edilirdi. Ayrıca her vâizin kürsüye çıkışı sırasında cemaate şerbet ve buhur sunulurdu. Ardından Süleyman Çelebi'nin Mevlid'inin okunmasına başlanır ve birinci mevlidhan ilk bahri bitirip kürsüden inince kendisine hil'at giydirilirdi. İkinci mevlidhan, "Geldi bir ak kuş kanadıyla revan / Arkamı sığadı kuvvetle heman" beytini okurken herkes hürmeten ayağa kalkardı. Bu esnada mahfili hümâyun tarafında perde arkasında bekleyen müjdecibaşı Mekke emîrinin gönderdiği mektubu sadrazamın önüne koyar, sadrazamın işaretiyle reîsülküttâb onu alarak müjdecibaşıyla birlikte padişahın huzuruna girerdi. Dârüssaâde ağası da mektubu kesesinden çıkarıp kendisine geri verir, o da okurdu. Daha sonra aynı zamanda Haremeyn nâzırı olan Dârüssaâde ağasına samur kürk, reîsülküttâb ile müjdecibaşıya hil'at giydirilirdi. Ardından padişah Medine'den gönderilen hurmanın bir miktarını peşkir ağası eliyle sadrazama yollar, o da birkaçını alıp bir ikisini şeyhülislâma verdikten sonra kalanını vezirlere ve orada bulunan diğer devlet erkânına dağıttırırdı; bu iş tamamlanınca peşkir ağasına bir miktar bahşiş verilirdi.

İkinci mevlidhan okumasını bitirip kürsüden inince hil‘atini ve armağanlarını alır, yerine üçüncü mevlidhan çıkardı. Bu sırada Sultan Ahmed Camii’nin mütevellisi sadrazamın, Ayasofya Camii’nin mütevellisi şeyhülislâmın, diğer vakıfların mütevellileri de vezirlerle defterdar, nişancı gibi devlet büyüklerinin ve ulemânın önüne şeker tablaları koyar, zamanı gelince de derecelerine göre zağarcıbaşı, saksoncubaşı, muhzır ağa ve diğer ocaklılar bunları kaldırırdı. Üçüncü mevlidhanın ve arkasından mevlid duası yapan duahanın kürsüden inip hil‘at ve hediyelerini almalarından sonra tören tamamlanırdı. Sadrazam ve yüksek rütbeli devlet ricâli camiden çıkıp atlarına binerek abdest çeşmelerinin önündeki alanda padişahı selâmlamak üzere beklerlerdi. Padişah da yine at üstünde bekleyenlerin önünden geçerken selâmlanır ve alkış çavuşlarının alkışlarıyla uğurlanıp yine geldiği yoldan mevlid alayı ile saraya dönerdi. Sadrazam ve şeyhülislâmla diğer devlet büyükleri de kendi maiyetleriyle ve daha küçük çaplı törenlerle konaklarına giderlerdi.

Sarayda veya padişahın katılımıyla camide büyük törenlerle ve çok pahalı hediyeler dağıtılarak okutulan mevlidlerden başka hemen her devlet adamının ve zenginin konağında, camilerle, mescidlerde ve halktan kimselerin evlerinde de mevlidler okutulurdu. 1850-1918 yılları arasında yaşayan ve Umûr-ı Mülkiyye Nâzırı Pertev Paşa’nın torunu olan Abdülaziz Bey, kendisinin de içinde büyüdüğü anlaşılan bir paşa konağındaki mevlidleri özetle şöyle anlatmaktadır: Hz. Peygamber’in doğum hikâyesi daima geceleri okunduğu için o gece tezkereler yazılarak davet edilen misafirlere mükellef yemekler hazırlanır, sofralar kurulur ve üzerlerinde her çeşit meyve bulundurulurdu; ayrıca ev halkıyla misafirlere yetecek sayıda renkli kâğıt külâhlar içinde elvan şekerleri hazırlanırdı. Konağın üst kat sofasının iki yanına pamuk şilteler ve üzerlerine kenarları sırma saçaklı kırmızı Trablus ihramları serilirdi. Sofanın ortasında üzerine şal geçirilmiş bir minderle önüne sedef işlemeli, üstü ağır bir şalla örtülü bir rahle, iki tarafına iki büyük gümüş şamdan ve biraz uzağa da sırma işlemeli örtülerle kaplı iki küçük sehpa üzerine gümüş buhurdanlar yerleştirilirdi. Sofanın karşısına hanımlar için boydan boya kafes çekilir, arkasına yine şilteler serilirdi.

Akşama doğru avizeler ve billûr kandiller yakılır, davetliler geldikçe takım takım odalara alınarak önce kahve ve çubuk ikram edilir, ardından yemeğe

kaldırılırlardı. Yatsı vakti gelince sofada cemaatle namaz kılınır, sonra ev sahibi ve misafirler önceden hazırlanan şilteler üzerine, mevlidhan rahlenin önündeki mindere, tevşîhhanlar da yarım daire halinde onun önüne otururlardı. Bu arada ev halkı ve hanımlar da yerlerini alırlar, buhurdanlar yakılır ve mevlidi şerif kıraatine başlanırdı. Ara verilen yerlerde tevşîhhanlar na't-ı şerif ve ilâhiler okurlardı. Mevlid sonuna kadar diz çökmüş durumda sessizce dinlenir, sıra Hz. Peygamber'in doğum ânına gelince ayağa kalkılır ve salâtü selâm getirilerek tekrar oturulurdu. Ardından konağın hizmetinde bulunan ağalar gümüş gülâbdanlardan dinleyenlerin ellerine sırayla gül suyu serper ve önlerine bağladıkları elvan futalar içindeki şeker külâhlarını ikişer ikişer dağıtırlardı. Kapaklı el-mastıraş bardaklarla şerbet ikramının arkasından mevlidin okunması sona erince kahve ve çubuklar içilir, ardından herkes evine giderdi. Mevlidhana ve tevşîhhanlara ayrı ayrı atıyyeler verilir ve uzakta oturanlar o gece konakta misafir edilirdi. Mevlidhana atıyyeden başka sırma başlı beyaz bir çevre ile bir mintanlık kumaş verilmesi de âdettendi.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hallikân, Vefeyâtü'l-aʿyân, Bulak 1299, II, 550, 620; a.e., Beyrut 1397/1977, III, 499; Makrîzî, el-Ḫıṭâṭ, I, 490 vd.; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 36, 197-198; Râşid, Târih, I, 106; III, 115; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 310-311, 416-417; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 122, 182; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1291-93, I-III, tür.yer.; Teşrîfât-ı Kadîme, tür.yer.; Hızır İlyas, Tarih-i Enderûn: Letaif-i Enderun (haz. Cahit Kayra), İstanbul 1987, tür.yer.; Ahmed Râsim, Menâkıb-ı İslâm, İstanbul 1325, I, 40-43; Corcî Zeydân, Medeniyyet-i İslâmiyye Târihi (trc. Zeki Mugāmiz), İstanbul 1330, V, 251; Ali Seydi Bey, Teşrîfât ve Teşkîlât-ı Kadîmemiz (haz. Niyazi Ahmet Banoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 151-152; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri. Toplum Hayatı (haz. Kâzım Arısan - Duygu A. Günay), İstanbul 1995, s. 247-248; Tarîk Gazetesi, sy. 972, İstanbul 13 Rebîülevvel 1304; Midhat Sertoğlu, "Osmanlı İmparatorluğu Devrinde Mevlid Alayı", Hayat

Tarih Mecmuası, XII/4, İstanbul 1976, s. 45-49; Muhammed Nahlî, “Tunus’ta Mevlid” (trc. Mehmet Şeker), Diyanet İlmî Dergi, XXII/2, Ankara 1986, s. 59-64; Abdülkadir Özcan, “Osmanlılar’da Kandil Geceleri”, Tarih ve Medeniyet, sy. 6, İstanbul 1994, s. 45-46; H. Fuchs - Neclâ Pekolcay, “Mevlid”, İA, VIII, 173-174; Pakalın, II, 521-522.

Mehmet Şeker

ARAP EDEBİYATI.

Arap edebiyatında mevlid, Hz. Peygamber için yazılan medih türündeki şiirleri ifade ettiği gibi onun doğumu, hayatı, isimleri hasâis ve şemâili, faziletleri, mûcizeleri ve gazveleri gibi konularını kapsayan sîret türü eserler için de kulanılmaktadır.

604 (1207) yılında Erbil Atabegi Muzafferüddin Kökböri tarafından düzenlenen ihtişamlı mevlid kutlamalarında okunmak üzere İbn Dihye el-Kelbî’nin mensur olarak kaleme aldığı ve sonunda bir methiyenin de bulunduğu et-Tenvîr fî mevlidi’s-sirâci’l-münîr adlı eseri şöhretinden dolayı ilk mevlid kitabı olarak kabul edilmiştir (yazması için bk. Ahlwardt, IX, 128). Halbuki ondan çok önce de bu türde bazı eserler kaleme alınmıştır. Ali b. Hamza el-Kisâî’ye (ö. 189/805) nisbet edilen sîret formunda bir eserle Vâkıdî’ye (ö. 207/823) ait Mevlidü’l-Vâḳıdî maʿa’ş-şerḥ ʿale’t-temâm adlı manzumenin yazmaları Berlin Kraliyet Kütüphanesi’nde bulunmaktadır (a.g.e., IX, 115). Muhammed b. İshak el-Müseyyebî’nin (ö. 236/850) bir mevlid yazdığı (Okiç, sy. 1 [1976], s. 22), Ebü’l-Kāsım Abdülvâhid b. Muhammed el-Mutarriz’in (ö. 439/1047) kaleme aldığı kasidenin Bağdat’taki mevlid kutlamalarında okunduğu belirtilmektedir (TA, XXIV, 87). Aynı şekilde Gazzâlî’ye bir mevlid kitabı nisbet edildiği gibi Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin Mevlidü’n-nebî’si de meşhurdur (Kahire 1300). Dolayısıyla Arap edebiyatında “mevlid” terimi II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkmış, mevlid literatürü İbn Dihye’den çok önce başlayıp gelişmiştir. Bununla birlikte ilk zamanlarda mevlid teriminin “tarih ve siyer” anlamına geldiği de ileri sürmüştür (Zekî Mübârek, s. 244).

İbn Dihye’nin çağdaşlarından Ebü’l-Abbas Ahmed el-Azefî’nin yazmaya başladığı ed-Dürrü’l-munaẓẓam fî mevlidi’n-nebiyyi’l-muʿaẓẓam’ını oğlu

Ebü'l-Kāsım Muhammed b. Ahmed el-Azefî tamamlamıştır. Mevlid alanında telif edilen eserler arasında Ebû Muhammed Hasan b. Ali İbnü'l-Kattân el-Merrâküşî'nin, içinde seçme mevlid metinlerinin de yer aldığı Kitâbü'l-Mesmûʿât, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menḳabetü mevlidi'n-nebî (Süleymaniye Ktp., Nazif Paşa, nr. 685; Ahlwardt, IX, 117) ve el-Mevlidü'l-cismânî ve'r-rûḥânî, İbn Tuğru(l) Bek et-Türkî'nin (Ebû Ca'fer Ömer b. Eyyûb ed-Dımaşkī) ed-Dürrü'n-naẓîm fî mevlidi'n-nebiyyi'l-kerîm (Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 787), Ahmed b. Ali el-Gırnâtî'nin Ẓıllü'l-ġamâme fî mevlidi seyyidi Tihâme (Ahlwardt, IX, 128), İbn Akīle'nin Risâle fî mevlidi'n-nebî (Süleymaniye Ktp., Sâliha Hatun, nr. 111), İbn Allân'ın Mevridü'ṣ-ṣafâ fî mevlidi'l-Muṣṭafâ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1143), Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî'nin Mevlidü'n-nebî (eserin Muhammed b. Ömer en-Nevevî tarafından el-İbrîzü'd-dânî fî mevlidi seyyidinâ Muḥammed el-ʿAdnânî adıyla yapılan bir ihtisarı vardır [Kahire 1299]), Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin el-Mevlidü'n-nebevî (Fas ve Rabat'ta birçok baskısı yapılmıştır), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin el-İʿlâm fî maʿrifeti mevlidi'l-Muṣṭafâ (TSMK, nr. 443), Ebû Zer el-Halebî'nin Mevlidü'n-nebiyyi'l-aʿẓam (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7886/2), Ebü'l-Hasan el-Kasasî el-Bekrî'nin Kitâbü'l-Envâr fî mevlidi'n-nebiyyi'l-muḫtâr (Kitâbü'l-Envâr ve miftâḥu'l-esrâr, Kitâbü İntiḳāli envâri mevlidi'l-Muṣṭafâ; Ahlwardt, IX, 120; Brockelmann, eserin başka kütüphanelerdeki yazmalarını verdiği gibi birçok defa basılmış olduğunu da belirtmektedir, GAL Suppl., I, 616) adlı eserleriyle Arûs lakabıyla anılan Abdürrahîm b. Ahmed el-Buraî el-Yemenî'nin el-ʿArûs (Mevlidü'n-nebî) ismiyle bilinen eserini (Kahire 1280, 1298, 1301; nşr. Ahmed el-Melîcî, Kahire 1314) zikretmek mümkündür. Daha sonra da birçok mevlid kitabı telif edilmiştir. Mevlidü'n-nebî dışında Hz. Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin, Şiî imamları, tarikat şeyhi ve önderleri için de mevlidler telif edilmiş olması bu türdeki eserlerin artmasında etkili olmuştur. Emevîler devrinde Kümeyt el-Esedî, Seyyid el-Himyerî, Di'bil el-Huzâî; Abbâsîler zamanında Mervân b. Ebû Hafsa, Ebû Dülâme, Mutî' b. İyâs ve Selm el-Hâsir gibi Şiî şairlerinin Ehl-i beyt ve Hz. Peygamber için yazdığı methiyeler bu tür mevlidler için ilham kaynağı teşkil etmiştir.

Genel olarak mevlid müellifleri, başta Kâ'b b. Züheyr'in Ḳaṣîdetü'l-bürde'si olmak üzere bu eserin çok sayıdaki nazîreleriyle Hassân b. Sâbit'in Resûlullah için yazdığı şiirlerden, Abdullah b. Revâha ve diğer bazı

sahâbîlerin nazmettiği methiyelerden ilham almıştır. Ali Fehmi Câbiç, sahâbenin bu şiirlerini Ḥüsnü'ṣ-ṣıḥâbe fî şerḥi eşʿâri'ṣ-ṣaḥâbe adlı eserinin I. cildinde toplamıştır (İstanbul 1324). Ancak mevlidlerin mevzu itibariyle asıl kaynağını siyer, megāzî ve şemâil kitapları oluşturur. Bunların başında İbn İshak'ın es-Sîre'siyle İbn Hişâm'ın es-Sîretü'n-nebeviyye'si ve Ebû Îsâ et-Tirmizî'nin Şemâʾilü'n-nebî'si gelir.

Hükümdarların doğum yıl dönümü münasebetiyle mevlid telifi ve okunması âdeti (mevlidü'l-imâmi'l-hâzır) Fâtımîler ve Abdülvâdîler'le başlamıştır. Şîa geleneğinde Hz. Hüseyin için tutulan matemle Resûl-i Ekrem'in doğum yıl dönümünde yaşanacak sevinç olgularının çelişmesinden olmalıdır ki İran'da mevlid eserlerine nâdir rastlanır. Muhammed b. Mes'ûd el-Kâzerûnî'nin Arapça el-Münteḳā min sîreti'l-mevlidi'n-nebiyyi'l-Muṣṭafâ adlı eseriyle bunun, oğlu Afîfüddin el-Kâzerûnî tarafından yapılan Farsça çevirisi Terceme-i Mevlidi Muṣṭafâ (TA, XXIV, 87), Sûzenî ve Hasan b. Fethullah'ın Resûlullah için nazmettikleri medih manzumeleri kutlamalarda okunuyordu (Abbas el-Cerrârî, ez-Zecel fi'l-Maġrib, s. 467-468).

Arap dünyasında Hz. Peygamber'in doğumu münasebetiyle eski zamanlardan beri birer mevlid gibi okunmakta olan şiirlerin başında Kâ'b b. Züheyr'in manzumesiyle bunun nazîreleri gelir. Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürʾe ile Hemziyye ve Muḍariyye kasideleri bunu takip eder. Ayrıca daha çok Mağrib'de tanınan Muhammed b. Ebû Bekir eş-Şukrâtîsî'nin Lâmiyye'siyle (Brockelmann, GAL, I, 268; Suppl., I, 473) Bağdatlı Ya'kūb es-Sarsarî'nin methiyeleri de (GAL, I, 250; Suppl., I, 443) meşhurdur.

Günümüzde Arap dünyasında, Hindistan'da ve Güneydoğu Asya İslâm ülkeleriyle bütün Afrika İslâm ülkelerinde Arapça'sı ve çeşitli dillerdeki tercümeleriyle en çok okunan mevlid, Medine Müftüsü Ca'fer b. Hasan el-Berzencî'nin Mevlidü'n-nebî (Mevlidü'l-Berzencî, el-ʿİḳdü'l-cevher fî mevlidi'n-nebiyyi'l-ezher) adlı eseridir (Bombay 1273; Kahire 1290, 1307). Doğu Afrika sahillerinde ise Abdurrahman İbnü'd-Deyba' ez-Zebîdî'nin el-Mevlidü'ş-şerîf ve Somali'de Ebü'l-Hasan Nûreddin'in ʿUnvânü'ş-şerîf adlı mevlidleri meşhurdur. Afrika Sevâhilî dilinde de çok sayıda mevlid kitabı bulunmaktadır. Şerîf el-Mansabî'nin bu dilde yazılmış Kitâbü'l-Mevlid'i Almanca'ya tercüme edilmiştir (Scharifi Mansabu, Kitabu Mavalid, Berlin 1935).

Arapça mevlidler şekil ve muhteva bakımından birbirine benzer. Sadece mensur veya sadece manzum olanlar yanında bu eserlerin çoğunda mensur ve manzum parçalar birbirini izler. Genellikle Hz. Peygamber için salavat getirilmesini ifade eden nakarat beyitleri manzum ve mensur parçaları birbirine bağlar. Bunlar lafız ve mâna itibariyle kolay anlaşılır ve duygusal olduğundan halk üzerinde büyük tesir icra eder. Mevlidlerin sonunda zikirler ve dualar yer alır.

Mensur mevlidlerde veya mevlidlerin mensur kısımlarında seciler, hayal ve tasvirlerle bezenmiş, mübalağalarla dolu hissî ve edebî bir anlatım hâkimdir. Ancak İbn Hacer el-Heytemî, Ali el-Kārî ve M. Reşîd Rızâ'nın mevlidlerinde görüldüğü gibi kaynaklara dayanan, abartısız, gerçekçi, duygusallığa fazla yer vermeyen, didaktik metinler de bulunmaktadır.

Arapça mevlidlerin muhtevasını ana hatlarıyla Resûl-i Ekrem'in nurunun yaratılışı, diğer peygamberlerden intikal ederek ona ulaşması, annesinin hamile kalması, babasının vefatı, doğumu sırasında veya bundan önce ve sonra meydana gelen hârikulâde olaylar, Halîme'nin yanına verilmesi, Halîme'nin şahit olduğu olağan üstü hadiseler, vasıfları, şemâili, ahlâkı, nübüvveti ve bunun alâmetleri, mûcizeleri, isrâ ve mi'rac, tebliği ve gazveleri, evlenmesi, çocukları, vefatı teşkil eder. Ancak bunlar, başta tasavvuf ve tarikat erbabının yazdıkları olmak üzere Arapça mevlidlerin çoğunda zayıf rivayetler ve hurafelerle yüklü abartılı bir anlatımla dile getirilir.

V. (XI.) yüzyıldan itibaren Mağrib ve Endülüs'te Hz. Peygamber'in doğum yıl dönümü münasebetiyle sultan saraylarında düzenlenen kutlamalarda saray şairleri tarafından nazmedilip okunan, içerik bakımından diğer mevlidlerde yer alan konulara temas eden övgü şiirlerini de özel bir mevlid türü olarak kabul etmek mümkündür. Bu kasidelere "mevlidiyye, mîlâdiyye, îdiyye" ve halk tabiriyle "mûlûdiyye" gibi adlar verilmiştir. Mevlidiyyeler prensip olarak saray şairleri tarafından nazmedilmekle birlikte zaman zaman sarayın ileri gelen ricâli, vezir, kadı, müftü, kâtip ve edipler tarafından da yazılmıştır. Lisânüddin İbnü'l-Hatîb, İbn Merzûk, İbn Zümrek ve Abdurrahman İbn Haldûn gibi, şahsiyetler mevlidiyye nazmedenlerin başında yer almaktadır. Ancak bu eserlerden çok azı zamanımıza intikal

etmiştir. Makkarî ve İfrenî tarafından tesbit edilmiş mevlidiyyeler 761-768 (1360-1367) yılları arasındaki kısa bir dönemle Fas Merînî Sultanı Ebû Sâlim İbrâhim ve Gırnata Nasrî Sultanı V. Muhammed Ganî-Billâh devirlerini (1354-1359, 1362-1391) kapsamaktadır. Abdülazîz el-Fiştâlî ile İfrenî, Sa'dîler döneminde ve özellikle Ahmed el-Mansûr zamanında (1578-1603) kadı Ebü'l-Kāsım eş-Şâtıbî, müftü Abdülvâhid b. Ahmed el-Hasenî, vezir Ali eş-Şeyzamî, kâtip Muhammed el-Fiştâlî, kadı Muhammed el-Hevzâlî, fakih ve edip Hasan el-Mesfîvî gibi isimlerin mevlidiyyelerini zikretmektedir (Menâhilü'ṣ-ṣafâ, s. 235-252; Nüzhetü'l-ḥâdî, s. 145-157).

VIII. (XIV.) yüzyılda Gırnata Nasrî meliklerinin Elhamrâ Sarayı'nda düzenledikleri mevlid kutlamalarında nazmedilip okunmuş mevlidiyyeler konusunda V. Muhammed döneminin özel bir yeri vardır. Bu devirden kalan on bir mevlidiyyenin altısı İbn Zümrek'e aittir. Ahmed Selmî, İbn Zümrek'in mevlidiyyelerini derleyip yayımlamıştır (Hespéris, XLIII [1956], s. 335-435). Nasrî hânedanından Ebü'l-Velîd İbnü'l-Ahmer de birçok mevlidiyye nazmetmiş, Nes̱îru ferâʾidi'l-cümân adlı eserinin sonunda iki mevlidiyyesine yer vermiştir (bk. bibl.). İbn Zeydân, el-Yümnü'l-vefîr isimli antolojisinde (Fas 1342/1924) Mevlây Yûsuf b. Hasan zamanında (1912-1927)

okunmuş mevlidiyyeleri kaydetmiştir. Mağrib'de müveşşah tarzında mevlidiyye yazanlar arasında İbn Zâkûr, İbnü'l-Hâc Muhammed b. İdrîs el-Amrâvî, İbnü'l-Hâc es-Sülemî, İbnü't-Tayyib el-Alemî ve İdrîs es-Sinânî gibi şairler görülür.

Mevlidiyyeler şekil itibariyle genellikle planlı kasideye uyar. Ancak giriş (nesîb ve rahîl) kısmında peygamber aşkı, Medine'ye hayalî yolculukla Mekke'de hac vazifesinin ifası söz konusu edilir. Medih kısmında da diğer mevlid metinlerinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in doğumu ve sîretiyle ilgili temalar işlenir. Sonuç kısmında ise sarayında mevlidiyyenin okunduğu hükümdarla veliahdı ve ailesi övülür; kaside onlara hayır dua ile bitirilir. Halk şairlerinin mevlidiyyelerinde ise hükümdara övgü kısmı yer almaz.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmus Tercümesi, “Mevlid”, II, 62; Süleyman Çelebi, Mevlid (nşr. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1970, neşredenin önsözü, s. III-IV; İbn Dihye el-Kelbî, el-Muṭrib (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr.), Kahire 1954, neşredenin girişi, s. 16; İbnü’l-Ahmer, Nes̱îrü ferâʾidi’l-cümân (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Beyrut 1967, neşredenin girişi, s. 47-48, 175-176, 186-188; İbn Haldûn, et-Taʿrîf bi’bn Ḫaldûn, Beyrut 1979, s. 72-76, 89-92; Makkarî, Nefḥu’ṭ-ṭîb, VI, 449-451, 510-515; İfrenî, Nüzhetü’l-ḥâdî bi-aḫbâri mülûki’l-ḳarni’l-ḥâdî (nşr. O. Houdas), Paris 1888, s. 145-157; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü’t-tevfîḳıyye, Kahire 1980, I, 226-231; Ahlwardt, Verzeichnis, IX, 115, 117, 118, 120, 128; Zekî Mübârek, el-Medâʾiḥu’n-nebeviyye fi’l-edebi’l-ʿArabî, Sayda-Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-asriyye), s. 244-253; Brockelmann, GAL, I, 250, 268; Suppl., I, 443, 473, 616; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 787; Ahmed Emîn, Ḳāmûsü’l-ʿâdât ve’t-teḳālîd, Kahire 1953, s. 387-398; Muhammed Hadj Sadok, “Le mawlid d’après le muftipoète d’Alger Ibn Ammār”, Mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, II, 269-292; Abbas el-Cerrârî, ez-Zecel fi’l-Maġrib, Rabat 1970, s. 466-472; a.mlf., el-Edebü’l-Maġribî, Rabat 1986, I, 141-167; Abdülazîz el-Fiştâlî, Menâhilü’ṣ-ṣafâ (nşr. Abdülkerîm Küreyyim), Rabat 1972, s. 235-252; Hikmet Ali el-Evsî, el-Edebü’l-Endelüsî, Kahire 1976, s. 235-237; Şevkī Dayf, Târîḫu’l-edeb, V, 409, 414-416; VI, 351-352, 363-365, 760-766; IX, 297-301; Abdülkādir Zimâme, Ebü’l-Velîd İbnü’l-Aḥmer, Dârülbeyzâ 1399/1979, s. 172-177; Cevdet er-Rikâbî, el-Edebü’l-ʿArabî mine’l-inḥidâr ile’l-izdirâr, Dımaşk 1403/1983, s. 178-184; M. Mecîd es-Saîd, eş-Şiʿr fî ʿahdi’l-Murâbıṭîn, Beyrut 1985, s. 269-277; Ahmed Fevzî el-Hîb, el-Ḥareketü’ş-şiʿriyye, Beyrut 1406/1986, s. 100-125; Fevzî Sa‘d Îsâ, eş-Şiʿrü’l-Endelüsî, İskenderiye 1991, s. 21-23; I. Goldziher, “Le culte des saints chez les musulmans”, RHR, II (1891), s. 257-351; M. Ben Cheneb, “Poème en l’honneur du prophète”, RAfr., LIV (1910), s. 182-190; E. Sidaway, “Les manifestations religieuses de l’Egypte moderne”, Anthropos, XVIII-XIX, Boenos Aires 1923-24, s. 278-296; Abu Chama, “Origine du mawlid”, Bulletin d’études arabes, V, Paris 1945, s. 147 vd.; A. Salmi, “Le genre des poèmes de nativité (mawludiyyas) dans le royaume de Grenade et au Maroc du XIIIe au XVIIe siècle: Les mawlidiyyāt d’Ibn Zamrak”, Hespéris, sy. XLIII, Paris 1956, s. 335-435; a.mlf., “Mawlidiyya”, EI² (Fr.), VI, 889-890; M. Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve

Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, İİFD, sy. 1 (1976), s. 22; Ahmet Kavas, “Afrika’da Mevlid Uygulamaları”, Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı, Ankara 2000, s. 559-574; H. Fuchs - Necla Pekolcay, “Mevlid”, İA, VIII, 172-174; H. Fuchs - [F. de Jong], “Mawlid”, EI² (Fr.), VI, 886-888; J. Knappert, “Mawlid”, a.e., VI, 888-889; İsmet Parmaksızoğlu, “Mevlid”, TA, XXIV, 87; İsmail Durmuş, “İbn Zümrek”, DİA, XX, 472-473.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Diğer İslâm edebiyatlarına nisbetle mevlidlerin Türk edebiyatında ayrı bir yeri vardır. Çoğunlukla manzum kaleme alınan bu eserler, Türk halkının peygamber sevgisinin bir göstergesi olarak sayı itibariyle de dinî türlerin hiç birinde görülmeyecek zenginliktedir. Süleyman Çelebi’nin nazmettiği mevlidin herkes tarafından beğenilip okunmasından dolayı bu konu sonraki yıllarda da çokça işlenmiştir.

İlk Türkçe mevlid metni hakkında kaynaklarda açık bilgi yer almamakta ve Süleyman Çelebi’nin 812’de (1409) kaleme aldığı Vesîletü’n-necât adlı mesnevinin ilk mevlid olduğu görüşü yaygın bir şekilde kabul görmektedir. Ancak bundan önce Türkçe yazılmış mevlid benzeri eserlerin varlığı da bilinmektedir. Bunlardan biri Ahmed Fakih’e (ö. 650/1252) ait Çarhnâme olup Vesîletü’n-necât’ın hâtime kısmında Çarhnâme’dekine benzer ifadeler yer alır. Süleyman Çelebi’den kısa bir süre önce Erzurumlu Mustafa Darîr’in yazdığı manzum-mensur eseri Tercüme-i Siyer-i Nebî de (yazılışı: 790/1388) yer yer mevlidi hatırlatmaktadır. Şiirlerin yanı sıra mensur kısımdaki bazı ilâvelerle Darîr’in yaptığı bu tercüme bir telif mahiyetindedir. Eserdeki manzum kısımlar bir mevlid metninden çok farklı olmadığı gibi Vesîletü’n-necât’ın bazı yerleri de Darîr’in eseriyle ciddi benzerlikler göstermektedir. Bu sebeple Darîr’in siyerindeki manzum kısımların Türk edebiyatındaki ilk mevlid metni olması gerektiği ileri sürülmüştür.

Türkçe’de kaleme alınan mevlidlerin sayısı 200 civarındadır. Bunlar üzerinde yapılan çalışmalar bir kısmının Süleyman Çelebi’nin eserine

aynen benzediğini, bir kısmının bazı motifler yönünden ayrılık gösterdiğini, geri kalanların ise tamamen farklı olduğunu ortaya koymuştur (Süleyman Çelebi, Vesîletü'n-necât: Mevlid [nşr. Pekolcay, Ankara 1993], s. 38).

Türkçe mevlid metinlerinin çoğu aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla ve mesnevi tarzında yazılmıştır. Ortalama 600-1400 beyitten oluşan mevlidlerde genellikle Hz. Peygamber'in doğumu üzerinde durulmakta, ardından mi'racı ele alınmakta, çeşitli mûcizeleri anlatılmakta, daha sonra vefatından bahsedilmektedir. Bu eserlerin hemen hepsi Ehl-i sünnet inancı doğrultusunda kaleme alınmış, yer yer âyet ve hadislerden iktibaslarla, telmihlerle desteklenmiş, birtakım iddiaların aksine çoğunda bid'at denebilecek fikirlere yer verilmemiştir. Vesîletü'n-necât'ın ve diğer bazı mevlidlerin sonundaki "Hikâye-i Deve, Hikâye-i Geyik, Hikâye-i Güvercin" gibi Hz. Peygamber'e nisbet

edilen bazı mûcizevî olaylara dair hikâyeler eserlere sonradan ilâve edilen destanî manzumelerdir ve bunların asıl mevlid metinleriyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Mevlidler umumiyetle tevhid, münâcât ve na't ile (bazılarında ashâb-ı kirâma, çe-hâr-yâr-ı güzîne methiye ile) başlamakta, kâinatın zuhur kaynağı olan nûr-ı Muhammedî'den bahsedilerek Hz. Peygamber'in doğumuna geçilmekte, onun mi'racı ve diğer mûcizelerinin anlatılmasının ardından vefatı konusuna yer verilmekte, en sonunda Resûl-i Ekrem ve ashabı başta olmak üzere eseri yazan, okuyan ve dinleyenler için bir dua ile sona ermektedir. Hemen her faslın bitiminde içinde Hz. Peygamber'e salâtın da bulunduğu tekrar beyitleri yer almaktadır. Bu beyitler Vesîletü'n-necât'ta, "Haşre dek ger denilirse bu kelâm / Niçe haşrola bu olmaya tamâm / Ger dilersiz bulasız oddan necât / Aşk ile derd ile eydin es-salât"; Şemseddin Sivâsî'nin mevlidinde, "Olmak istersen habîbe âşinâ / Ver salâtı bul onunla rûşenâ" şeklindedir.

Araştırmalar sonunda mevlid metinlerinden yetmişinin şairi tesbit edilmiştir: XV. yüzyıl: Süleyman Çelebi (yazılışı: 812/1409, bk. MEVLİD), Ârif (yazılışı: 842/1438), Kerîmî (yazılışı: 863/1459; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1693; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3723; DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4574), Ahmed (yazılışı: 873/1468-69;

Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1642; Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 883, 1956; İÜ Ktp., TY, nr. 2314; Bursa İl Halk Ktp., nr. 502), Hafî (yazılışı: 883/1478; çok hacimli olan bu mevlid üzerinde Lale Tural ve Şecaattin Tural birer yüksek lisans tezi yapmışlardır [1991, 1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü]), Hocaoğlu (yazılışı: 883/1478; İÜ Ed. Fak. Türkoloji Seminer Kitaplığı, nr. 4018; Yüksel Ger eser üzerinde bir mezuniyet tezi hazırlamıştır, İÜ Türkiyat Enstitüsü, tez nr. 1049), Sinanoğlu (yazılışı: 884/1479; Süleymaniye Ktp., Kasidecizâde Süleyman Sırrı, nr. 418; DTCF Ktp., nr. 9), Gülşenî-i Saruhânî (ö. 888/1483'ten sonra), Cefâyî (yazılışı: 889/1484, Cefâyî'nin Dekāyıku'l-hakāyık adlı mesnevisinin sonunda yer alan bir mevlid olup başlıkları Süleyman Çelebi'nin eserine çok benzemektedir; bk. Azmi Bilgin, "Das Daḳâyıḳ al-Ḥaḳâyıḳ von Cefâyî", Meterialia Turcica, XXIII [Göttingen 2002], s. 111-118), Mustafaoğlu (yazılışı: 896/1491), Ebülhayr İpsalalı (yazılışı: 897/1492; Millet Ktp., nr. 1365, 1366; DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4791; bu mevlid üzerinde Süleyman Bülbül bir mezuniyet tezi hazırlamıştır, İÜ Türkiyat Enstitüsü, tez nr. 1032), Yahyâ (ö. 901/1496; Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5308), Emîrî (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3827).

XVI. yüzyıl: Halil (yazılışı: 907/1501; Süleymaniye Ktp., Yahyâ Efendi, nr. 4464; DTCF Ktp., nr. 698, İsmail Saib Sencer, nr. 5308/1), Hamdullah Hamdi (Akşemseddinzâde, yazılışı: 900/1494-95; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 18; İÜ Ktp., TY, nr. 1980; TDK Ktp., nr. 289; British Museum, Or., nr. 1163; Nurten Ersoy eser üzerinde bir mezuniyet tezi hazırlamıştır, DTCF Ktp, nr. 52), Zâtî (ö. 953/1546), Muhibbî (ö. 965/1558; Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3756), Şemsî (yazılışı: 988/1580; eser üzerinde Hasan Aksoy bir doktora çalışması yapmıştır, bk. bibl.), Hasan Bahrî (Karesili, ö. 994/1586; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910), Abdî (İÜ Ktp., TY, nr. 7361), Bihiştî (İÜ Ktp., TY, nr. 7398; Aygül İpek bu mevlid üzerinde bir mezuniyet tezi hazırlamıştır; İÜ Türkiyat Enstitüsü, tez nr. 1971), Mehmed Hevâî (Kanûnî Sultan Süleyman devri sadrazamlarından İbrâhim Paşa için Tokat'ta nazmedilmiştir; Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 376), Şâhidünnâyî (Millet Ktp., Manzum, nr. 1347, 1349, 1370; Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 319; İÜ Ktp., TY, nr. 7339; TSMK, Hazine, nr. 1246), Şehîdî (İÜ Ed. Fak. Türkoloji Seminer Kitaplığı, nr. 4018; DTCF Ktp., M. Çon, nr. 28, 698), Visâlî Ali Çelebi (TDK Ktp., nr. 17/99; bu mevlid üzerinde Nezahat Papuççu bir mezuniyet tezi

hazırlamıştır, DTCF Ktp., nr. 325).

XVII. yüzyıl: Abdurrahman Ankaravî (ö. 1107/1695-96), Kuloğlu, Murâdî (Bursa Müzesi Ktp., nr. 37).

XVIII. yüzyıl: Dede Mehmed Efendi (ö. 1147/1734; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3218, eser Dede Mevlidi diye tanınmaktadır), Nahîfî (ö. 1151/1738; Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 323, Hamidiye, nr. 252; eser üzerinde Abdülkadir Arpacı mezuniyet tezi [İÜ Türkiyat Enstitüsü, tez nr. 1208], Yusuf Karaca yüksek lisans tezi [1997, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü] hazırlamıştır), Ahmed Mürşidî (Diyarbekirli, ö. 1174/1760-61), Selâhaddin Uşşâkī (ö. 1195/1781), Bekāî (Darendeli, ö. 1200/1786), Beyzâde Mustafa (ö. 1200/1786; eser matbudur [İstanbul 1264], Selâmî Mustafa Efendi (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 444).

XIX. yüzyıl: Hasan İlmî (Kozanlı, yazılışı: 1226/1811, İstanbul'da basılan eserin baskı tarihi belli değildir), Halil Siirdî (ö. 1843), Râgıb Efendi (ö. 1848; Hacı Selim Ağa Ktp., Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1453), Tâhir Ağa (es-Seyyid Mehmed Tâhir, yazılışı: 1279/1862-63, eser 1326'da [1910] basılmış olup baskı yeri belli değildir), Kâmî (Şâban Âmidî, yazılışı: 1279/1862-63; Süleymaniye Ktp., Kadızâde Burhâneddin, nr. 146/4), Mehmed Sâlih Nihânî (İstanbul 1308), Edirne Müftüsü Fevzi Efendi (ö. 1900; bahir aralarında okunacak tevşîhleri de kendine ait olmak üzere iki Türkçe, bir Arapça mevlid yazmıştır; bu eserler matbu olup biri hariç baskı yeri ve tarihleri belli değildir), Keşfî-i Saruhânî (ö. 1900; Mehmed Gökalp, "Keşfî'nin Mevlidi Nebevîsi", Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 94 [1995], s. 205-225), Rif'at (Manastırlı, ö. 1907 [?]).

Ne zaman yazıldığı tesbit edilemeyen mevlidlerin şairleri de şunlardır: Abdülkadir Necip (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 622), Âkif (Bursalı), Aklî, Cebrî, Âşık Çelebi, Gulâmî, Hatîb-i Ayasofya Hamdullah b. Hayreddin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4510), Hüseyin Efendi, İbrâhim Kadem (el-Hac, eser İstanbul'da Mektebi Sanâyi Matbaası'nda

basılmış olup baskı tarihi belli değildir), İbrâhim Nazif Karamânî, Keşfî-i Samatyevî, Mehmed Hasan, Muhammed Hamdi el-Hüseynî, Muhammed

Hamza (Arap vâiz, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 440; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910), Mustafa (Bursalı, kitapçı), Nesîmî, Nûri (Yâsincizâde), Osman Feyzi Efendi, Osman Sirâceddin (Erzurumlu), Re'fet Efendi (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5306), Şâhidî (bu mevlidlerin nüshaları ve şairleri için ayrıca bk. Osmanlı Müellifleri, II, 222; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910; Mazıoğlu, VI/1[1974], s. 31-62; Süleyman Çelebi, Vesiletü'n-Necât: Mevlid [nşr. Pekolcay, Ankara 1993], s. 40-43).

Mevlidler içinde Süleyman Çelebi'nin eseri bir sehl-i mümteni olarak ayrı bir değer taşımaktadır. Hamdullah Hamdi'nin sade Türkçe ile yazmaya özel gayret gösterdiğini belirttiği Ahmediyye'si bilhassa edebî kıymeti bakımından önemli bir eserdir. Süleyman Çelebi'nin mesnevisinden sonra en fazla tanınan mevlid, Halvetiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu olmasının da tesiriyle tasavvufî özellikler taşıyan Şemseddin Sivâsî'nin eseridir.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Çelebi, Vesîletü'n-necât: Mevlid (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1954; a.e. (nşr. Faruk Kadri Timurtaş), İstanbul 1970; a.e. (nşr. Necla Pekolcay), İstanbul 1980; a.e. (nşr. Necla Pekolcay), Ankara 1993, tür.yer.; Ahmed Fakih, Çarhnâme (nşr. Mecdut Mansuroğlu), İstanbul 1956; Osmanlı Müellifleri, II, 222, 445; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1910; Necla Pekolcay, Türkçe Mevlid Metinleri (doktora tezi, 1950), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., "Süleyman Çelebi Mevlidi Metni ve Menşei Meselesi", TDED, VI (1955), s. 39-64; a.mlf. - H. Fuchs, "Mevlid", İA, VIII, 174-176; Ahmed Aymutlu, Süleyman Çelebi ve Mevlidi Şerîf, İstanbul 1958; Hasan Aksoy, Şemseddin Sivâsî, Hayatı, Eserleri ve Mevlidi: Tenkitli Neşir (doktora tezi, 1984), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Türk Edebiyatında Mevlidler", Türkler (nşr. H. Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, XI, 758-761; a.mlf., "Mevlid", TDEA, VI, 315-319; R. Bahar Akarpınar, Türk Kültüründe Dinî Törenler ve Mevlid Kutlamaları (doktora tezi, 1999), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Nihad Sami Banarlı, "Büyük Nazîreler Mevlid ve Mevlid'de Millî Çizgiler", İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi,

İstanbul 1962 (ayrı basım); Hasibe Mazıoğlu, “Türk Edebiyatında Mevlid Yazan Şairler”, TD, VI/1 (1974), s. 31-62; M. Tayyib Okiç, “Çeşitli Dillerde Mevlidler ve Süleyman Çelebi Mevlidinin Tercemeleri”, İİFD, sy. 1 (1975), s. 17-78; Mehmet Gökalp, “Keşfî’nin Mevlidi Nebevîsi”, TDA, sy. 94 (1995), s. 205-225; Mustafa Uzun, “Fevzi Efendi, Edirne Müftüsü”, DİA, XII, 509.

Hasan Aksoy

MÛSİKİ.

Türk dinî mûsikisinde mevlid, özellikle Osmanlı coğrafyasında yoğun bir ilgi gören Süleyman Çelebi’nin Vesîletü’n-necât adlı mesnevisinin besteli veya kendine has bir şekilde irticâlen okunmasını ve bu maksatla yapılan törenleri ifade eder. Eserin başta Hz. Peygamber’in doğum yıl dönümü (mevlid kandili), mübarek gün ve geceler (kandiller) olmak üzere din büyüklerini anma, ölüm, doğum, sünnet, evlenme, hac ibadetini yerine getirme vb. olayların ardından sevinç ve üzüntülerin beraberce paylaşılması için düzenlenen toplantılarda okunması yaygın bir âdet haline gelmiştir. Sadettin Nüzhet Ergun gibi bazı araştırmacılar, Vesîletü’n-necât’ın bizzat Süleyman Çelebi veya Sinâneddin Yûsuf tarafından bestelenmiş olabileceğini kaydetmektedir (Türk Musikisi Antolojisi, I, 13, 17). Ancak eserin bugün bilinen yegâne bestekârı Bursalı Sekban’dır (XVII. yüzyıl). Mevlidin bu bestesi XIX. yüzyılın sonlarına kadar okunmuş, zamanla unutulmaya yüz tutunca Mutafzâde Ahmed Efendi gibi mûsikişinaslar bu besteyi öğretmek için uğraşmışsa da ilgisizlik sonucu unutulmuştur. El yazması bazı mevlid nüshalarında mısraların yanına yazılan ve o mısrada takip edilmesi gereken makam seyirlerini işaret eden makam isimleri eski besteli mevlidin izlerini taşıyan önemli kayıtlar olarak günümüze ulaşmıştır.

Mevlid manzumesinin her bölümü (bahir) mevlidhan denilen bir kişi tarafından, bahirler arasındaki tevşîhler de tevşîhhan grubunca okunur. Bahirler arasında belli bir makam sıralaması takip edilerek gerçekleştirilen mevlid icrasında genellikle şöyle bir seyir takip edilir: Önce sabâ, çârgâh, dügâh veya şevkutarab makamından tilâvet edilen Kur’ân-ı Kerîm veya bir tevşîhle mevlid töreni açılır. Daha sonra yine aynı makamda bir kaside okunup, “Allah adın zikredelim evvelâ” mısraıyla başlayan “Tevhid” veya

“Münâcât” bahrine sabâ makamıyla girilir. Sabâ zemzeme, bestenigâr, dügâh, çârgâh, şevkutarab, muhayyer, uşşak, isfahan, tâhir-bûselik, hüseynî veya acem-aşiran, acem-kürdî gibi makamlara geçkiler yapılarak, “Her ki diler bu duâda buluna / Fâtiha ihsan ede ben kuluna” mısraının ardından mevlidhanın yüksek sesle söylediği, “Merhum ve mağfur Süleyman Çelebi’nin ve kâffe-i ehl-i îmânın ruhu için el-Fâtiha” cümlesini takiben okunan Fâtiha’dan sonra bahir tamamlanır.

“Hak Teâlâ çün yarattı Âdem’i” mısraıyla başlayan “Nur” bahrine hicaz makamıyla girilir. Eviç, ferahnâk, segâh, müstear, şehnaz, karcığar, tâhir-bûselik makamlarında geçkilerin yer aldığı bu bahir de hicazla sona erer; ardından topluca salavât getirilir. Mevlidin üçüncü bahri, “Âmine Hâtun Muhammed ânesi” mısraıyla başlayan “Vilâdet” (Velâdet) bahridir. Rast makamıyla başlayan bu bahirde nişâburek, sûzidilârâ, segâh, nihâvend veya sûzinak, mâhur, hüzzam, sabâ, uşşak veya hicaz, kürdîlîhicazkâr, isfahan makamları gösterildikten sonra yine rast ile karar kılınır; okunan salâtü selâmı kısa bir dua takip eder. Bu bahirde, “İndiler gökten melekler saf saf” mısraında gerdâniye perdesinden girip mâhur nağmeleriyle meyan yapmak, “Bu gelen ilm-i ledün sultânıdır” mısraını kürdîli-hicazkâr, “Âmine eydür çü vakt oldu tamam” mısraını da isfahan makamında okumak âdettir. “Yaratılmış cümle oldu şâduman” mısraıyla başlayan “Merhaba” bahrine hüseynî ile girilip pencgâh, uşşak gibi makamlara geçkiler yapıldıktan sonra segâh veya hüzzamda karar kılınır; ardından salâtü selâm getirilir. Mevlidin “Mi‘rac” bahrine, “Söyleşirken Cebrâil ile kelâm” mısraıyla girilir. Hüzzam, segâh, ırak, karcığar, sabâ, eviç, hicaz, nihâvend, sûzidil ve kürdîli-hicazkâr makamlarına geçkiler yapıldıktan sonra segâh makamıyla karar kılınmasının ardından yine salâtü selâm getirilir. Uzun süredir pek okunmayan “Vefat” bahri de hicaz, nevâ, uşşak ve bayatî makamlarından okunmaktaydı. Mevlidin son bölümü olan “Dua” bahrine uşşak makamıyla girilir. “Yâ ilâhî ol Muhammed hakkıyçün” mısraıyla başlayan bu bölümde komşu makamlarda gezinildikten, bu arada sabâ ve bestenigâr makamlarına da geçkiler yapıldıktan sonra, “Rahmetullāhi aleyhim ecmaîn” mısraıyla hüseynî makamında mevlid bitirilir. Ardından okunan Kur’ân-ı Kerîm ve yapılan dua ile mevlid kıraati ve töreni tamamlanır.

Son zamanlara kadar mevlid bahirleri arasında mevlidhanların kaside okuduğu bilinmektedir. Bir bahrin bitiminin ardından

okunacak bahrin makamında Kur'ân-ı Kerîm veya tevşîh (bazan ikisi birden) okunur, mevlidhan da önce bir kaside okuyup ardından bahre girerdi. Son yıllarda ise bazı mevlidhanların bir münasebet düşürerek bahir içerisinde kaside okudukları görülmektedir. Ancak bu durumda kaside ile bahrin konuları ve edebî seviyesi arasında bir uyumun bulunmasına dikkat etmek gerekir.

Kaynaklarda, Süleyman Çelebi mevlidinin sadece İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Sünbül Efendi Dergâhı'nda okunduğu belirtilen bir başka bestesinden de söz edilmektedir. Yakın dönemlere kadar okunan bu eserin özelliği, her beytin ardından tevşîhhanlar tarafından Allah'ın "hay" isminin peş peşe iki defa tekrar edilmesiydi. Ancak bu kelimedeki "h" harfiyle Türkçe'de "evet" mânasına gelen "hayhay" kelimesindeki "h"nin aynı şekilde telaffuz edilmesi mâna karışıklığına sebep olmaktaydı. Meselâ, "Gece gündüz işleri isyan kamu / Korkarım kim yerleri ola tamu" beytinden sonra söylenen "hay hay" nakaratı mânaya pek uygun düşmediğinden bu zikirli mevlidin okunması terkedilmiştir.

Türk mûsikisinde öteden beri mevlidhanlıkla şöhret bulmuş pek çok mûsikişinas yetişmiştir. XVIII. yüzyıldaki meşhur mevlidhanlar arasında Emîr Buhârî Camii hatibi hattat ve şair Hâfız Şühûdî Mehmed Efendi, Beşiktaş'ta Sinan Paşa Tekkesi şeyhi Mustafa Rızâ Efendi, dinî eserler bestekârı Çâlâkzâde Şeyh Mustafa Efendi, Zeyrek Camii müezzini Hüseyin Dede en önemlilerindendir. XIX. yüzyılda İstanbul'da mevlidhanlıkla tanınmış hâfızlardan Aksaraylı Âmâ Hâfız Hasan Efendi, hünkâr mevlidhanı Fındıklılı Hacı Hakkı Efendi, hünkâr imamı Hâfız Yûsuf Efendi, Enderunlu Hâfız Hüsnü Efendi, Bedevî şeyhi Ali Baba, Hâfız Âşir, Beylerbeyi Camii hatibi Rifat Bey, Selimiye hatibi Şeyh Ömer Efendi, Hopçuzâde Mehmed Şâkir Efendi, Balat Sünbülî Dergâhı şeyhi Kemal Efendi, Hüdâyî Tekkesi şeyhi Mehmed Rûşen Efendi, Mutafzâde Ahmed Efendi ve Mehmed Âkif'in (Ersoy) bir şiiriyle kıraatini ölümsüzleştirdiği Said Paşa İmamı diye bilinen Hasan Rızâ Efendi özellikle zikredilmesi gereken isimlerdir.

Son dönemin önemli mevlidhanları arasında başta Hâfız Sâmi olmak üzere hünkâr mevlidhanı Boyabatlı Mustafa Şevki Efendi, Süleymaniye Camii başmüezzini Hâfız Kemal Efendi, Beyoğlu Ağa Camii imamı Hasan Rızâ

Efendi, Muhyiddin Tanık, Hâfız Burhan, Mecit Sesigür, Esat Gerede, Yeraltı Camii imamı Ali Üsküdarlı, Hüseyin Sebilci, Kâzım Büyükaksoy; günümüz mevlidhanları arasında ise Halil İbrahim Çanakkaleli, Aziz Bahriyeli, Fevzi Mısır, Emin Işık, Zeki Altun (ö. 1999) ve Kâni Karaca (ö. 2004) bilhassa belirtilmelidir.

Mevlid manzumesi son devir hattat ve mûsikişinaslarından Kemal Batanay tarafından yeniden bestelenmiş, Kâni Karaca'nın meşkettiği bu bestenin notası henüz neşredilmediğinden okunması yaygınlaşmamıştır. Ayrıca bestekâr Sadettin Kaynak'ın bir mevlid bestesinden bahsedilmekteyse de henüz ortaya çıkmamıştır. XX. yüzyıl mevlidhanlarının mevlid metnine kendi zevklerince eklemeler yaparak okumaları tahrifata sebep olduğundan tasvip edilecek bir uygulama değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Divan Edebiyatı Müzesi, Revnakoğlu Dosyaları, nr. 230; Belîğ, Güldeste, s. 525-526; Mehmed Akif Ersoy, Safahat (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987, s. 467-471; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942-43, I, 12-13, 17, 25; II, 441, 471, 654-656; Ali Rıza Sağman, Mevlid Nasıl Okunur? ve Mevlidhanlar, İstanbul 1951; Kâzım Baykal, Süleyman Çelebi ve Mevlid (nşr. Kadir Atlansoy), Bursa 1999; Tâhirülmevlevî, "Rebîülevvel ve Mevlidi Şerîf", Mahfil, sy. 5, İstanbul 1339, s. 79-81; Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Mevlid Merâsimi", Tevhîd-i Efkâr, 5 Receb 1340 / 4 Mart 1922; Neclâ Pekolcay, "Süleyman Çelebi Mevlidi, Metni ve Menşei Meselesi", TDED, VI (1955), s. 39-64; Halil Can, "Dinî Musiki", MM, sy. 292 (1974), s. 22-23; sy. 293 (1974), s. 17-19; Ömer Tuğrul İnançer, "Dinî Musiki", DBİst.A, III, 58 (maddenin yazımında Bekir Sıdkı Sezgin'den alınan şifahî bilgilerden de faydalanılmıştır).

Nuri Özcan

MEVLİD

(مولد)

Süleyman Çelebi'nin (ö. 825/1422) asıl adı Vesîletü'n-necât olan meşhur eseri.

Süleyman Çelebi Bursa'da doğdu. Hakkındaki bilgiler kısa ve çelişkilidir. Bazı yazma nüshalarda yer alan, "Yiğitlik dahi geçti şöyle hoca / Erişti şastlık u oldu koca" beyti, müellifin 812'de (1409) nazmettiği mevlidi altmış yaşında iken kaleme aldığını gösterdiğinden onun doğum tarihini 752 (1351) olarak kabul etmek mümkündür. Süleyman Çelebi'nin, Ahmed Paşa'nın oğlu ve Orhan Gazi'nin silâh arkadaşı olup Fuṣûṣü'l-ḥikem'e bir şerh yazan Şeyh Mahmud'un torunu olduğu, Orhan Gazi'nin bu zata İznik'te bir medrese yaptırmış bulunduğu şeklindeki kayıtlardan onun ilimle uğraşan kültürlü bir aileden geldiği anlaşılmakta, taşıdığı "Çelebi" unvanı da aynı zamanda ârif ve kâmil bir kimse olduğunu ortaya koymaktadır. Süleyman Çelebi'nin dinî ilimlere vukufunu eserinde işlediği konuları âyet ve hadislerle ustaca desteklemesi de göstermektedir. Kaynaklar onun Yıldırım Bayezid devrinde bir süre Dîvân-ı Hümâyun imamlığı yaptığını, 802'de (1400) inşası tamamlanan Bursa Ulucamii imamlığına Emîr Buhârî'nin tavsiyesiyle getirildiğini nakleder. Mevlevî veya Halvetî olduğu ileri

sürülen şairin "râhat-ı ervâh" terkibinin gösterdiği 825'te (1422) vefat ettiği genellikle kabul edilmektedir. Kabri Bursa'da Çekirge yolunda, Eski Kaplıca yakınlarındaki Yoğurtlu Baba Zâviyesi önünde bulunan sırt üzerindedir. Türbesi harap bir durumdayken 1952 yılında Bursa Eski Eserleri Sevenler Kurumu aracılığıyla onarılmış ve duvarına Vesîletü'n-necât'ın ilk beytiyle âlem ve Âdem'in yaratılışıyla ilgili 128, Hz. Muhammed'in doğum ânını bildiren 206 ve Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e hitabını nakleden 403. beyitleri yazılmıştır.

Vesîletü'n-necât'ın 812 (1409) yılında Bursa'da tamamlandığı eserdeki bir beyitte açıkça belirtilmektedir. Başka bir eseri bilinmeyen Süleyman

Çelebi'nin mevlidini kaleme almasıyla ilgili yaygın rivayet şöyledir: Onun Ulucami'de imamlık yaptığı yıllarda bir vâiz Bakara sûresinin 285. âyetini açıklarken peygamberler arasında bir fark bulunmadığını, bu sebeple Hz. Muhammed'in Hz. Îsâ'dan ve diğer peygamberlerden üstün olmadığını söyleyince cemaatten bazıları vâize karşı çıkmış, tartışmalar büyümüş, bu arada Süleyman Çelebi, "Ölmeyip Îsâ göğe bulduğu yol / Ümmetinden olmak için idi ol" beytini söylemiş, halkın çok beğendiği bu beyti, daha sonra büyük bir aşkla Hz. Peygamber'in sevgisini terennüm edecek ve onun hayatının bazı bölümlerini içine alacak şekilde geliştirerek eserini tamamlamıştır.

Aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan eser, on bir nüshası karşılaştırılarak elde edilen metnine göre 768 beyit olup on altı babdan meydana gelmektedir. Eser, asıl isminden ziyade yazma nüshaları genellikle "mevlid / mevlüd" başlığını taşıdığından, hatta bazan "mevlûd" şeklinde yazıldığından "mevlid" veya "mevlüd" olarak tanınmaktadır.

Sehl-i mümtenî kabul edilen Vesîletü'n-necât sade bir Türkçe ile yazılmıştır. Eserde fikir, bilgi ve duygular çok sanatkârane bir üslûpla anlatılmıştır. Müellifin ifadeleri dinî heyecanına bağlı olarak gelişip zenginleşmiş ve ona dönemin çizgisini aşan şahsî ve sanatlı özel bir üslûp kazandırmıştır. Bu sebeple Vesîletü'n-necât'ta motiflerin ve edebî sanatların kullanılışı yazarına mahsus olup tamamen orijinaldir. İfadeler halka yönelik konularda çok sade, dinî kavramların anlatımında bazan girift, fakat anlamın derinine inilince gönlü fethedecek özelliktedir.

Eserde yer yer dinî mefhumların, farz ve vâciplerin beyan edildiği, İslâm tasavvufunun şer'î hükümlerle örtüşen yönlerinin yerli yerince işlendiği, Türk edebiyatına mal olmuş tasavvufî remizlerin başarıyla kullanıldığı görülmektedir. Bunun yanında Vesîletü'n-necât'ta tekrir, tenâsüp, cinas, tevriye, teşbîh-i temsîlî gibi edebî sanatlar kullanılmış, bahirler konuların gerektirdiği âyet ve hadislerle işlenmiştir.

Mensur bir münâcâtla başlayan eserin muhtevasını ortaya koyan bab başlıkları şöyledir: Allah'ın birliği hakkında, nâzım için dua talebi ve kitap için özür beyanı, âlemin yaratılma sebebinin beyanı, Hz. Muhammed'in ruhunun yaratılmasının beyanı (iki fasl), Hz. Muhammed'in vücudunun

zuhura gelmesinin beyanı (üç fasl), Hz. Muhammed'in doğumu sırasında ortaya çıkan fevkalâdeliklerin beyanı (altı fasl), Hz. Peygamber'in methi, mûcizelerinin, mi'racının ve hicretinin beyanı, onun bazı vasıflarının beyanı, nükte ve nasihat, kötü fiillerden nehyetme, risâletin tebliği, Hz. Peygamber'in vefatı, hâtime.

Süleyman Çelebi'nin Vesîletü'n-necât'ı hazırlarken bazı eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bunların başında Arapça siyer kitaplarından Ebü'l-Hasan el-Bekrî'nin eserinin geldiği söylenebilir. Ayrıca Erzurumlu Mustafa Darîr'in tesiri altında kaldığı ileri sürülmekle beraber aslında her ikisinin de çeşitli siyer kitaplarından faydalanmış olduğu ihtimali daha kuvvetlidir. Bunun yanında Âşık Paşa'nın Garibnâme'sindeki beyit ve motiflerin mevliddekilerle benzerlik göstermesi, Ebü'l-Hasan'ın siyerinin Garibnâme'ye de kaynaklık etmiş olduğunu söylemeye imkân vermektedir.

Vesîletü'n-necât halk arasında çok beğenilmiş ve sevilerek okunmuştur. Bu sebeple günümüze pek çok yazma nüshası ulaşmıştır (Mevlid, neşredenin girişi, s. 16-24). Ancak esere Süleyman Çelebi'ye ait olmayan birçok beyit ve parçanın dahil edilmiş olması esas metnin tesbitini zorlaştırmaktadır. Bu ilâvelerin kimlere ait olduğunun belirlenmesi de kolay değildir. Bunun yanında hemen her mevlid metninin kataloglara Süleyman Çelebi'nin eseri olarak geçirilmesi işi güçleştiren diğer bir husustur.

Mevlid'in Latin harfleriyle çeşitli yayımları yapılmış olmakla birlikte bunların çoğu güvenilir değildir. Eserin ilmî neşirleri Ahmet Ateş (Ankara 1954), Faruk K. Timurtaş (Ankara 1970) ve Necla Pekolcay (İstanbul 1980) tarafından gerçekleştirilmiştir. Vesîletü'n-necât, bu konuda bir doktora çalışması yapan Necla Pekolcay tarafından dil ve edebiyat yönünden incelenip son yıllarda bulunan nüshalar da gözden geçirilerek karşılaştırmalı metin halinde yeniden yayımlanmıştır (Ankara 1993, 1997).

Eser, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı coğrafyasının hemen her yerinde özellikle Hz. Peygamber'in doğum günlerinde okunmuş, bestelenmiş, çeşitli dillere çevrilmiş ve nazîreleri yazılmıştır. Ayrıca başta Balkanlar olmak üzere çeşitli İslâm ülkelerinde bir ibadet anlayışı içinde mübarek gün ve geceler yanında doğum, ölüm, sünnet, evlenme, askere gönderme gibi

pek çok vesile ile okutulmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Süleyman Çelebi, Mevlid (nşr. Necla Pekolcay), Ankara 1993; Gibb, HOP, I, 232-238; Hüseyin Vassâf, Mevlid: Süleyman Çelebi ve Vesiletü'n-necât (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı, İstanbul 1329), Ankara 1999, s. 21-34; Necla Pekolcay, Türkçe Mevlid Metinleri (doktora tezi, 1950), İÜ Ed. Fak.; a.mlf. - H. Fuchs, "Mevlid", İA, VIII, 175; Ahmed Aymutlu, Süleyman Çelebi ve Mevlidi Şerif, İstanbul 1958, tür.yer.; A. Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina 1975, s. 216 vd.; I. Ye. Petrosyan, "The Mawlidi Nabī by Süleymān Çelebī and Its Two Versions", Manuscripta Orientalia, IV/3, Helsinki 1998, s. 16-23; Hasan Aksoy, "Süleyman Çelebi", TDEA, VIII, 64; K. R. F. Burrill, "Süleymān Celebi, Dede", EI² (İng.), IX, 843.

A. Necla Pekolcay

MEVLİDHAN

(bk. MEVLİD).

MEVLİDİYYE

(bk. MEVLİD).

MEVSILÎ, Abdullah b. Mahmûd

(عبد الله بن محمود الموصلي)

Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullāh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî (ö. 683/1284)

Hanefî fakihi.

29 Şevval 599 (11 Temmuz 1203) tarihinde Musul'da (Mevsıl) dünyaya geldi. Dedelerinden biri için zikredilen Beldecî / Büldecî (?) nisbesi bir icâzetnâmede Belûcî şeklinde geçmektedir ki (Abdullah Efendi el-İsfahânî, III, 248) bu Belûcistan asıllı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Temel eğitimini babasından aldı. Musul nakibi Kemâleddin Haydar b. Muhammed b. Zeyd el-Hüseynî'den okudu. Musul, Dımaşk ve Bağdat'ta hadis dinleyip çeşitli dersler aldığı âlimler arasında Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî, Şehâbeddin es-Sühreverdî, Abdürrahîm b. Abdülkerîm es-Sem'ânî, İbnü'l-Ahdar, İbn Sükeyne, İzzeddin İbnü'l-Esîr, Ruhâvî ve İbnü'l-Hâcib gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır. Bir müddet Kûfe kadılığında bulunan Mevsılî azlinden sonra Bağdat'a yerleşerek ölünceye kadar Meşhed-i Ebû Hanîfe'de tedrîs, telif ve fetva işleriyle meşgul oldu. Fıkıh ve usul sahasında devrin otoriteleri arasında yer alan âlim, mezhepte kuvvetli görüşleri zayıflarından ayırt edebilecek derecede ilmî yeterliliğe sahip fakihlerden (ashâbü't-temyîz) sayılmıştır. Talebeleri arasında çeşitli mezheplerden Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî ve İbnü'l-Fuvatî gibi âlimler bulunmaktadır. Babası Mahmûd, kardeşleri Abdüddâim, Abdülkerîm ve Abdülazîz de birer ilim adamıydı. Dindar, hayır ve verâ sahibi, melik ve âyâna karşı azametli, fukara ve talebeye karşı mütevazi davranırdı. 19 Muharrem 683 (7 Nisan 1284) tarihinde Bağdat'ta vefat etti.

Eserleri. 1. el-Muḫtâr li'l-fetvâ (I-V, el-İḫtiyâr ile birlikte, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire 1369/1950; nşr. komisyon, Halep 1966-1967). Ebû Hanîfe'nin fıkhını derlemesi yönündeki istek üzerine gençlik yıllarında mübtedîler için hazırladığı bu eser Hanefî mezhebinin "mütûn-i erbaa" olarak bilinen dört temel metninden biridir. Ebû Yûsuf, İmam

Muhammed ve İmam Şâfiî'nin muhalefetlerinin rumuzlarla gösterildiği kitap Ebû Hanîfe'nin görüşleri esas alınarak kaleme alınmıştır. Eseri Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali ed-Dımaşkī önce kısaltmış (et-Taḥrîr), ardından şerhetmiş, Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ahmed el-Mevsılî Tevcîhü'l-Muḫtâr adıyla hazırladığı şerhi sonuncusu 652 (1254) yılında olmak üzere müellife defalarca okumuştur. Kitap üzerinde Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (el-Îs̱âr li-ḥalli'l-Muḫtâr), Zeylaî, Ömer b. İshak el-Gaznevî, İbn Emîru Hâc, İbn Kutluboğa, Hattâb b. Ebü'l-Kāsım el-Karahisârî, Muhammed b. İbrâhim b. Ahmed el-İmâm (Feyżu'l-Ġaffâr) gibi âlimlerin de şerhleri vardır. Ebû Muhammed Zeynüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Aynî eserin ferâiz bahsini şerhetmiştir. Kitap ayrıca Ebû Abdullah Tâceddin Abdullah b. Ali el-Buhârî tarafından manzum hale getirilmiştir. 2. el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (I-III, Kahire 1355; iki ciltte beş cilt, nşr. Mahmûd Ebû Dakīka, Kahire 1370/1951, 1395/1975; iki ciltte beş cilt, Beyrut 1419/1998, nşr. Ali Abdülhamîd Ebü'l-Hayr ve Muhammed Vehbî Süleyman). el-Muḫtâr'ın yine Mevsılî tarafından hazırlanmış şerhi olup Hanefî fıkhının orta hacimdeki muteber kaynakları arasında yer alır. Müellifin ifadesine göre el-Muḫtâr ders kitabı olarak benimsenip talebe tarafından ezberlenmeye başlanınca hükümlerin illetlerini ve delillerini aktaran, diğer mezheplerin görüşlerini kısaca açıklayan, umûmü'l-belvâ haline gelmiş bazı güncel meselelere dair fetvalara yer veren, ihtilâflı konularda esas alınan ictihadlara işaret eden bir şerh yazması yönündeki talep üzerine bu şerhi hazırlamıştır (el-İḫtiyâr, I, 6). İçindeki hadisler İbn Kutluboğa tarafından et-Taʿrîf ve'l-iḫbâr bi-taḫrîci eḥâdîs̱i'l-İḫtiyâr adıyla tahrîc edilmiştir (tıpkıbasım, nşr. M. Sadi Çöğenli, Erzurum 1988; I-III, nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dımaşk 1417/1997). el-İḫtiyâr'ı Celal Yeniçeri Türkçe'ye çevirmiştir (el-İhtiyar: İmam-ı A'zamın İçtihat ve Görüşleri, İstanbul 1993). 3. Kitâbü'l-Müştemil ʿalâ mesâʾili'l-Muḫtaṣar (el-Fevâʾidü'l-müştemile ʿalâ mesâʾili'l-Muḫtaṣar ve't-tekmile). Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Yenicami, nr. 534) bir nüshası vardır (bu üç eserin yazmaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 657). 4. Şerḥu'l-Câmiʿi'l-kebîr li'ş-Şeybânî.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah b. Mahmûd el-Mevsılî, el-İḫtiyâr li-taʿlîli'l-Muḫtâr (nşr. Ali Abdülhamîd Ebü'l-Hayr - M. Vehbî Süleyman), Beyrut 1419/1998, I, 6; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 349-350; İbn Habîb el-Halebî, Tez̠kiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Manṣûr ve benîh (nşr. Muhammed Muhammed Emîn), Kahire 1976, I, 90; İbn Tağrîberdî, el-Menhelü'ṣ-ṣâfî, VII, 122-124; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 114; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 281; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, IV, 239; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 570; II, 1622-1623; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 247-248; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 106-107; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 281; IV, 118-119; VII, 563; Brockelmann, GAL, I, 476; Suppl., I, 657; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 69; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 191-192; Mevsûʿatü ṭabaḳāti'l-fuḳahâʾ (nşr. Ca'fer es-Sübhânî v.dğr.), Kum 1419, VII, 145-146.

Davut Yaylalı

MEVSILÎ, Abdürrahîm b. Muhammed

(عبد الرحيم بن محمد الموصلي)

Ebü'l-Kāsım Tâcüddîn Abdürrahîm b. Muhammed b. Muhammed b. Yûnus el-Mevsılî (ö. 671/1272)

Şâfiî fakihi.

598 (1202) yılında Musul'da doğdu. Büyük dedesine nisbetle ailenin diğer fertleri gibi İbn Yûnus diye de anılır. Aile muhitinde tahsil gördü. Büyük dedesi, dedesi ve babası da tanınmış birer fıkıh âlimiydi (İsnevî, II, 569-574). Diğer hocaları ve Musul'un dışına çıkıp çıkmadığı konusunda kaynaklarda bilgi yoktur. Moğollar'ın Musul'u ele geçirmesi üzerine ileri bir yaşta Bağdat'a göç etti (670/1271-72). Burada şehrin batı bölgesi kadılığı ile Beşîriyye Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Bir süre sonra 671'de (1272) Bağdat'ta vefat etti. İbn Hallikân, Yûnînî ve Birzâlî gibi müellifler cemâziyelevvel (aralık) ayında, İbnü'l-İmâd ise şevvalde (Nisan 1273) öldüğünü kaydeder. Ayrıca 670 (1271-72) yılında öldüğü de nakledilir. Devrin önde gelen Şâfiî âlimlerinden olan Mevsılî'nin mezhebe aykırı görüşler ileri sürmesi (Sübkî, VIII, 192-193) fıkıh alanındaki bilgisinin göstergesidir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Burhâneddin el-Ca'berî ve İbn Behrân el-Kûrânî gibi âlimler anılmaktadır.

Eserleri. 1. et-Taʿcîz fi'ḫtiṣâri'l-Vecîz. Gazzâlî'nin Şâfiî fıkhına dair eserinin muhtasarıdır. Müellif, 640 (1242) yılında tamamladığı kitabına bir ad vermemekle birlikte kaynaklarda bu isimle veya et-Taʿcîz, et-Taʿcîz muḫtaṣarü'l-Vecîz olarak anılmakta, 666'da (1268) müellife okunan mevcut yazma nüshasının üstünde de yukarıdaki şekilde kaydedilmektedir. Mevsılî, Müzenî ile Hanefî ve Mâlikîler'e ait görüşleri eserden çıkarmış, mükerrer bilgileri ayıklayarak bazan daha uygun gördüğü yerlere nakletmiş, Gazzâlî'nin zikrettiği ta'lîllere pek azı dışında yer vermemiştir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1164) bir nüshası bulunan

kitabın tahâret, teyemmüm ve hayız konularını kapsayan Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshası (nr. 1430) Abdullah b. Fehd eş-Şerîf tarafından neşredilmiştir (Kahire 1412/1991). Müellifin zamanından itibaren ulemâ arasında rağbet gören ve ezberlenen eseri (İbn Kādî Şühbe, II, 243; III, 137, 170; İbn Hacer, IV, 98-99) Burhâneddin el-Ca'berî, Ebû Bekir b. İsmâil es-Senkelûnî, Tâceddin el-Firkâh (eksik), Muhibbüddin İbn Dakīkul'îd (eksik), Fahreddin İbnü's-Sıkıllî (et-Tencîz ʿale't-Taʿcîz) ve Şerefeddin İbnü'l-Bârizî (Temyîzü't-Taʿcîz) gibi âlimler şerhetmiştir. Ca'berî'nin şerhi, bizzat Mevsılî'nin et-Taʿcîz'e yazdığı şerhin tekmilesidir (İsnevî, I, 385-386). Ca'berî'nin talebesi, Utrûş lakabıyla tanınan Kemâleddin Muhammed b. Ali el-Hatîb el-İsnevî'ye ait hacimli şerh de günümüze ulaşmıştır (I-VII, TSMK, III. Ahmed, nr. 1138). Cemâleddin Abdurrahman b. Ömer el-Bâcerbekî el-Mevsılî et-Taʿcîz'i manzum hale getirmiş (İbn Kādî Şühbe, II, 180), Kutbüddin Muhammed b. Abdüssamed es-Sünbâtî eser üzerinde Taṣḥîḥu't-Taʿcîz adıyla bir çalışma yapmıştır (a.g.e., II, 289). 2. et-Taṭrîz fî şerḥi't-Taʿcîz. Ancak "cinâyât" bahsine kadar yazıldığı anlaşılan bu şerhin (İsnevî, I, 385-386) bazı yazma nüshaları günümüze ulaşmıştır (bk. Brockelmann, III, 1225). 3. en-Nebîh fî muḫtaṣari't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin Şâfiî fıkhına dair et-Tenbîh adlı eserinin muhtasarıdır (el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 22232/36015). 4. et-Tenvîh bi-fażli't-Tenbîh. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin anılan eserinin şerhidir. 5. Cevâmiʿu'l-kelimi'ş-şerîfe ʿalâ meẕhebi'l-İmâm Ebî Ḥanîfe. Hanefî fakihi Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar adlı eserinin muhtasarıdır. 6. Nihâyetü'n-nefâse fi'l-fıḳh. Sübkî bu eseri benzerini az gördüğü bir kitap olarak niteler. 7. Muḫtaṣarü'l-Maḥṣûl. Fahreddin er-Râzî'nin fıkıh usulüne dair eserinin muhtasarıdır. 8. Muḫtaṣaru Dürreti'l-ġavvâṣ fî evhâmi'l-ḫavâṣ. Harîrî'nin eseri üzerine yapılmış bir muhtasardır. Müellif ayrıca el-Vecîz'i şerhe başlamışsa da tamamlayamamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrahîm b. Muhammed el-Mevsılî, et-Taʿcîz fi'ḫtiṣâri'l-Vecîz (nşr. Abdullah b. Fehd eş-Şerîf), Kahire 1412/1991, neşredenin girişi, s. 12-36; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 255; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti'z-zamân, Haydarâbâd

1380/1960, III, 14-15; Zehebî, el-ʿİber, III, 321; a.mlf., Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, IV, 1463; Sübkî, Ṭabaḳāt, VIII, 191-194; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 385-386; II, 569-574; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 136-137, 176, 180, 226, 243, 247, 268, 289, 297, 299; III, 137, 170-171; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, IV, 98-99, 236; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 417-418; II, 2003; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 332; Brockelmann, GAL Suppl., III, 1225; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 668-670.

Ahmet Özel

MEVSILÎ, İbrâhim b. Mâhân

(bk. İBRÂHİM el-MEVSILÎ).

MEVSILÎ, Ömer b. Bedr

(عمر بن محمد الموصلي)

Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd el-Mevsılî (ö. 622/1225)

Muhaddis ve Hanefî fakihi.

Cemâziyelevvel 557'de (Mayıs 1162) Musul'da doğdu. İbn Râfi', lakabının Safiyyüddin olduğunu söylemektedir. Kürdî, Verrânî, Hanefî nisbeleriyle de anılmıştır. Tahsilini Bağdat'ta sürdüren Mevsılî kıraat âlimi Muhammed b. Mübârek el-Halâvî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerden yararlandı. Halep, Dımaşk, Kudüs gibi ilim merkezlerinde hadis rivayet etti ve hayatının sonuna kadar âlimlerden faydalanmayı sürdürdü. Kendisinden İbnü'l-Adîm ile kızı Şühde, Reşîd el-Attâr ve Ebü'l-Mehâsin Yûsuf b. Ahmed el-Yağmurî ve başkaları rivayette bulundular. Mevsılî 28 Ramazan 622'de (3 Ekim 1225) Dımaşk'ta Nûriyye Bîmâristanı'nda vefat etti. Ölüm tarihinin 8 Şevval 622 (13 Ekim 1225) olduğu da rivayet edilmektedir.

Eserleri. 1. el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn maʿa ḥaẕfi's-senedi ve'l-mükerrer mine'l-beyn. Mevsılî, halkın hadislere yeteri kadar ilgi göstermemesi üzerine kaleme aldığını söylediği bu eserde Buhârî ile Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bulunan 2874 rivayeti bir araya getirmiş, yalnız sahâbî râvilerini kaydetmiş, aynı konuda muhtelif sahâbîler tarafından rivayet edilen hadislerin sadece birini almış, uzun rivayetlerde Hz. Peygamber'e ait olmayan ifadeleri ihtisar etmiş ve

hadisleri konularına göre alfabetik olarak sıralamıştır. Eseri neşreden Sâlih Ahmed eş-Şâmî (I-II, Beyrut 1416/1995), sadece Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de bulunan hadislerin baş tarafına "hı" (خ), sadece Ṣaḥîḥ-i Müslim'deki hadislerin baş tarafına "mim" (م), her ikisinde de bulunan hadislerin başına hı ve mim harflerini koymuş, rivayetlerin sonunda her iki eserin Muhammed Fuâd Abdülbâkī tarafından yapılan neşirlerini esas alarak hadislerin numaralarını göstermiştir. 2. el-Muġnî ʿani'l-ḥıfẓi ve'l-kitâb bi-ḳavlihim lem yaṣıḥḥa (lâ yaṣıḥḥu) şeyʾün fî hâẕe'l-bâb (Kahire 1343). Eserde hadislerin metin ve

senedleri zikredilmeden hangi konularda sahih hadislerin bulunmadığı veya hangi konularda Hz. Peygamber'den rivayet gelmediği belirtilmektedir. Müellifin, öğrencilere ve hadisle ilgilenme fırsatı bulamayan meslek sahiplerine kısaca bilgi vermek ve onları hadise yönlendirmek için seçtiği bu metot pek geniş bir hadis kültürüne sahip olmayı gerektirdiğinden kendisi birçok âlim tarafından bu konularda acele ve isabetsiz hüküm vermekle suçlanmış, İbn Hacer el-Askalânî de sadece İbnü'l-Cevzî'nin Kitâbü'l-Mevżûʿât'ından faydalandığını ve ona bir şey katmadığını söylemiştir (el-Ḳavlü'l-müsedded, s. 21). Zeynüddin el-Irâkī ve Şemseddin es-Sehâvî'nin de tezatlar taşıdığını söyleyerek eleştirdikleri eseri Hüsâmeddin el-Kudsî İntiḳādü'l-Muġnî ve beyânü en lâ ġanâʾe ʿani'l-ḥıfẓi ve'l-kitâb adlı çalışmasıyla (Dımaşk 1343) tenkit etmiştir. Mevsılî'nin el-Muġnî'de verdiği bilgilerin üçte birinin yanlış olduğunu söyleyen Ebû İshak Muhammed b. Şerîf el-Huveynî el-Eserî ise önce bu kitabın muhtevasına yönelik tenkitlerini 101 konuda toplayarak Cünnetü'l-mürtâb bi-naḳdi'l-Muġnî ʿani'l-ḥıfẓi ve'l-kitâb isimli eserini kaleme almış (Beyrut 1407/1987), daha sonra da bunu Faṣlü'l-ḫiṭâb adıyla (Beyrut 1405/1985) ihtisar ederek ilk kitabındaki eleştirilerini yirmi sekiz konuda özetlemiştir. Faṣlü'l-ḫiṭâb'ın dış ve iç kapağında eserin İbn Kudâme'ye nisbet edilmesi bir baskı hatasıdır (Cünnetü'l-mürtâb, s. 9). 3. el-Vuḳūf ʿale'l-mevḳūf. Müellif bu kitapta 151 mevkuf rivayetin sıhhat derecesini tesbite çalışmıştır. Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî, hadislerin tahkikinde yer yer notlar düşen hocası Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd'ın yönetiminde eseri neşre hazırlayıp yayımlamış (Riyad 1407), Murtazâ ez-Zeyn Ahmed de üzerinde yüksek lisans tezi yapmıştır (1987, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]). Müellifin diğer eserleri arasında el-ʿAḳīdetü'ṣ-ṣaḥîḥa fi'l-mevżûʿâti'ṣ-ṣarîḥa (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1158), İstinbâṭu'l-maʿîn mine (fi)'l-ʿileli ve't-târîḫ li'bni Maʿîn, İḫtiyâru aḫyâri'l-aḫbâr, el-İntiṣâr ve't-tercîḥ li-meẕhebi'ṣ-ṣaḥîḥ (meẕhebi Ebî Ḥanîfe), el-ʿAṣabiyyetü'l-meẕhebiyyetü'l-maḳīte adlı çalışmaları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. Bedr el-Mevsılî, el-Cemʿ beyne'ṣ-Ṣaḥîḥayn (nşr. Sâlih Ahmed eş-Şâmî), Beyrut 1416/1995, neşredenin girişi, s. 7-9; a.mlf., el-Vuḳūf ʿale'l-mevḳūf (nşr. Ümmü Abdullah bint Mahrûs el-Aselî), Riyad 1407, neşredenin girişi, s. 6-7; Münzirî, et-Tekmile, III, 162; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXII, 287-288; Takıyyüddin el-Fâsî, Târîḫu ʿulemâʾi Baġdâd (nşr. Abbas el-Azzâvî), Beyrut 1420/2000, s. 127-128; İbn Hacer el-Askalânî, el-Ḳavlü'l-müsedded, Haydarâbâd-Dekken 1319, s. 21; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 160-161; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1158; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 328; Ebû İshak el-Huveynî, Cünnetü'l-mürtâb bi-naḳdi'l-Muġnî ʿani'l-ḥıfẓ ve'l-kitâb, Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Brockelmann, GAL, I, 358; Suppl., I, 610; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), V, 42-43; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn, III, 1677-1678; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 146-148.

M. Yaşar Kandemir

MEVSİM

(موسم)

Sözlükte “dağlamak, kızgın demirle damgalamak, işaretlemek” anlamındaki vesm kökünden gelen mevsim (çoğulu mevâsim) “bayram, şenlik, hac zamanı, panayır, fuar ve yılın belirli zaman dilimi, hasat vakti” gibi mânalarda kullanılır. Kelimenin etimolojik anlamının, hayvan alım satımı-panayır ilişkisi göz önünde tutularak “satın alınan hayvanların damgalanma yeri ve zamanı” olduğu ileri sürülebilir.

Câhiliye devrinde “mevsimü’l-hac” (mevâsimü’l-hac) zilkade ayının başında kurulan, ilk gün ihramlı katılmanın zorunlu olduğu Ukâz panayırı ile başlayıp Mecenne ve Zülmecâz panayırlarıyla devam ederdi. Mevsim kelimesi hacla bağlantısı bulunmayan Bedir, Hubâşe ve Tihâme panayırları için de kullanılıyordu. Farklı kesimlerden insanları bir araya toplayan hac mevsimleri Mekke döneminde İslâm’ın tebliğine çeşitli imkânlar hazırlamış, Resûl-i Ekrem diğer Arap kabilelerini bu günlerde İslâm’a davet ettiği gibi hicrete giden süreçte Medineliler’le yapılan Akabe biatları da yine bu günlerde gerçekleştirilmiştir. 9 (631) yılı hac mevsiminde müşrik Araplar’ın Kâbe’ye yaklaşmaları yasaklanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn devrinden itibaren haccın panayırlarla bağlantısı kesilmiş ve bu mevsim artık yalnız Mekke’nin ve Araplar’ın değil bütün müslümanların en büyük bayramı olarak daha etkin biçimde kutlanmaya başlanmıştır. “Rabbinizden -ticaret yaparak-rızık aramanızda herhangi bir günah yoktur” (el-Bakara 2/198) meâlindeki âyet uyarınca Câhiliye döneminde Arafat ve Mina’da uygulanan ticaret yasağı kaldırılmıştır. Hz. Ömer, idarecilerinin uygulamaları hakkında bilgi almak veya onları soruşturmak için hac mevsimlerinden faydalanmış, ondan sonra gelen bazı halifeler de bu uygulamayı sürdürmüştür. Mekke fethinin ardından ihdas edilen görevlerden emîr-i haclık için “emîrü’l-mevsim” (vülâtü’l-mevsim) tabiri de kullanılmıştır. Hicaz’a hâkim olan halife ve sultanlar hac mevsimi girmeden bütün vali ve emîrlerine mektup yazarak mevsimin selâmetle tamamlanması için her türlü tedbirin alınmasını isterlerdi (Kalkaşendî, VIII, 318). Başlangıcından itibaren hac mevsimleri, İslâm dünyasının her

yanından gelen ulemânın gerçekleştirdiği ilmî müzakere ve bilgi alışverişleri bakımından çok önemliydi.

İslâm öncesinde Mekkeliler, kamerî takvime göre belirlendiğinden değişik mevsimlere rastlayan haccın havanın mutedil ve ticarî ortamın uygun olduğu günlere denk gelmesi için takvimde değişiklik yapıyorlardı. Aynı şekilde umrenin de hurma hasadı mevsimine rastlatılması amacıyla receb ayının yeri değiştiriliyordu (bk. NESÎ'). Receb ayı, İslâmiyet'in zuhurundan sonra da Mekke'nin büyük bayramlarından umrenin kutlandığı ay olmaya devam etmiştir. Nâsır-ı Hüsrev, "mevsimi azîm" dediği umre mevsimini düzenlenen etkinlikler ve canlılık bakımından ramazan bayramına benzetir (Sefernâme, s. 121). Mekke'de receb ve zilhiccenin dışında da bayram ve şenlikler tertip ediliyordu (İbn Battûta, I, 225-232). Hac ve umre merasimlerinden başka çeşitli bayram, anma töreni ve şenlikler için de mevsim tabiri kullanılmıştır. Fâtımîler döneminde, Nil'in akışına göre eskiden beri devam eden mevsimlerle ilgili geleneklerin sürdürüldüğü Mısır'da ramazan bayramına "büyük mevsim" (mevsim azîm) adı veriliyordu. İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinde Hz. Peygamber'in doğum günü (mevlid) başta olmak üzere bazı önemli şahsiyetlerin doğum veya ölüm yıl dönümlerine rastlayan özel gün ve gecelerde

çeşitli törenler yapılırdı. Bu törenler bazan günlerce sürerdi. İlk defa Fâtımîler zamanında Kahire'de başlayan mevlid kutlamaları Begteginliler'in son hükümdarı Kökböri tarafından eğlenceli bir merasim ve anma töreni şeklinde düzenlenmiş, daha sonra bu uygulama diğer İslâm ülkelerinde âdet haline gelmiştir (bk. MEVLİD). XIV. yüzyılda Delhi Sultanlığı'nın merkezi olan Delhi'de "mevâsim" kelimesi iki dinî bayramda, mevlidde, aşure gününde, şâban ayının on beşinde ve sultanlığın kurucusu Kutbüddin Aybeg'in ölüm yıl dönümünde düzenlenen törenleri ifade ediyordu (a.g.e., II, 597). Osmanlılar miras aldıkları bayram ve şenlikleri zenginleştirerek sürdürmüşlerdir (bk. BAYRAM).

"Yılın iklim şartları açısından belli bir dönemi" anlamını da taşıyan mevsim kelimesi, Lübnan'da ipek böceği yetiştirme sezonunu ifade ederken bir yandan da Güney Asya kıyılarıyla Hint denizinde yazın ve kışın birbirine ters yönlerde esen geniş alanlı rüzgârlara verilen "muson" adının aslını

oluşturmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vsm" md.; Müsned, I, 39, 55, 68, 206; III, 322, 339; Dârimî, "Menâsik", 21, 71; Buhârî, "Ḥac", 150, "Tefsîr", 2/34, "Büyûʿ", 1, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 46, 51; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 36; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 232, 242, 248, 253, 262, 285, 292, 329, 335, 353, 360, 365, 381; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, II, 386-389; III, 47-48; X, 23, 79, 82, 168-169; XI, 178; XVII, 194; a.mlf., Târîḫ (Ebü'l-Fazl), II, 137, 264, 350-351, 353; III, 123, 204, 386; IV, 144, 342; VII, 374; VIII, 199; IX, 196, 206, 208-209, 221, 234; X, 136; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 183; Ebû Ali el-Merzûkī, el-Ezmine ve'l-emkine (nşr. Halîl Mansûr), Beyrut 1996, s. 382-388; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 102, 121, 135; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 92-124; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 172, 236; III, 63; IV, 117-119; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 96, 169, 225-235; II, 597; İbn Kesîr, el-Bidâye, III, 59, 136-137, 143, 202; XIII, 139, 147, 224; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ (Şemseddin), II, 192, 444 vd.; IV, 281; VIII, 318; IX, 48; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 68, 232; VI, 92; X, 97; XI, 381; M. Manazir Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 275-296; Gülay Öğün Bezer, Begteginliler (Erbil'de Bir Türk Beyliği), İstanbul 2000, s. 129-130; A. J. Wensinck, "Mevsim", İA, VIII, 176; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Mawsim", EI² (İng.), VI, 903.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

MEVSÛA

(bk. ANSİKLOPEDİ).

MEVSÛATÜ’l-FIKHİ’l-İSLÂMÎ

(موسوعة الفقه الإسلامي)

Mısır Vakıflar Bakanlığı’na bağlı İslâmî İşler Yüksek Meclisi tarafından yayımlanan fıkıh ansiklopedisi.

Milletlerarası Mukayeseli Hukuk Akademisi Doğu Hukuku Şubesi tarafından fıkıh araştırmalarıyla ilgili olarak 1951 yılında Paris’te toplanan kongrede bir fıkıh ansiklopedisi hazırlanması teklif edilmişti. 1955’te Şam’da kurulan İslâm Hukuku Fakültesi bu düşünceyi gerçekleştirmek amacıyla bir komisyon oluşturdu. Komisyonun çalışmaları sürerken 3 Mayıs 1956 tarihinde İslâm Hukuku Fakültesi tarafından bir fıkıh ansiklopedisi yayımlanmasını öngören kararnâme yürürlüğe girdi. 1958’de Suriye ve Mısır’ın birleşmesinden sonra ansiklopedi yetkilileriyle dönemin Mısır Vakıflar bakanı Ahmed Abdullah Tuayme (Taîme) ve yardımcıları arasında yapılan görüşmelerin ardından 18 Ocak 1961’de İslâmî İşler Yüksek Meclisi’ne bağlı olarak Suriye ve Mısırlı üyelerden oluşan bir komisyon kuruldu. Ansiklopedinin ismi Mevsûʿatü Cemâl ʿAbdinnâṣır fi’l-fıḳhi’l-İslâmî şeklinde belirlendi. 23 Temmuz 1961’de her iki ülkenin fıkıh uzmanlarının yaptığı araştırmaların bazıları örnek fasikül halinde yayımlandı. Mısır ve Suriye’nin Eylül 1961’de birbirinden ayrılmasının ardından ortak üyelerden meydana gelen komisyonun toplanamaması sebebiyle Mısır Vakıflar Bakanlığı tarafından yeni bir komisyon kurularak çalışmalar sürdürüldü. İlk cildi 1966 yılında Kahire’de yayımlanan ansiklopedinin adı 1974’te çıkan XI. ciltten itibaren Mevsûʿatü’l-fıḳhi’l-İslâmî olarak değiştirildi. 2001’de neşredilen XXVII. cildi “İntihâr” maddesi tamamlanmadan sona ermektedir.

Ansiklopedinin ilk cildinin başında fıkhın tanımı, kaynakları, teşrî‘, ictihad, fıkıh mezhepleri, fıkhın bölümleri, fıkhın tedvini ve ansiklopedinin hazırlık süreciyle ilgili bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklar dipnotlarda zikredilmekte, her cildin sonunda madde fihristi yer almaktadır. Mevsûʿatü’l-fıḳhi’l-İslâmî’de dört büyük Sünnî fıkıh mezhebinin yanında Zâhiriyye, Zeydiyye, İbâzıyye ve İmâmiyye mezheplerinin görüşleri de zikredilmekle birlikte

herhangi bir mezhebin görüşü tercih edilmemektedir. Alfabetik olarak düzenlenen maddelerde ayrıntılı hükümlere yer verildiği, zaman zaman her mezhebin önde gelen fakihlerine ait görüşlerin müstakil başlıklar altında yazıldığı görülmektedir.

M. Kâmil Yaşaroğlu

el-MEVSÛATÜ’l-FIKHİYYE

(الموسوعة الفقهيّة)

Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından yayımlanan fıkıh ansiklopedisi.

Özellikle Mısır’da çıkarılmakta olan fıkıh ansiklopedisinin yayımının aksaması ve projenin tamamlanamaması üzerine 1967’de Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı benzer bir çalışmayı başlatma kararı aldı. 1967-1971 yılları arasındaki hazırlık döneminde planlama çalışmaları yapılarak Hanbelî fıkıh âlimi İbn Kudâme’nin el-Muġnî adlı kitabından yararlanmak suretiyle bir fıkıh sözlüğü hazırlandı. Bu dönemde farklı konularda kaleme alınan elli metinden üçü, ilmî çevrelerin görüşlerini almak amacıyla örnek fasiküller şeklinde yayımlandı. 1971-1975 yıllarında çalışmalara ara verildi. 1975’te başlayan yeni dönemin ilk iki yılında hazırlık çalışmaları sürdürüldü. Projenin geçmişi, gelinen nokta ve karşılaşılan ihtiyaçlar hakkında hazırlanan ayrıntılı rapor üzerine çalışmanın yeniden başlatılmasına karar verildi. Bu kararı takiben

ilgili bilimsel kurumlarla tekrar iletişim kuruldu ve iş birliği imkânları üzerinde duruldu. Ayrıca yeni değerlendirmelerin alınması ve projenin tekrar başladığının duyurulması amacıyla yayımlanacak örnek fasiküllerde yer almak üzere mevcut metinlerden dokuzu daha seçildi.

1 Mart 1977 tarihinde bakanlık tarafından alınan ansiklopedi genel komisyonu teşkil edilmesine ilişkin kararla yeni bir planlama dönemi başladı. Komisyon, buna başkanlık eden Vakıflar ve Din İşleri bakanı dışında bakanlık üst düzey yöneticileri, fıkıh uzmanları ve yargı mensupları arasından seçilmiş sekiz üyeden oluşuyordu. Komisyon tarafından ansiklopedi maddelerinin yazımı ve diğer ilmî faaliyetler için gerekli hususlar belirlenerek çalışmalar hızlandırıldı ve üç yıl sonra yayıma başlandı.

el-Mevsûʿatü’l-fıḳhiyye’de madde başı olarak sadece fıkıh terimleri

alınmıştır. Alfabetik düzenlenen maddelerin önce sözlük ve terim anlamları verilmiş, ardından aynı terimle anlam ilişkisi bulunan diğer terimlerin kısa tanımları zikredilmiştir. Daha sonra maddeyle ilgili fıkhî hükümler çeşitli alt başlıklar altında yazılmıştır. el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyye'de fıkıh mezheplerinin belli başlı görüşleri anlatılırken şâz fikirler kaydedilmemiş, mezheplerin kendi ictihadlarını temellendirirken muhaliflerine verdikleri cevaplara, madde yazarlarının şahsî kanaatlerine ve çeşitli ülkelerde yürürlükte olan hukukî mevzuata değinilmemiştir. Maddelerde geçen hükümlerin meşruiyet delillerine ve zikredilen hadislerin tahrîcine yer verildiği gibi, genellikle fıkıh mezheplerinin en tanınmış eserlerine atıfta bulunularak bu kaynaklar dipnotlarda belirtilmiştir. Maddelerin altına müelliflerin isimleri yazılmamaktadır.

Ansiklopedinin I. cildinin başında fıkhın tanımı, tarihi, ictihad kavramı, ansiklopedinin hazırlık süreci, muhtevası ve metoduyla ilgili bilgiler yer almaktadır. 1997 yılında Küveyt Vakıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından yayımlanan bir tanıtım kitabında eserle ilgili bu bilgilere ilâve olarak ansiklopedide madde başı olarak yer alan terimler listesine yer verilmiştir. Bu listede yazılması veya atıfta bulunulması planlanan 3013 başlık bulunmaktadır. el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyye'nin ciltlerinin son kısmında o ciltte isimleri geçen fıkıh âlimlerinin kısa biyografileri ve eserleri verilmektedir; ayrıca her cildin sonunda o ciltte yer alan maddelerin muhtevaları hakkında ayrıntılı bir konu fihristi vardır. Diğer taraftan klasik kaynaklarda rastlanmayan yeni meselelerle ilgili hükümler, fıkıh usulü, kavâid-i külliyye, eşbâh ve nezâir, furûka dair terimler, fıkıh âlimlerinin sıkça kullandıkları bazı lafızların anlamlarına ilişkin eklerin yayımlanması planlanmıştır. İlk cildi 1980 yılında çıkan ansiklopedinin son olarak 2002'de neşredilen XLI. cildi "Nehiy" maddesiyle son bulmuştur. Yeni Delhi'deki İslâm Fıkıh Akademisi tarafından akademinin kurucusu Mevlânâ Kāsımî'nin (ö. 2002) öncülüğünde el-Mevsûʿatü'l-fıḳhiyye'nin Urduca çevirisinin yayımlanmasıyla ilgili hazırlıklar son aşamaya gelmiştir.

M. Kâmil Yaşaroğlu

MEVSUL

(bk. MUTTASIL).

MEVT

(bk. ÖLÜM).

MEV’ÛDE

(الموئودة)

Câhiliye döneminde diri diri toprağa gömülen kız çocuğunu ifade eden bir terim.

Sözlükte “bir şeyin üzerine ağır yük yüklemek; diri diri toprağa gömmek” mânalarındaki ve’d masdarından türemiş bir ism-i mef‘ûl olan mev’ûde kelimesi Arapça’da aynı anlama gelen veîd ve veîdeye göre daha çok kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de (et-Tekvîr 81/8) mev’ûdenin yanı sıra aynı fiili ifade etmek için “toprağa gömmek, gizlemek” (en-Nahl 16/59) ve “öldürmek” (el-En‘âm 6/140; el-İsrâ 17/31) anlamlarını taşıyan farklı kelimeler de yer almaktadır.

Genel olarak kız çocukları, bazan da erkek çocuklarının öldürülmesi Câhiliye devri Arap toplumunda birçok kabile tarafından uygulanan bir gelenekti. Mudar’dan Temîm, Kinâne, Kays, Hüzeyl, Esed ve Kureyş, Rebîa’dan Bekir b. Vâil ve Kahtânîler’den Kinde ve Huzâa bu âdetin uygulandığı kabileler arasında zikredilir.

Câhiliye Arapları’nda kız çocukları iki usulde öldürülüyordu. Bunlardan biri, hamile kadının doğumunu arazide yaparak çocuğun kız olması halinde onu kazdığı bir çukura kendi elleriyle gömmesi, diğeri ise genellikle altı yaşına girinceye kadar yaşamasına izin verilip daha sonra babası tarafından gömülmesi şeklindeydi. Öldürme vakti gelince baba karısına kızına temiz ve güzel elbiseler giydirmesini söyler, ardından onu akrabalarına gezmeye götüreceği vaadiyle daha önce bâdiyede kazdığı çukurun başına götürür ve süratle gömerdi. Diri diri gömmenin yanında suda boğmak, kuyuya (Dârimî, “Muḳaddime”, 1) yahut uçuruma atmak veya boğazlamak suretiyle de çocuk öldürüldüğü oluyordu.

Câhiliye döneminde kız çocuklarının öldürülmesinin birtakım sebepleri vardır. Bunların ilki yoksulluk (el-En‘âm 6/151) ve yoksul düşme korkusudur (el-İsrâ 17/31). Çünkü erkek çocuk aile bütçesine katkıda

bulunurken kız çocuklarının aileye külfet getirdiği düşünülmüştür. Bununla birlikte bazan erkek çocuklar da aynı sebeplerle öldürülmekteydi. İkincisi kabileler arası savaşlardır. Kadınlar ve çocuklar savaşta genellikle korunmaya muhtaçtır ve daima esir düşme ihtimalleri vardır. Rivayete göre Kays b. Âsım, esir düşen kızının diyet ödenmesi sırasında geri gelmeyi reddetmesi üzerine bütün kızlarını öldüreceğine dair ant içmiş ve İslâm'a girince Resûlullah'a gelerek şöyle demiştir: "Ben kızlarımın hayatta kalmasına asla izin vermedim; sekiz tanesini öldürdüm. Sadece ben seferde iken karım bir kız dünyaya getirip dayılarının yanına vermiş. Daha sonra çocuğun varlığından haberdar olunca onu da alarak bütün yalvarmalarına rağmen götürüp gömdüm." Resûlullah duydukları karşısında çok üzülmüş ve, "Merhamet etmeyene merhamet edilmez" diyerek Kays'a öldürdüğü her çocuğu için bir köleyi hürriyetine kavuşturmasını veya bir deve kurban etmesini söylemiştir. Kız çocuklarının öldürülmesinin bir sebebi de namus korkusudur. Çünkü kabileler arası savaşın yanı sıra âni baskın gibi hallerde kız çocuklarının başına gelebilecek kötü haller kızın ailesinin toplumda aşağılanmasına yol açıyordu. Ayrıca kız çocuklarının çolak, topal, kötürüm, kör, şaşı olması veya ciltlerinde alacalar, benekler bulunması gibi durumlar da onların uğursuz sayılmasına ve öldürülmesine yol açıyordu. Öte yandan tanrılara insan kurban etme âdeti de bu gelenek üzerinde etkili olmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de Câhiliye devrinin bu kötü âdetine, "Onlardan birine kız çocuğu haberi verilince içi öfkeyle dolarak yüzü

kapkara kesilir." "Kendisine verilen kötü haber yüzünden halktan gizlenmeye çalışır; onu aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün!" (en-Nahl 16/58-59) ve, "O diri diri toprağa gömülen kıza, 'hangi günah yüzünden öldürüldüğü sorulduğu zaman" (et-Tekvîr 81/8-9) meâlindeki âyetlerle temas edilmektedir. Ayrıca genel olarak çocukların öldürülmesi üzerine de çeşitli âyetler nâzil olmuştur (el-En'âm 6/137, 140, 151; el-İsrâ 17/31). Zira Câhiliye döneminde bazı erkek çocukların da öldürüldüğüne dair bilgiler mevcuttur. Nitekim Kebîre bint Ebû Süfyân, Hz. Peygamber'e biat ederken daha önce dört oğlunu toprağa gömerek öldürdüğünü bildirmiş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem kendisine dört köle âzat etmesini söylemiştir (İbn Hacer, VIII, 93). Kur'ân-ı Kerîm'in birçok yerinde çocukların öldürülmesinin yasaklanması yanında Resûlullah da müslüman olmayı kabul eden her kadın ve erkeğe onlardan biat alırken

Allah’a eş koşmamak, yalan söylememek gibi temel esaslar arasında çocukların öldürülmemesini de şart olarak ileri sürüyordu. Birinci Akabe Biatı’nda Hz. Peygamber tarafından çocukların öldürülmemesinin şart koşulması (İbn Hişâm, I, 434) bunun en meşhur örneğidir. Daha sonra Kur’an’da mümin kadınların hangi şartlarla biat edecekleri belirtilirken çocuklarını öldürmeyecekleri hükmüne de yer verilmiştir (el-Mümtehine 60/12). Resûl-i Ekrem, bu insanlık dışı hareketi yasaklarken ayrıca kız çocuğuna iyi muamele edenin ve onu güzel bir şekilde büyütenin cehennem ateşinden uzak olacağını (Buhârî, “Edeb”, 18), hatta iki veya üç kızı ya da kız kardeşi bulunan kişinin onlara iyi davranması halinde cennete gireceğini müjdelemiştir (Tirmizî, “Birr”, 13).

Câhiliye döneminde kız çocuklarının öldürülmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Meşhur Hanîfler’den Zeyd b. Amr b. Nüfeyl insanların puta tapmasını, putlar adına kurban kesmesini ve kız çocuklarını öldürmesini engellemeye çalışmış, hatta onlardan çocuklarını alarak geçimlerini sağlamış ve istediklerinde geri vermiştir. Şair Ferezdak’ın dedesi Sa‘saa b. Nâciye’nin de ikişer veya üçer deve karşılığında Benî Temîm’den 360 kız çocuğunu kurtardığı rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, “Muḳaddime”, 1; Buhârî, “Edeb”, 18; Tirmizî, “Birr”, 13; İbn Hişâm, es-Sîre, I, 434; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Aḫbârü’n-nisâ˒ fî Kitâbi’l-Eġānî (nşr. Abdülemîr Mühennâ), Beyrut 1409/1988, s. 46; Nüveyrî, Nihâyetü’l-ereb, III, 126-127; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 93; Mahmud Esad, İslâm Tarihi (haz. Ahmet Lütfi Kazancı - Osman Kazancı), İstanbul 1983, s. 225; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bülûġu’l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye), III, 42-53; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5603-5606; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 88-98; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu’l-İslâm, Kahire 1979, I, 64-65; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1990, VII, 47-48; M. Şemseddin, “Kable’l-İslâm Araplar’da İctimâî Âile”, DİFM, I/4 (1926), s. 90; Abdülmecîd Katâmiş, “Dirâsât fi’l-emşâli’l-ʿArabiyye”, Mecelletü’l-

Baḥs̱i'l-ʿilmî ve't-türâs̱i'l-İslâmî, III, Mekke 1400/1980, s. 171-172; Yavuz Yıldırım, "İslâm Öncesi Arap Yarımadasında Çocuk Öldürme Olgusu", İÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 7, İstanbul 2003, s. 79-111; Adnan Demircan, "Câhiliyye Araplarında Kız Çocuklarını Gömerek Öldürme Âdeti", İSTEM: İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsıkîsi Dergisi, II/3, Konya 2004, s. 9-29.

Mehmet Ali Kapar

MEVVÂK

(المواّق)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kāsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî (ö. 897/1492)

Mâlikî fakihi.

Hayatına dair fazla bilgi yoktur. Ebû Yahyâ İbn Âsım, Ebü'l-Kāsım İbn Sirâc, Ebû Abdullah el-Mintûrî ve Muhammed b. Yûsuf es-Sannâ'dan öğrenim gördü ve devrinin tanınmış âlimlerinden biri oldu. Gırnata'da (Granada) müftülük ve hatiplik görevlerinde bulundu. Talebeleri arasında Ahmed b. Muhammed ed-Dükūn es-Sanhâcî, Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım ez-Zekkāk, Ebü'l-Ferec Abdullah b. Ahmed el-Gırnâtî, Muhammed b. Ahmed es-Sülemî el-Ci'dâlle ve Ahmed b. Dâvûd'un adları anılmaktadır. Mevvâk, Gırnata'nın hıristiyanların eline düştüğü 897 yılı Şâbanında (Haziran 1492) ileri bir yaşta vefat etti.

Eserleri. 1. et-Tâc ve'l-iklîl ʿalâ (bi-şerḥi) Muḫtaṣarı Ḫalîl. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhının temel metinlerinden olan el-Muḫtaṣar'ına yazılmış en yaygın şerhlerden biridir; Hattâb'ın Mevâhibü'l-celîl adlı şerhiyle birlikte basılmıştır (Kahire 1328-1329, 1331). Müellif el-Muḫtaṣar'ın diğer şerhlerinde görülmeyen bir metot izlemiş, asıl metnin ibaresini verdikten sonra izahına geçmeyerek zikredilen görüşe uygun veya aykırı diğer görüşleri kaynaklardan olduğu gibi nakletmiş, bazan da sonunda kendi itirazlarına yer vermiştir. Bedreddin el-Karâfî kimseye atıfta bulunulmayan ifadelerin de müellife ait olabileceğini belirtir. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, İbn Gāzî'nin el-Muḫtaṣar'a yazdığı şerhte önemli ölçüde Mevvâk'ın eserine dayandığını ve onun anlaşılması zor yerlerini açıkladığını söyler. Muhtasar geleneğinin ortaya çıkmasından önceki Mâlikî kaynaklarına dönülmesini teşvik eden Fas Sultanı Mevlây Muhammed'in (ö. 1240/1824-25) medrese öğretiminde esas alınacak metinleri belirleyen ve Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ının ancak bir şerhle birlikte okunmasına müsaade eden fermanında andığı beş şerhten biri de et-Tâc ve'l-İklîl'di

(Ṭabaḳu'l-erṭâb, neşredenin girişi, s. 57). Mevvâk'ın eserinde lafız tahlillerinden çok mezhebin temel kaynaklarından nakillerde bulunması bu tercihte etkili olmuş görünmektedir. Mevvâk el-Muḫtaṣar'a ayrıca bundan daha küçük bir şerh yazmıştır. 2. Sünenü'l-mühtedîn fî (ilâ) maḳāmâti'd-dîn (Fas 1314). Fâtır sûresinin 32. âyetinin tefsiri olup müellifin fıkıh, fıkıh usulü, tasavvuf ve diğer konulardaki geniş bilgisini yansıtmaktadır. 3. Fihrist. Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî talebesi Ahmed ed-Dükūn'un ondan bu eseri rivayet ettiğini kaydeder (Neylü'l-ibtihâc, I, 136). 4. el-Furûḳ (Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî, s. 190).

Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî ulemâsının fetvalarını derlediği el-Miʿyârü'l-muʿrib adlı eserinde Mevvâk'ın da birçok fetvasına yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, X, 98; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1403/1983, XIII, 428 (İndeks); Ebû Ca'fer Ahmed b. Ali el-Belevî, S̱ebet (nşr. Abdullah el-İmrânî), Beyrut 1403/1983, s. 190, 203; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu'd-Dîbâc (nşr. Ahmed eş-Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 234-235; İbnü'l-Kādî, Dürretü'l-ḥicâl, II, 141; a.mlf., Cez̠vetü'l-iḳtibâs, Rabat 1973, I, 319; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, I, 136; II, 561-563; Mevlây Muhammed b. Abdullah, Ṭabaḳu'l-erṭâb fî ma'ḳteṭafnâhü min mesânidi'l-eʾimme ve kütübi meşâhîri'l-Mâlikiyye ve'l-İmâm el-Ḥaṭṭâb (nşr. Abdullah b. İdrîs b. Ebû Bekir Mîgā), Muhammediye 1420/1999, neşredenin girişi, s. 57; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 262, 276; Serkîs, Muʿcem, II, 1814-1815; Brockelmann, GAL, II, 102; Suppl., II, 97, 375-376; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü'l-fıḳhi'l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 180; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 154-155; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü'l-ḥaceriyye fi'l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 60; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.), (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 95.

Ahmet Özel

MEVVÂL

(bk. MEVÂLİYYÂ).

el-MEVVÂZİYYE

(الموّزيّة)

Mâlikî fakihi İbnü’l-Mevvâz’ın (ö. 269/883) mezhep fıkhının temel kaynakları arasında kabul edilen eseri

(bk. İBNÜ’l-MEVVÂZ).

MEVZÛ

(الموضوع)

Hadis diye uydurulan sözleri ifade eden terim.

Sözlükte “bir şeyi yere bırakmak, koymak, yukarıdan aşağı atmak” anlamındaki vaz‘ masdarı “vaz‘u şey’ alâ şey’” şeklinde kullanıldığında “arada hiçbir açıklık bırakmadan bir şeyi diğerine bitiştirip yapıştırmak” mânasına gelmektedir. Muhtemelen kelimenin bu anlamından hareketle “el-hadîsü’l-mevzû‘” tamlaması, “Hz. Peygamber’e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması” mânasında mecazi olarak kullanılmıştır. Bir söz hakkında doğrudan mevzû denildiği zaman onun Resûl-i Ekrem’e isnad edilerek uydurulduğu anlaşılmakta, bir sahâbîye veya bir başkasına isnaden uydurulan sözlerin ise, “Bu falan adına uydurulmuştur” ifadesiyle söylenmesi gerekmektedir. Emîr es-San‘ânî, mevzû hadisleri zayıf hadislerin en kötüsü kabul eden muhaddislere itiraz etmiş, Peygamber adına uydurulan sözlerin gerçek hadislerle bir ilgisi bulunmadığından onları hadis kelimesiyle nitelemenin doğru olmadığını belirtmiştir. Bir rivayetin mevzû olduğu bâtıl ve masnû kelimeleriyle de ifade edilmekte, hadis uyduran kimseye vazzâ‘ denmektedir.

İbn Hazm, hadis uydurma hareketinin Resûlullah henüz hayatta iken Medine yakınlarındaki bir kabileye giden bir yalancının kendisini oraya Resûl-i Ekrem’in memur tayin ettiğini söylemesiyle başladığını ileri sürmekteyse de bunun hadis uydurmakla ilgisinin olmadığı ve hadis uydurma hareketinin çok daha sonra başladığı kabul edilmektedir. Hz. Peygamber’in sağlığında İslâm aleyhtarlarının onun adına hadis uydurmaya cesaret edememelerinin en önemli sebebi bu tür iftiraları onun hemen yalanlayacağı düşüncesidir. Ayrıca Resûl-i Ekrem’in muhtelif hadislerinde ileride birtakım yalancıların ortaya çıkacağını, onların daha önce duyulmamış sözleri hadis diye ortaya atacaklarını, fitneye düşmemek için onlardan sakınılması gerektiğini, kendi ağzından yalan uydurmanın başkasının ağzından yalan uydurmaya benzemediğini (Müslim, “Muḳaddime”, 1, 7), bunu bilerek yapanların cehenneme gireceğini

(Buhârî, “‘ İlim”, 38) söyleyerek ashabını uyarmasının da o devirde yalancıların ortaya çıkmasını engellediği açıktır. Resûlullah’ın bu konudaki tutumunu çok iyi bilen sahâbîler, Hz. Peygamber’den duymadıkları bir sözün daha sonra hadis diye rivayet edildiğini işittiklerinde o sözün kimden çıktığını araştırmışlar ve asılsız haberlerin yayılmasına fırsat vermemişlerdir; bu konudaki titizlikleriyle tanınan sahâbîler ise az sayıda hadis rivayet etmişlerdir. Hulefâ-yi Râşidîn, kendilerinin Resûl-i Ekrem’den duymadıkları bazı hadisleri rivayet edenlerle karşılaştıklarında bunları Hz. Peygamber’den duyduklarına dair şâhid getirmelerini istemiş, çok hadis rivayet edenleri bu konuda daha dikkatli olmaya davet etmiş, bazan da onlara bu sözleri Resûlullah’tan bizzat duyduklarına dair yemin ettirmişlerdir. Ashabın bu titizliği, hadis uydurmaya uygun bir zeminin doğmasını önlemiştir. Hz. Osman’ın şehid edilmesiyle “fitne” diye anılacak olan ilk büyük ihtilâf başlamış, çok geçmeden Hz. Ali’yi tekfir eden Havâric ile Hz. Ebû Bekir ve Ömer’e söven pek çok fırka, Kaderiyye, Mürcie, Cehmiyye ve Müşebbihe gibi bâtıl mezhepler ortaya çıkmıştır. Hadis uydurma hareketi, sahâbe asrının sonu ve büyük tâbiîler devrinin başlangıcı olan böyle buhranlı bir devirde çeşitli tesirlerle başlayıp gelişmiştir.

Hadis Uydurmanın Sebepleri. Bâtıl fırkalar ve mezhepler, görüşlerinin doğruluğunu ispatlayabilmek için Kur’ân-ı Kerîm ve hadislerden prensiplerini destekleyecek naslar aramışlar, bazı âyetleri arzularına göre te’vil etmişlerdir. Resûl-i Ekrem’in şahsiyetini davaları adına istismar etmek isteyen bu kişiler, hadisleri ya aşırı bir zorlama ile kendi görüşleri doğrultusunda tefsir etmeye çalışmışlar veya onların uydurma olduğunu iddia etmişler, ya da hadislerin tamamının henüz tedvin edilmemiş olmasından cesaret alarak ihtiyaç duydukları konularda hadis uydurmuşlardır.

Siyasî fırkalar içinde hadis uydurma hareketini ilk defa Şîa başlatmış, Hz. Ali ve taraftarlarının faziletine, hilâfeti ondan haksız yere aldığını ileri sürdükleri ilk üç halifenin, ardından Muâviye’nin ve onları sevenlerin zemmine dair pek çok hadis uydurulmuştur. Bu konuda Gāliyye ve Mufaddıle’nin oldukça aşırı gittiği bilinmekte olup bir yahudi dönmesi olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali’nin Resûl-i Ekrem’in halifesi olduğunu, öldükten sonra dünyaya nebî olarak tekrar döneceğini veya hâlâ yaşadığını, onda

ilâhî bir taraf bulunduğunu, bulutta gizlendiğini, gök gürültüsünün onun sesi, şimşeğin de kamçısı olduğunu ileri sürmüştür (Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, s. 10). Şîa'nın cephe aldığı kimseler de bu tutuma karşılık vermekte gecikmemişler, muhalifleri aleyhinde pek çok hadis uydurmuşlardır. Yalan söylemeyi büyük günahlardan sayan Hâricîler'in hadis uydurduğu kesin olarak bilinmemekte, onların bu iftira hareketine katılmadığı kanaati ağır basmaktadır. Emevî-Abbâsî çekişmesinde Abbâsî hilâfetinin lehinde pek çok hadis icat edilmiş, Hz. Peygamber'in dilinden Ebü'l-Abbas es-Seffâh, Mansûr ve Mehdî-Billâh gibi Abbâsî halifeleri övülmüş, Emevî taraftarları da onlara karşılık vererek Abbâsîler'i yeren sözde hadisler nakletmişlerdir.

İslâm devletinin sınırları genişleyip muhtelif din ve mezhep mensuplarının çeşitli fikir ve felsefeleri yayılmaya başladıktan sonra İslâmiyet'in ilk yıllarında görülmeyen yeni meseleler ortaya çıkmış, "Allah'ın sıfatları zâtının aynı mıdır, değil midir; insan kendi fiilinin hâlıkı mıdır?" gibi konular konuşulmaya başlanmış ve bu tartışmalar kelâm mezheplerinin doğmasına sebep olmuştur. Mu'tezile gibi mezheplerin devlet tarafından desteklenmesi üzerine mezhepler arasındaki ihtilâflar daha da büyümüş, onlar da siyasî fırkalar gibi tezlerini hadis uydurarak desteklemeye çalışmışlardır. Hulefâ-yi Râşidîn devrinin sonlarına doğru ortaya çıkan Kaderiyye ve Mürcie gibi mezhepler kendi propagandalarını yapmak, karşıtlarını gözden düşürmek için pek çok hadis uydurmuş, muhalifleri de onlara aynı yöntemle karşılık vermiştir. II. (VIII.) yüzyılın başlarında Cebriyye, ardından Mu'tezile, daha sonra Mücessime, Müşebbihe, Kerrâmiyye ortaya çıkmış, her biri görüşlerini Hz. Peygamber'in hadisleriyle desteklemeye kalkışınca muhalifleri tarafından aynı metotla susturulmak istenmiş, böylece Resûl-i Ekrem'e iftira hareketinin sınırları iyice genişlemiştir. Fıkıh mezheplerinin imamları Peygamber adına hadis uydurma faaliyetini şiddetle kınadıkları halde hizipleşme fikri onların da bazı

mutaassıp taraftarlarını sarmış, bunlar da hadis uydurma hareketine bir ölçüde katılmıştır.

Emevîler'in Araplar'ı diğer milletlerden daha üstün kabul eden politikası, başta hükümranlıklarını kaybeden İranlılar olmak üzere İslâmiyet'i yeni kabul eden milletlerde milliyetçilik duygusunun uyanıp gelişmesine yol

açmıştır. Araplık davası güdenlerin Araplar'ı ve Arapça'yı öven hadisler uydurduğunu gören muhalifleri, Araplar'ı ve Arapça'yı zemmeden hadisler uydurmakta gecikmedikleri gibi kendi milletlerini ve belli başlı şehirlerini metheden rivayetler icat etme yolunu tutmuşlardır. Mekke, Medine, Kudüs gibi yerler için Resûlullah'tan rivayet edilen sahih hadisler yanında hem bu şehirler hem de Şam, Mısır, Antakya, Nusaybin, Askalân, Horasan, Merv, Kazvin, Kirman, Fas gibi şehirler hakkında hadisler uydurulmuş ve rakiplerin memleketleri Peygamber diliyle zemmedilmiştir.

Hadis uydurma faaliyetine katılanların en zararlısı gönlü İslâm'a ısınmayan ve onun yayılmasını çekemeyenlerdir. İslâm fetihleri sırasında ülkeleri ve saltanatlarıyla birlikte dinlerini ve mâbedlerini kaybederek yüzyıllardır küçümsedikleri Araplar'ın idaresi altına giren bazı unsurlar, din hakkında birtakım şüpheler uyandırarak İslâm inancını zayıflatmaya ve intikam almaya kalkışmışlardır. Zındık diye anılan bu kimseler bunu yaparken bazan bir Şiî, bazan bir zâhid ve sûfî veya bir İslâm âlimi ve hakîmi kılığında faaliyet göstermişlerdir. Gulât-ı Şîa diye bilinen ve Hz. Ali'yi dinle bağdaşmayacak derecede aşırı ifadelerle öven Râfizîler, muhtelif fırka ve mezheplere sızarak Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarıyla ilgili akıl ve mantık dışı sözleri hadis diye ortaya atmışlar, meselâ Allah Teâlâ'nın melekleri kolunun kıllarından yarattığını, Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'ı Mina'da üzerindeki yün cüppeyle boz bir deveye binmiş olarak, mi'racda ise incilerle süslenmiş bir taç giymiş halde gördüğünü belirten sözler uydurmuşlardır (Kandemir, s. 53). Bu tür tahrifleri daha çok hadis âlimi gibi görünerek veya onlara yakınlık kurarak yapanlardan biri olan Abdülkerîm b. Ebü'l-Avcâ üvey babası muhaddis Hammâd b. Seleme'nin kitaplarını tahrif etmiş, bu kişileri takip etmekle görevli "sâhibü'z-zenâdıka" kuruluşunun görevlileri tarafından yakalandığında da helâli haram, haramı helâl göstermek üzere dört bin hadis uydurduğunu söylemiştir. Bir yandan muhaddislerin takibi, öte yandan Abbâsî halifeleri Mehdî-Billâh, Hâdî-İlelhak, Hârûnürreşîd ve Me'mûn zamanlarında zındıkların yakalanıp öldürülmesiyle din düşmanları büyük ölçüde sindirilmiştir.

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker maksadıyla pek çok hadis uyduran, böylece Allah katında değerli bir iş yaptığını zanneden zâhid ve mutasavvıf kılığına girmiş kimseler, faziletli ameller konusunda hadis uydurmanın dinî bakımdan bir sakıncasının bulunmadığı inancını taşıdıklarından en küçük

bir iyilik yapana Hz. Peygamber'in diliyle cennetin kapılarını açmışlar, en ufak bir günah işleyeni cehennemin dibine atmışlardır. Sonuçta da ifa edilemeyecek kadar çok ibadet türü ortaya çıkmıştır (örnekler için bk. İbn Arrâk, II, 82-97). Bu tür uydurmaların en belirgin özelliği mübalağacılık olduğundan meselâ kuşluk namazını tarif edildiği şekilde kılana yetmiş peygamber sevabı verilmiş, sigara dumanı giren vücuttan imanın çıkacağı ileri sürülmüştür. Bu rivayetler daha çok namaz, oruç ve Kur'an okuma gibi ibadetlerle ilgili olup Meysere b. Abdürabbih adlı yalancı, "Kim şu sûreyi okursa şu kadar sevap kazanır" şeklindeki sözleri halkı Kur'an okumaya teşvik etmek için uydurduğunu söylemiştir. Normal hayatlarında yalan söylemekten sakınan bu kimselerin dini yaşatmak için hadis uydurmakta bir sakınca görmemeleri onları din için zararlı bir sınıf durumuna getirmiştir.

Nüfuz ticareti yapmak isteyenlerin arzularına alet olan bazı kimseler, onların uygunsuz işlerine dinî bir dayanak bulmak maksadıyla veya makam ve mevki sahibi kişilerin hareketlerini Hz. Peygamber'e onaylatarak çıkar sağlamak düşüncesiyle hadis uydurmuşlardır. Meselâ bunlar ayvanın kalbi temizlediğine, patlıcanın her derde deva olduğuna dair hadisler uydurup bu mallara ilgiyi arttırmayı amaçlamışlardır. Birinden intikam almak, verdiği asılsız bir fetvaya dinî bir mesnet bulmak için hadis uydurmaktan çekinmeyenler yanında isteğe bağlı olarak hadis uydurmaya hazır yalancılar da görülmüştür.

Bazı hadis uydurmacıları ve halk hikâyecileri eski peygamberlere, Benî İsrâil âlimlerine, filozoflara, hakîmlere, tabiplere, İslâm büyüklerine ait hikmetli sözleri, Tevrat ve İncil'de geçen bazı ifadeleri, halk arasında yaygın bir kısım cümleleri, bir görüşün propagandası olmak üzere hazırlanmış bazı düşünceleri, hatta eskilerin savaşlarına dair hikâye, mesel ve atasözlerini Resûl-i Ekrem'in sözü diye nakletmişlerdir.

Savundukları bir inancı veya davayı haklı çıkarmak için hadisleri kullanmakta sakınca görmeyenler, Resûlullah'ın hadis uydurmayı yasaklayan, "Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın" meâlindeki hadisine bazı kelimeler eklemişler, Hz. Peygamber'in halkı yanıltmak için hadis uyduranları kınadığını, kendilerinin bu işi dini savunmak için yaptıklarını ileri sürmüşlerdir. Hadislerin Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olduğunu hesaba

katmayan bu kimseler uydurdukları sözleri sahih hadislere karıştırmak, bu sözlerin baş tarafına muhaddislerce makbul olan bir sened eklemek, o güne kadar kimsenin rivayet etmediği bir hadisi rivayet ediyormuş kanaatini uyandırmak için senedler üzerinde değişiklik yapmak, iki hadisin sened ve metnini birbirine karıştırmak, seneddeki bir râviyi silip yerine kendi adını yazmak, hiç karşılaşmadığı bir şahıstan hadis öğrendiğini iddia etmek gibi hilelere başvurmuşlardır. Bazı âlimler, bunları Allah'a ve Peygamber'e iftira ettikleri için dinden çıkmakla suçlamışlarsa da daha mûtedil olanlar hadis uyduranın dinden çıkması için yalan söylemeyi helâl sayması gerektiğini belirtmişlerdir. Hadis uydurup yalanlarını ustalıkla gizleyenlerin başında "muammerûn" (uzun zaman yaşayanlar) diye anılan kimseler gelir. Bunlar sahâbî olduklarını, Resûl-i Ekrem'in duasını alarak uzun süre yaşadıklarını ileri sürdükleri için yalanlarına bir de sened uydurmaya gerek görmemişler, böylece hadis tenkitçilerine muhatap olmayacaklarını düşünmüşlerse de 100 (718-19) yılında vefat eden Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin en son ölen sahâbî olduğu ittifakla kabul edildiği için bunları tanımak zor olmamıştır. 140'ta (757) ortaya çıkan Meklebe b. Melkân, 350 (961) yıllarında Fârâb bölgesinde görülen Ca'fer b. Nastûr, 336'da (947) öldüğü belirtilen Serbâtek el-Hindî ve özellikle 632'de (1234-35) veya daha sonra ölen Hintli Reten b. Nasr tanınmış hadis uydurucularıdır. Kıssa anlatıcıların da (kussâs) uydurma hadislerin yayılmasında önemli rolü olmuştur.

Hadis uyduranlar, muhaddislerin devamlı takibi sonunda ya tezatlarının yakalanmasıyla veya kendilerini tanıyanların haber vermesiyle yahut bizzat kendi itiraflarıyla belirlenmiş ve teşhir edilmişlerdir. Ebü'l-Hasan İbn Arrâk çeşitli hilelerle hadislere zarar vermeye çalışanlardan

1790'ını tesbit etmiştir (Tenzîhü'ş-şerî'a, I, 19-133). Muhaddisler, hadisin metninden önce zikredilen ve metnin sahih veya zayıf oluşu hakkında daha ilk anda bilgi verdiğinden hadisin bir tür garanti belgesi sayılan senedleri (bk. İSNAD) incelemek suretiyle o hadisi rivayet edenler arasında yalancıların bulunup bulunmadığını tesbite çalışmışlar, ayrıca güvenilir bir metin elde etmek için metin tenkidi esaslarını geliştirmişlerdir (bk. METİN). "Cerh ve ta'dîl" denilen orijinal tenkit yöntemiyle bir râvinin güvenilirliği hakkında bilinmesi gereken her bilgiyi elde etmişler, onun âdil, sika, hıfz ve itkan sahibi biri mi yoksa yalancı, gaflet sahibi, hâfızası zayıf

ve vehimli bir kimse mi olduğunu ortaya çıkarmışlardır. Hadislerin sağlam bir şekilde rivayet edilmesini temin maksadıyla büyük gayret gösteren Hz. Ömer, Ali, Âişe, Abdullah b. Abbas ve Enes b. Mâlik gibi sahâbîlerden sonra tenkit faaliyeti tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn devirleriyle daha sonraki dönemlerde titizlikle devam etmiş, hadislerin dinin kaynaklarından biri olduğu anlayışıyla tarafsız hareket eden münekkitler yetişmiş ve bu konuda önemli eserler ortaya konmuştur.

Uydurma sözleri Resûl-i Ekrem'in hadislerinden ayırmada ihtisas kazanmış âlimler bu hususta bazı ipuçları tesbit etmişlerdir. Hadis diye nakledilen bir haberin dil kurallarına aykırı olması, "Yeşile ve güzel kadına bakmak görme duyusunu arttırır" cümlesinde olduğu gibi peygamber sözünde bulunmaması gereken bir anlamsızlık veya yatsı namazını kılmayan kimseye Allah Teâlâ'nın, "Ben senin rabbin değilim, kendine başka bir ilâh ara" diyeceğini belirten sözdeki gibi bir ölçüsüzlük taşıması, güvenilir hadis kitaplarında bulunmaması, birçok sahâbînin görmesi gereken bir olayı sadece bir kişinin gördüğünü ileri sürmesi, "Zinadan doğan çocuk cennete girmez" sözü gibi Kur'an'a ve sahih sünnete aykırı olması, "Patlıcan her derde devadır" sözünde olduğu gibi akla ve gözlemlere ters düşmesi, tarihî gerçeklerle bağdaşmaması onun hadis diye kabul edilmesine engel teşkil eden başlıca hususlardır.

Allah Teâlâ, Resûl-i Ekrem'in yaşayışını izlemeyi, onun Kur'an hakkındaki açıklamalarını öğrenmeyi emretmişken hadis diye ortaya atılan sözler müslümanların bu hedefe ulaşmasını ve dini doğru anlamasını bir ölçüde zorlaştırmıştır. Siyasî düşüncelerini veya mezheplerini dinin önüne geçiren, kendilerini daha haklı göstermek için peygamberlerine iftira edenler müslümanlar arasında daha çok bölünmelere sebep olmuşlar, eski dinlere ait hurafeleri Peygamber diliyle sevimli göstermeye çalışan zındıklar veya cahil vâizler dine ilgi duyanları ondan soğutmuşlardır. Kur'an ve hadislerde ibadete ve iyiliğe özendiren, kötülüklerden sakındıran emir ve yasaklar ölçülü bir şekilde verildiği halde bu ölçülerin göz ardı edildiği uydurmalar müslümanların ya aşırı ümide kapılmasına yol açmış yahut onları aşırı korkuya iterek dinden uzaklaştırmıştır.

Literatür. Mevzû hadisler muhaddisler tarafından çeşitli metotlarla bir araya getirilmiştir. İbnü'lKayserânî'nin (ö. 507/1113), senedlerindeki zayıf ve

yalancı râvileri eleştirerek 1139 (veya 1113) rivayeti alfabetik olarak bir araya getirdiği Teẕkiretü'l-mevżûʿât (DİA, XXI, 110), Cûzekānî'nin 740 rivayeti fıkıh bablarına göre sıraladığı ve bazı hadisleri uydurma diye göstermesi yüzünden tenkit edildiği el-Ebâṭîl ve'l-menâkîr ve'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-meşâhîr (I-II, nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî, Riyad 1415/1994), Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin, büyük ölçüde Cûzekānî'nin eserinden faydalanarak 1850 haberi fıkıh bablarına göre düzenlediği, bazı hadisleri mevzû diye nitelediği için tenkide uğradığı el-Mevżûʿât* Ömer b. Bedr el-Mevsılî'nin 101 konuda sahih hadis bulunmadığını kısa notlarla belirttiği, fakat bazı hükümleri sebebiyle muhtelif âlimlerce cüretli ve aceleci diye eleştirildiği el-Muġnî ʿani'l-ḥıfẓi ve'l-kitâb bi-ḳavlihim lem yeṣıḥḥa şeyʾün fî hâẕe'l-bâb (Kahire 1343/1924, Ebû İshak Muhammed b. Şerîf el-Huveynî el-Eserî kitabın üçte birine yöneltiği tenkitlerini Cünnetü'l-mürtâb adlı çalışmasında ortaya koymuştur [Beyrut 1407/1987]), bazı muhaddislerce tenkitleri aşırı bulunan Radıyyüddin es-Sâgānî'nin ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ fî tebyîni'l-ġalaṭ ve nefyi'l-laġaṭ (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî, Beyrut 1405/1985) ve yine onun muhtemelen ed-Dürrü'l-mülteḳaṭ'ın muhtasarı olan Mevżûʿâtü'ṣ-Ṣaġānî (nşr. Necm Abdurrahman Halef, Dımaşk-Beyrut 1401/1980, 1405/1985), İbn Teymiyye'nin el-Eḥâdîs̱ü'l-mevżûʿa (nşr. Mahmûd el-Arnaût, Küveyt 1989), Eḥâdîs̱ü'l-ḳuṣṣâṣ (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ, Dımaşk 1405/1985 [Risâle fi'l-eḥâdîs̱i'lletî yervîhe'l-ḳuṣṣâṣ adıyla, Kahire 1323, Mecmûʿatü'r-resâiʾli'l-kübrâ içinde, II, 335-344]) ve el-Eḥâdîs̱ü'ż-żaʿîfe ve'l-bâṭıle (nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1410/1989), Fîrûzâbâdî'nin Hz. Peygamber'in özel hayatını ve ibadetlerini hadislerle anlattığı Sifrü (Süferü)'s-saʿâde adlı eserinin sonunda doksan kadar konuda sahih hadislerin bulunmadığını kısa cümlelerle ifade ettiği sonuç bölümü (hâtime) Süyûtî'nin Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin el-Mevżûʿât'ını tenkit etmek üzere kaleme aldığı el-Leʿâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḫâdîs̱i'l-mevżûʿa (I-II, Kahire 1352; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1996), yine aynı maksatla yazdığı en-Nüketü'l-bedîʿât'ıyla (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Dârü'l-cinân 1411/1991; nâşir Süyûtî'nin adı geçen iki eserinde mevzû olamayacağını belirttiği 343 hadis hakkındaki değerlendirmesini bir araya getirerek titiz bir şekilde yayımlamıştır,) onun muhtasarı olan et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât (Leknev 1303; Lahor 1303), ayrıca Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin temas etmediği mevzû rivayetleri derlediği Ẕeylü'l-Leʾâli'l-maṣnûʿa (Leknev 1303), Semhûdî'nin el-Ġummâz ʿale'l-lümmâz

fî’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (fî’l-mevżûʿâti’l-meşhûrât; nşr. Muhammed İshak İbrâhim es-Selefî, Riyad 1401; Beyrut 1406/1986), Ebü’l-Hasan İbn Arrâk’ın Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin el-Mevżûʿât’ı ile Süyûtî’nin el-Leʾâli’l-maṣnûʿa’sını ihtisar edip onlarda bulunmayan uydurma rivayetleri ilâve ettiği Tenzîhü’ş-şerîʿati’l-merfûʿa ʿani’l-aḫbâriʾş-şenîʿati’l-mevżûʿa (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk, I-II, Kahire 1375, 1383), Fettenî’nin hadis münekkitlerinin mevzû veya zayıf olduğunda ittifak ettikleri veya makbul saymadıkları haberleri senedlerini zikretmeden bablarına göre sıraladığı Tez̠kiretü’l-mevżûʿât fî’l-eḥâdîs̱i’l-merfûʿât (Kahire 1343; Bombay 1927; Beyrut 1399. Fettenî’nin zayıf râvilerle hadis uyduranlara dair alfabetik eseri Ḳānûnü’l-mevżûʿât ve’ḍ-ḍuʿafâʾ da bu eserle birlikte basılmıştır), Ali el-Kārî’nin el-Esrârü’l-merfûʿa fî’l-aḫbâri’l-mevżûʿa ve el-Mevżûʿâtü’ṣ-ṣuġrâ diye de anılan el-Maṣnûʿ fî maʿrifeti’l-ḥadîs̱i’l-mevzûʿ (DİA, II, 403-404), Şevkânî’nin el-Fevâʾidü’l-mecmûʿa* fî’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa, Leknevî’nin mübarek gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen namazlar hakkındaki mevzû rivayetleri topladığı el-Âs̱ârü’l-merfûʿa fî’l-aḫbâri’l-mevżûʿa (nşr. Leknevî Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984), Kavukcî’nin daha çok kısa rivayetleri alfabetik olarak derlediği el-Lüʾlüʾü’l-merṣûʿ fîmâ lâ aṣle lehû ev bi-aṣlihî mevżûʿ (Kahire 1305; nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Beyrut 1415/1994),

Muhammed Beşîr Zâfir el-Ezherî’nin Taḥẕîrü’l-müslimîn mine’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa ʿalâ seyyidi’l-mürselîn (bk. bibl.), Hâşim Ma‘rûf el-Hüseynî’nin el-Mevżûʿât fî’l-âs̱âr ve’l-aḫbâr: ʿArż ve dirâse (Beyrut 1393), Abbas Ahmed Sakr ve Ahmed Abdülcevâd’ın Süyûtî’nin el-Câmiʿu’l-kebîr’i ile Münâvî’nin el-Câmiʿu’l-ezher’inden derlediği 819 rivayeti ihtiva eden el-Eḥâdîs̱ü’l-mevżûʿa (Beyrut 1409/1988), el-Emîrü’l-Kebîr es-Sünbâvî’nin 432 rivayeti alfabetik olarak sıraladığı en-Nuḫbetü’l-behiyye fî’l-eḥâdîs̱i’l-mekẕûbe ʿalâ ḫayri’l-beriyye (nşr. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1409/1988) adlı eserleri burada zikredilebilir. Halk arasında yaygın olan güvenilir rivayetlerin yanında oldukça zayıf, hatta uydurma rivayetleri de bir araya getiren çok sayıda kitap bulunmakta olup Bedreddin ez-Zerkeşî’nin et-Tez̠kire fî’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, Beyrut 1986), Şemseddin es-Sehâvî’nin 1356 rivayetten meydana gelen el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene*, Şemseddin İbn Tolun’un 1169 rivayeti bir araya getiren eş-Şez̠re fî’l-eḥâdîs̱i’l-müştehire (nşr. Kemâl b. Besyûnî Zağlûl, I-II, Beyrut 1413/1993), İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî’nin 3281 rivayeti

derleyen Keşfü'l-ḫafâʾ*, Muhammed el-Hût el-Beyrûtî'nin 1784 rivayeti ihtiva eden Esne'l-meṭâlib fî eḥâdîs̱e muḫtelifeti'l-merâtib (Kahire 1346; Beyrut 1403/1983) ve Muhammed b. Ahmed b. Cârullah es-Sagīrî el-Yemenî'nin 2717 rivayeti derlediği en-Nevâfiḥu'l-ʿaṭıre fi'l-eḥâdîs̱i'l-müştehire (nşr. Muhammed Abdülkādir Ahmed Atâ, Beyrut 1412/1992) adlı çalışmaları bu türün en çok bilinen çalışmalarıdır. Mevzû hadisler konusunu etraflıca araştıran çalışmalar da yapılmış olup M. Yaşar Kandemir'in Mevzû Hadisler (Ankara 1975) ve Ömer b. Hasan b. Osmân b. Fellâte'nin el-Vażʿ fi'l-ḥadîs̱ (I-III, Dımaşk 1401/1981) adlı eserleri burada anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "vżʿa" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "vżʿa" md.; Kāmus Tercümesi, III, 451vd.; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, I, 3-95; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsime), I, 135, 203; İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997; İbnü's-Salâh, Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 279-283; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne, Kahire 1382/1962, I, 37; IV, 17-19; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs, I, 124-137; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 274-291; a.mlf, el-Leʾâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (nşr. Ebû Abdurrahman Uveyza), Beyrut 1417/1996, I-II; a.mlf., et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât, Leknev 1303; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 5, 19-133, 134, 137-139, 145, 150, 153; II, 25, 26, 30, 82-97; Ali el-Kārî, el-Esrârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Muhammed es-Sabbâğ), Beyrut 1391/1971; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 68-98; Leknevî, el-Âs̱ârü'l-merfûʿa fi'l-aḫbâri'l-mevżûʿa (nşr. Ebû Hâcer M. Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1984; M. Beşîr Zâfir el-Ezherî, Taḥẕîrü'l-müslimîn mine'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa ʿalâ seyyidi'l-mürselîn, Kahire 1321/1903; a.e. (nşr. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî), Beyrut 1406/1985; Cemâleddin el-Kāsımî, Ḳavâʿidü't-taḥdîs̱ (nşr. M. Behcet el-Baytâr - M. Reşîd Rızâ), Beyrut 1407/1987, s. 155-193; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Muḫtaṣarü't-Tuḥfeti'l-İs̱nâʿaşeriyye (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire

1373, s. 10; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler (Ankara 1975), İstanbul 1997; a.mlf., “İbnü’lKayserânî”, DİA, XXI, 110; Ömer b. Fellâte, el-Vażʿ fi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1401/1981, I-III; Muhyiddin Atıyye v.dğr., Delîlü’l-müʾellefâti’l-ḥadîs̱, Beyrut 1416/1995, II, 719-729.

M. Yaşar Kandemir

MEVZÛ

(الموضوع)

On kategoriden biri, bir önermede yüklemin öznesi ve konusu, her türlü sûreti kabul yeteneğine sahip ilk madde anlamında mantık ve felsefe terimi.

Arapça vaz‘ kökünden gelen mevzû‘ kelimesi, üzerinde düşünülen ve söz konusu edilen maddî-mânevî her şey, her olay, duyularla algılanan ve işaretle gösterilen her nesne için, ayrıca ağızdan çıkan bir kelimenin anlam olarak karşılığının bulunduğunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Mantık terimi olarak mevzû iki farklı anlamda geçer. 1. On kategoriden biri olan cevherin konumunu, onun ne durumda bulunduğunu belirten terimdir. Meselâ Ahmet cevher olarak alınırsa onun ne konumda olduğu sorusuna “ayaktadır” veya “oturuyor” yahut “yatıyor” şeklindeki cevaplar ya da konum bildiren daha başka nitelikler cevherin mevzûunu belirtir. Bu anlamda mantık metinlerinde mevzûun yerine vaz‘ veya nusbe terimleri de kullanılmaktadır (Hârizmî, s. 218-219). 2. Bir önerme ister tümel (küllî) ister tikel (cüz’î) ister olumlu (mûcibe) ister olumsuz (sâlibe) olsun onda iki terim bulunmak zorundadır; bunlardan birine mevzû (konu, özne), diğerine mahmûl (yüklem) denir. Nitekim, “Ahmet kâtiptir” önermesinde Ahmet mevzû yani nitelikleri ve özellikleri taşıyan, kâtip ise ona yüklenen, onu niteleyen konumundadır. Şu halde mevzû başka bir şeyle nitelenendir; ancak niteleyen nitelenene ait olabileceği gibi olmayabilir de. Meselâ, “İnsan canlıdır” veya, “İnsan taş değildir” önermelerinde olduğu gibi (Seyfeddin el-Âmidî, s. 322). Bir önermede bulunması gereken bu iki terim arasındaki ilişki felsefede cevheraraz, kelâmda sıfat-mevsuf, nahivde mübtedâ-haber, fıkıhta mahkûmün bih-mahkûmün aleyh, belâgatta müsned-müsnedün ileyh terimleriyle ifade edilmektedir; günümüzde ise buna konu-yüklem veya özne-yüklem ilişkisi denilmektedir.

Felsefe terimi olarak mevzû dar mânada, “henüz güç (potansiyel) halindeki şekilsiz maddenin herhangi bir görünümle (sûret) ortaya çıkması, şekle bürünmesi ve formun taşıyıcısı” anlamına geldiği gibi geniş mânada

“maddenin uğradığı fizikî, kimyevî, biyolojik her türlü değişim ve dönüşümün üzerinde gerçekleştiği mahal” anlamına da gelmektedir. İbn Sînâ’ya göre herhangi bir şey kendinde bulunmayan bir gelişmeyi ve bir olguyu kabul etme özelliği taşıyorsa buna heyûlâ, eğer o gelişme ve olguyu bizzat üzerinde bulunduruyorsa buna da mevzû denir (el-Ḥudûd, s. 245). Bütün bunlardan sonra mevzû, nitelikleri ve arazları üzerinde taşıyan, maddedeki her çeşit değişimi yüklendiği halde değişmeyen ve kendi kendine var olan bir şey yani cevherdir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 1670; Fârâbî, Kitâbü’l-Ḳıyâs (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, II, 71, 103, 121; a.mlf., Kitâbü’l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1970, s. 179; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-Manṭıḳ (3), s. 13, 34; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 182; a.mlf., el-Ḥudûd (el-Muṣṭalaḥâtü’l-felsefî ʿinde’l-ʿArab içinde, nşr. Abdülemîr el-A‘sem), Kahire 1989, s. 245; Hârizmî, el-Ḥudûdü’l-felsefiyye (a.e. içinde), s. 218-219; Seyfeddin el-Âmidî, Kitâbü’l-Mübîn (a.e. içinde), s. 322; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 446; Ferîd Cebr v.dğr., Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti ʿilmi’l-manṭıḳ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1996, s. 1040-1045; Cîrâr Cihâmî, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti’l-felsefe ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1998, s. 891-893.

Mahmut Kaya

el-MEVZÛÂT

(الموضوعات)

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1201) hadis diye uydurulan rivayetlere dair eseri.

Müellif eserinin mukaddimesinde hadis diye uydurulan rivayetleri talebelerinin arzusu üzerine bir araya getirmeye karar verdiğini, devrin fakihlerinin dinî

hükümlerde mevzû haberleri kullanmalarının ve kıssacıların bunları hadismiş gibi rivayet etmelerinin de bu kararda etkili olduğunu söylemiş, eski âlimlerin sahih ve zayıf haberleri birbirinden ayırmalarına rağmen sonraki nesillerin onların eserleriyle yetinen taklitçiler durumuna düştüğünü belirtmiştir. Ayrıca müslümanların hadisleri nakletmek suretiyle dini korumadaki sorumluluklarından, hadislerin sıhhat bakımından derecelerinden, iyi niyetli kimselerin hadis rivayetinde yaptığı hatalardan, bilerek hadis uyduranların maksatlarından ve kıssacıların konuya etkilerinden söz etmiş, daha sonra, “Kim benim ağzımdan bilerek hadis uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın” meâlindeki hadisin rivayetlerine geniş yer ayırmış, müdelles ve münker rivayetler konusuna girmiş, eserinde kesinlikle mevzû olan rivayetleri derlediğini, uydurma olduğu ilk bakışta anlaşılan birçok haberi ise almadığını söylemiştir.

Konularına göre düzenlenen eser “Kitâbü’t-Tevḥîd” ile başlamış olup iman, ilim, salât gibi elli bölümde muhtelif bablar ve fasıllar altında 1850 kadar haber incelenmiştir. Haberlerin önce senedi ve metni verilmiş, ardından senedde yer alan râvilerden kusurlu olanların durumu açıklanmış, yer yer metin tenkidi yapılmıştır. Kitapta tenkit edilen haberler özellikle Ukaylî’nin eḍ-Ḍuʿafâʾı, İbn Hibbân’ın Kitâbü’l-Mecrûḥîn’i, Taberânî’nin Muʿcem’leri, İbn Adî’nin el-Kâmil’i, Ebü’l-Feth el-Ezdî’nin ed-Duʿafâʾı, Dârekutnî’nin el-Fevâʾidü’l-efrâd, el-Müʾtelif ve’l-muḫtelif ve es-Sünen’i, İbn Şâhîn’in eserleri, Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Târîḫu Nîsâbûr’u ve diğer eserleri, İbn Merdûye’nin eserleri, Ebû Nuaym’ın Ḥilyetü’l-evliyâʾ, Târîḫu

İṣbahân ve diğer eserleri, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī ve Hatîb el-Bağdâdî'nin eserleri ve Cûzekānî'nin el-Ebâṭîl ve'l-menâkîr ve'ṣ-ṣıḥâḥ ve'l-meşâhîr'i başta olmak üzere birçok kaynaktan derlenmiş olup bunların tenkidi sırasında Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel, Ebü'l-Hasan el-İclî, Ebû Zür'a er-Râzî, Nesâî, İbn Hibbân, İbn Adî, Dârekutnî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi âlimlerin görüşlerinden faydalanılmıştır.

Müellif, eserine aldığı rivayetlerin uydurma olduğundan şüphe etmemekle beraber birçok hadis âlimi zayıf, hasen, hatta bazı sahih hadisleri de mevzû kabul ettiğini ileri sürerek onu eleştirmiştir. Bilindiği kadarıyla İbnü'l-Cevzî'yi bu konuda önce İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî suçlamış, daha sonra Bedreddin İbn Cemâa, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, İbnü'l-Mülakkın ve Ömer b. Raslân el-Bulkīnî gibi âlimler de Şehrezûrî'nin görüşlerine katılmıştır. İbnü'l-Cevzî'nin, seneddeki râvilerden birinin zayıflık veya yalancılıkla itham edilmesine aldanıp o hadisin başka bir tarikten gelip gelmediğini araştırmaması, bu yanılgının önemli sebeplerinden biri olarak kabul edilmiş; uydurma denecek kadar zayıf rivayetleri derlediği el-ʿİlelü'l-mütenâhiye fi'l-eḥâdîs̱i (aẖbâri)'l-vâhiye adlı eserindeki birçok rivayeti el-Mevżûʿât'ta da zikretmesi ise onun dikkatsizliğiyle açıklanmıştır. Süyûtî'ye göre eserde mevzû sayılmaması gereken 300 kadar hadis vardır. Bunlardan biri Ṣaḥîḥ-i Müslim'de, biri Hammâd b. Şâkir'in rivayeti olan Ṣaḥîḥ-i Buẖârî'de, otuz sekizi Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde, dokuzu Ebû Dâvûd'un es-Sünen'inde, otuzu Tirmizî'nin el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'inde, onu Nesâî'nin es-Sünen'inde, otuzu İbn Mâce'nin es-Sünen'inde, altmışı da Hâkim en-Nîsâbûrî'nin el-Müstedrek'inde yer almıştır (et-Taʿaḳḳubât, s. 60). Zehebî'ye göre bir hadisin diğer tariklerini araştırmadan bir rivayetteki bazı zayıf ve yetersiz râvilere veya bir râvisi hakkındaki yetersiz tenkitlere bakarak onun uydurma olduğunu söylemesi, İbnü'l-Cevzî'nin, hadislerin sahihini sahih olmayandan ayırma konusunda yeterli bilgisi bulunmadığını göstermektedir. Nitekim bu eserin muhtelif nüshaları arasındaki farklar göz önüne alındığında bu tür rivayetlerin ya iki defa yazıldığı veya müellifin sonraları esere önemli ilâveler yaptığı anlaşılmaktadır (el-Mevżûʿât, I, 125-126).

Eser ilk defa el-Mevżûʿât adıyla Abdurrahman Muhammed Osman (I-III, Medine 1386/1966; Beyrut 1403/1983; Kahire 1407/1986) tarafından, daha sonra ise sekiz yazma nüshasına dayanılarak el-Mevżûʿât mine'l-eḥâdîs̱i'l-

merfûʿât adıyla Nûreddin Boyacılar (I-III, Riyad 1418/1997) tarafından yayımlanmış, bu neşre daha sonra eklenen fihrist cildinde rivayetler alfabetik olarak gösterilmiş, ayrıca tenkit edilen râviler hakkında eserin çeşitli yerlerinde kullanılan ifadeler bir araya getirilmiştir. İbnü'l-Cevzî ve eseri hakkında Mahmûd Ahmed el-Kaysiyye en-Nedvî el-İmâm İbnü'l-Cevzî ve kitâbühû el-Mevżûʿât adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Lahor 1403/1983).

Kitâbü'l-Mevżûʿât'ı tenkit etmek maksadıyla kaleme alınan eserlerin başlıcaları şunlardır: 1. Zeynüddin el-Irâkī, el-Kelâm ʿale'l-eḥâdîs̱i'lletî tüküllime fî-hâ bi'l-vażʿ ve hiye fî Müsnedi'l-İmâm Aḥmed. Irâkī bu risâlesinde Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde olup İbnü'l-Cevzî'nin tesbit edemediği dokuz hadisin de mevzû olduğunu ileri sürmüştür. İbn Hacer el-Askalânî hocasının bu eserini el-Ḳavlü'l-müsedded'ine almış ve buradaki hadislerden bir kısmını savunmuştur (Beyrut 1404/1984, s. 7-17; el-Müsned [nşr. Abdullah Muhammed ed-Dervîş], Beyrut 1411/1991, X, 492-502). 2. İbn Hacer el-Askalânî, el-Ḳavlü'l-müsedded fi'ẕ-ẕebbi ʿan Müsnedi Aḥmed (baskıları için bk. DİA, XIX, 519). İbnü'l-Cevzî'nin Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde mevzû olduğunu ileri sürdüğü hadislerden on beşinin mevzû olmadığını ispat etmek üzere kaleme alınmıştır. Onun bu konuda et-Taʿlîḳ ʿale'l-Mevżûʿât li'bni'l-Cevzî (Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât) adlı bir çalışması daha vardır. 3. Süyûtî, el-Ḳavlü'l-müsedded ve ẕeylühû ʿaleyh. Müellif, İbn Hacer el-Askalânî'nin adı geçen eserine yazdığı bu zeyilde el-Müsned'de mevzû olduğu söylenen diğer on beş hadisi savunmuş, daha sonra el-Ḳavlü'l-müsedded ve zeyillerinde bulunan hadisleri el-Ḳavlü'l-ḥasen fi'ẕ-ẕebbi ʿani's-sünen adlı kitabında toplamış, onlara birkaç rivayet daha ekleyerek mevzû olmadığı belirtilen 120'den fazla hadisi bir araya getirmiştir. 4. Süyûtî, el-Leʿâli'l-maṣnûʿa fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿa (el-Mevżûʿâtü'l-kübrâ; Haydarâbâd-Dekken 1303; I-II, Kahire 1317, 1352, 1383; Beyrut 1401, 1403; nşr. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, I-II, Beyrut 1417/1996). İbnü'l-Cevzî'nin pek çok zayıf hadisi, hatta bazı sahih ve hasen rivayetleri almasından dolayı onun yanıldığı noktaları ortaya koymak için kaleme alınmıştır. el-Mevżûʿât'ın tertibini koruyan Süyûtî eleştireceği haberi senediyle birlikte kısaltarak almış, o rivayet hakkında İbnü'l-Cevzî'nin tenkidini verdikten sonra kendi eleştirisini de eklemiştir. Eseri Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Hureyşî el-Fâsî'nin ihtisar ettiği zikredilmiştir (Ömer b.

Hasan Osman Fellâte, III, 479). Ra‘d Şemseddin el-Kîlânî de kitap üzerinde el-Eḥâdîs̱ü’l-mevżûʿa: Sittü miʾe ḥadîs̱ müntekạ̄t mine’l-Leʿâli’l-maṣnûʿa adlı bir çalışma yapmıştır (Bağdad 1408). Riyâz Abdullah Abdülhâdî Kahire 1352 baskısını esas alarak esere ed-Dürerü’l-mecmûʿa bi-tertîbi eḥâdîs̱i’l-Leʿâli’l-maṣnûʿa fi’l-eḥâdîs̱i’l-mevżûʿa adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1408/1988). 5. Süyûtî, Ẕeylü’l-Leʿâli’l-maṣnûʿa (Leknev 1303). Bu kitap, başlığının yansıttığı gibi el-Leʿâli’l-maṣnûʿa’nın devamı mahiyetinde olmayıp

İbnü’l-Cevzî’nin el-Mevżûʿât’a almadığı, genellikle tarih ve tabakat türü eserlerde geçen bazı uydurma rivayetlerin yine onun tertibine uygun olarak senedleriyle bir araya getirilip tenkitli veya tenkitsiz olarak iktibas edilmesinden ibarettir. 6. Süyûtî, en-Nüketü’l-bedîʿât ʿale’l-Mevżûʿât (nşr. Âmir Ahmed Haydar, Beyrut 1411/1991). Rivayetleri çeşitli tarik ve şâhidleriyle birlikte ele alan bu eser, Süyûtî’nin mevzû hadislere dair çalışmalarının en hacimlisidir. Müellif bu eserini, senedinden sahâbî dışındaki râvileri hazfederek et-Taʿaḳḳubât ʿale’l-Mevżûʿât (et-Taʿlîk ʿale’l-Mevżûʿât li’bni’l-Cevzî; Leknev 1303; Lahor 1303) adıyla ihtisar etmiş, burada mükerrerleriyle birlikte 343 hadisi savunmuş veya eleştirmiştir. 7. Ebü’l-Hasan İbn Arrâk, Tenzîhü’ş-şerîʿati’l-merfûʿa ʿani’l-aḫbâri’ş-şenîʿati’l-mevżûʿa (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Sıddîk [Ebü’l-Fazl İbnü’s-Sıddîk], I-II, Kahire 1375, 1378, 1383, 1399/1979; Beyrut 1401). İbn Arrâk, Süyûtî’nin zikredilen eserlerini ihtisar ederek 954’te (1547) tamamladığı bu çalışmasını Kanûnî Sultan Süleyman’a takdim etmiştir. Kitabın mukaddimesinde mevzû hadisin tarifi, nasıl tanınacağı ve hükmü üzerinde durulmuş, “men keẕebe ʿaleyye” hadisi hakkında İbnü’l-Cevzî’nin derlediği bilgiler özetlenmiş, hadis uyduranlar genel özellikleriyle tanıtılmış ve adları alfabetik bir liste halinde verilerek kısa tenkitleri yapılmıştır (I, 19-33). el-Leʿâli’l-maṣnûʿa’nın tertibine uygun biçimde kaleme alınan eserde genellikle önce İbnü’l-Cevzî’nin mevzû sayıp Süyûtî’nin itiraz etmediği, ardından İbnü’l-Cevzî’nin mevzû kabul ettiği, fakat Süyûtî’nin ona katılmadığı, daha sonra da İbnü’l-Cevzî’nin eserinde bulunmayıp Süyûtî’nin tesbit ettiği haberler zikredilmiştir. Sâlih Ma‘tûk kitap üzerinde et-Teẕkiretü’l-meşfûʿa fî tertîbi eḥâdîs̱i Tenzîhi’ş-şerîʿati’l-merfûʿa adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1407).

Kitâbü’l-Mevżûʿât birçok defa ihtisar edilmiştir. Eserin 14 Zilhicce 626’da

(3 Kasım 1229) tamamlanan, fakat kimin tarafından yapıldığı bilinmeyen el-Muḳteḍab min Kitâbi'l-Mevżûʿât mine'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿât adlı bir muhtasarı Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde (nr. 619) bulunmaktadır (Kasım Dobraca, I, 310-311). Abdullah b. Muhammed b. Selîm b. Dâvûd b. Yûsuf en-Nevâcî'nin 748'de (1347) kaleme aldığı Muḫtaṣaru Mevżûʿâti İbni'l-Cevzî adlı eserin bir nüshası da aynı kütüphanede kayıtlıdır (nr. 3313). Kitâbü'l-Mevżûʿât üzerine yapılan muhtasarların en önemlisi, Zehebî'nin 991 rivayeti ihtiva eden Telḫîṣu Kitâbi'l-Mevżûʿât adlı çalışmasıdır (nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim b. Muhammed, Riyad 1419/1998). Zehebî, Tertîbü'l-Mevżûʿât diye de anılan eserine Kitâbü'l-Mevżûʿât'taki rivayetlerin bir kısmını almamış, İbnü'l-Cevzî'nin hadisler hakkındaki tenkitlerini ihtisar etmek yerine onları kendi üslûbuyla kısaca vermiş, bazan da hiçbir eleştiride bulunmamıştır. Zehebî ayrıca Eḥâdîs̱ muḫtâre min Mevżûʿâti'l-Cevreḳānî (Cûzeḳānî) ve'bni'l-Cevzî adlı çalışmasında (nşr. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî, Medine 1404) doksan dokuz rivayeti bir araya getirmiştir. (Ebû) Bedr b. Selâme'nin Muḫtaṣaru Mevżûʿâti İbni'l-Cevzî adlı eserinin Ebû Zer el-Halebî'nin hattıyla olan bir nüshası Halep'te et-Tekyetü'l-İhlâsiyye'de bulunmaktadır (Muhammed Râgıb et-Tabbâh, VIII [1928], s. 369). Kitabı Firkâh ve ed-Dürerü'l-maṣnûʿât fi'l-eḥâdîs̱i'l-mevżûʿât ismiyle Seffârînî de ihtisar etmiş, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin el-Menârü'l-münîf fi'ṣ-ṣaḥîḥ ve'ż-żaʿîf adlı eserinin de Kitâbü'l-Mevżûʿat'ın muhtasarı olduğu ileri sürülmüştür (DİA, XX, 121).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Mevżûʿât mine'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿât (nşr. Nureddin Boyacılar), Riyad 1418/1997, I-III; İbnü's-Salâh, Muḳaddimetü İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 279; İbn Hacer el-Askalânî, el-Ḳavlü'l-müsedded, Haydarâbâd-Dekken 1319; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1379/1959, I, 278-281; a.mlf., et-Taʿaḳḳubât ʿale'l-Mevżûʿât, Hindistan 1303, s. 60; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I-II; Brockelmann, GAL Suppl., I, 917; Kasım Dobraca, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1963,

I, 310-311, 343-344; Abdülhamîd el-Alûcî, Müʾellefâtü İbni'l-Cevzî, Bağdad 1385/1965, s. 145-146; Ömer b. Hasan Osman Fellâte, el-Vażʿ fi'l-ḥadîs̱, Dımaşk-Beyrut 1410/1981, III, 455-476, 479-480; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, İstanbul 1997, s. 142-146, 154-160; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, MMİADm., VIII (1928), s. 369; H. Yunus Apaydın, "İbn Kayyim el-Cevziyye", DİA, XX, 121.

M.Yaşar Kandemir

MEVZÛÂTÜ'l-ULÛM

(موضوعات العلوم)

Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi'nin (ö. 1030/1621), babasının yazdığı Miftâḥu's-saʿâde adlı eserin ilâvelerle Türkçe'ye tercümesi

(bk. MİFTÂHU's-SAÂDE).

MEVZUN

(bk. VEZNÎ).

MEY

(مي)

Sâliki kendinden geçiren ilâhî aşk anlamında bir tasavvuf simgesi

(bk. SEKR).

MEY ZİYÂDE

(ميّ زيادة)

(1886-1941)

Edebiyatçı, yazar ve mütercim.

Nâsıra’da doğdu. Babası Lübnanlı bir Mârûnî olan eğitimci İlyâs Ziyâde, annesi Filistin asıllı Ortodoks Nüzhet Muammer’dir. Rahibe okullarında Fransızca olarak eğitim gördü. İçine dönük bir yaratılışa sahip olan Mey (Mârî) Ziyâde öğrenciliği sırasında Alphonse de Lamartine, Alfred de Musset, Pierre Loti, George Sand, Madame de Stail, Madame de Sévigné gibi Fransız yazarlarının hayatını okudu ve onlardan çok etkilendi. 1908 yılında ailesiyle birlikte Kahire’ye göç etti; burada çeşitli okullarda Fransızca dersleri verdi. Babasının el-Maḥrûse adlı gazeteyi devralıp 1909 yılından itibaren yayımlamaya başlaması üzerine Arapça’sını ilerletip yazılarını bu dilde yazmaya başladı ve ilk Arapça yayını olarak Brada’nın Le retour du flot adlı romanını Rücûʿu’l-mevce ismiyle neşretti. Arapça’nın yanı sıra Fransızca, İngilizce, İtalyanca ve Almanca bilen, yazılarında “Kenâr, Âide, İsis Copia” gibi takma adlar kullanan Mârî, daha sonra Mârî’nin ilk ve son harflerinden oluşan Mey (Meyy) kısaltmasını takma ad olarak seçmiş ve Arap edebiyatında Mey Ziyâde olarak tanınmaya başlamıştır.

1911 yılından itibaren çeşitli dergi ve gazetelerde çıkan yazıları sebebiyle büyük bir üne kavuştu. Evi salı günleri zamanın Mısır, Suriye ve Lübnanlı edip, şair, ilim ve siyaset adamlarının devam ettiği bir edebiyat mahfili haline geldi. Bu toplantılara Melek bint Hifnî Nâsıf, Mustafa Sâdık er-Râfiî, Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād, Selâme Mûsâ, Ya‘kūb Sarrûf, Lutfî es-Seyyid, Ahmed Şevkī, Hâfız İbrâhim gibi meşhur kişiler katılıyordu. Mey Ziyâde bu dönemde el-Ehrâm, el-Hilâl, el-Muḳaṭṭam, el-Muḳteṭaf, Progrés egyptien ve Egyptian Mail gibi

gazete ve dergiler için makale ve inceleme yazıları kaleme aldı. 1916'da kaydolduğu Kahire Üniversitesi'nde felsefe tarihi, Arap edebiyatı ve ahlâk gibi dersler okudu. I. Dünya Savaşı'nın sona ermesinin ardından o zamana kadar gazetelerde çıkan yazılarını toplayarak çeşitli adlarla yayımladı.

Mey Ziyâde 1929'da babasının, birer yıl ara ile annesinin ve çok sevdiği yazar Cübrân'ın ölümüyle sarsıldı, arka arkaya gelen bu ölümler onu ruhen çökertti. 1932 yılında Fransa, İngiltere ve Roma'ya seyahate çıktı, fakat bu gezilerinden daha çok yıpranmış olarak döndü. 1935'te vesayet altında bulundurup servetinden yararlanmak amacıyla akrabaları tarafından Lübnan'daki Usfûriye Hastahanesi'ne götürüldü, iki yıl sonra buradan alınarak Beyrut'taki Rebiz Hastahanesi'ne nakledildi. Delirdiğini iddia edenlere cevap olmak üzere 1938 yılında Beyrut'taki Amerikan Üniversitesi'nde "Risâletü'l-edîb ile'l-hayâti'l-Arabiyye" başlıklı bir konferans verdi. Bunun üzerine vesayeti kaldırıldı, Lübnan'dan ayrılıp Kahire'ye döndü. Ancak Feliks Fâris ile Emîn er-Reyhânî'nin ölümlerini duyunca büyük bir şok geçirdi ve 19 Ekim 1941'de Meâdî Hastahanesi'nde öldü.

Yazılarıyla toplumun ıslah edilmesini hedefleyen Mey Ziyâde'nin hemen hemen bütün yazdıklarının değişmez özelliği sosyal içerikli oluşudur. Düşünceleri genellikle ılımlı ve açık olmakla birlikte içine dönük ve melankolik yapısının etkisiyle teliflerinde kolaylıkla anlaşılmayan derinliklerin mevcudiyeti sezilir. Yazılarında duygusal yönün daha ağır bastığı, okuyucularının aklına hitap ederken bile duygusal ve estetik tesir yoluyla amacını gerçekleştirmeye çalıştığı görülür.

Eserleri. Makale, deneme, inceleme, roman, şiir, mektup gibi telifleri, konferans ve çevirileri olan Mey Ziyâde'nin başlıca eserleri şunlardır: 1. Fleurs de rêve (Kahire 1911). Alphonse de Lamartine'den etkilenerek yazılan ve ona ithaf edilen romantik, mensur ve manzum Fransızca bir koleksiyon olup Lübnanlı Cemîl Cebr tarafından Ezâhîr (Ezhâr ḥulm) adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Beyrut 1952). 2. Bâḥi̱setülbâdiye (Kahire 1920; Beyrut 1975). Bu isim 1886-1918 yılları arasında yaşayan Mısırlı edebiyatçı Melek bint Hifnî Nâsıf'ın takma adıdır. Kadın hakları savunucularından olan Melek bint Hifnî Nâsıf bu konudaki makalelerini en-Nisâʾiyyât adlı kitabında toplamıştır. Mey Ziyâde bu eserinde Melek bint

Hifnî Nâsıf'ın şahsiyeti, sosyal nazariyesi ve Arap kadınının durumunun geliştirilmesi konularında eleştiri ve değerlendirmeler yapmaktadır. 3. Sevâniḥu fetât (Kahire 1922; Beyrut 1975). Sosyal konulardaki denemeleriyle hayat felsefesine dair görüş ve hâtıralarının toplandığı eseridir. 4. Kelimât ve işârât (Kahire 1922; Beyrut 1975). Sosyal adalet, yoksulluk sorunu ve çözüm yollarını ele alan edebî, ilmî ve felsefî konferanslarıyla konuşmalarını içermektedir. 5. el-Müsâvât (Kahire 1922; Beyrut 1975). Aristokrasi, kölelik, devrimci sosyalizm, demokrasi, anarşizm, nihilizm, sosyal adalet, sosyal sınıfların doğuşu gibi konuları ihtiva etmektedir. 6. Ẓulümât ve eşiʿʿa (Kahire 1923). Cübrân Halîl Cübrân'ın etkisiyle yazdığı romantik, lirik mensur şiirlerinden meydana gelmektedir. 7. Ṣaḥâʾif (ʿan eşḫâṣ) (Kahire 1924; Beyrut 1975). Edebî tenkide dair bir mukaddime ile iki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümü bazı Arap ve Fransızlar'a dair yazdığı makaleleri, ikinci bölüm Denizci Sinbad'ın maceralarını içerir. 8. Resâʾilü Mey (der. Madelaine Arkaş, nşr. Cemîl Cebr, Kahire 1948). Eserde, insan hayatının sorunları üzerine müellifin kadınlara nasihatlerini içeren muhayyel mektupları bir araya getirilmiştir. Mey Ziyâde'nin Mey ve Cübrân (Cemîl Cebr, Beyrut 1950), Aṭyâf min ḥayâti Mey (Tâhir et-Tanâhî, Kahire 1974) ve Mey Ziyâde (Antuvân el-Kavvâl, Beyrut 1993, s. 137-145) gibi eserlerde de dağınık olarak mektupları bulunmaktadır. 9. Resâʾilü Mey (der. Cemîl Cebr, Kahire 1954). Cübrân Halîl Cübrân, Emîn er-Reyhânî, Selmâ Sâiğ ile müellifin evindeki sohbetlere katılan âlim, edip, şair ve sanatkârlarla yazışmalarını ihtiva eder. 10. ʿÂʾişe Teymûr: Şâʿiretü'ṭ-ṭalîʿa (Beyrut 1975).

Mey Ziyâde'nin çevirileri de şunlardır: 1. İbtisâmât ve dümûʿ (Kahire 1911, 1921). el-Ḥubbü'l-Almânî adıyla da anılan eser Friedrich Max Müller'in Deutsche liebe adlı romanının tercümesidir. 2. Rücûʿu'l-mevce (Kahire 1925; Beyrut 1975). Brada'nın Le retour du flot isimli romanının çevirisidir. 3. el-Ḥub fi'l-ʿaẕâb (Kahire 1952). İngiliz yazarı Conan Doyle'ın The Refugecs adlı romanının tercümesidir. Müellifin eserleri el-Müʾellefâtü'l-kâmile li-Mey Ziyâde ismiyle bir araya getirilmiştir (derleme ve tahkik: Selmâ Haffâr el-Kezberî, I-II, Beyrut 1975, 1982). Antûn el-Kavvâl yazarın makale, mektup, konferans ve konuşmalarından seçmeleri Nuṣûṣ ḫârice'l-Mecmûʿa: Mey Ziyâde adlı eserde toplamıştır (Beyrut

1993).

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 259-262; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1956, II, 435-441; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 121-122; Cemîl Cebr, Mey Ziyâde fî ḥayâtihâ ve edebihâ, Beyrut 1960; Hannâ el-Fâhûrî, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1960, s. 1109-1110; a.mlf., el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, IV, 347-374; Mârûn Abbûd, Cüdüd ve ḳudemâʾ, dirâsât ve naḳd ve münâḳaşât, Beyrut 1972; Fârûk Sa'd, Bâḳāt min ḥadâʾiḳi Mey, Beyrut 1983; L. Şeyho, Târîḫu'l-âdâbi'l-ʿArabiyye, Beyrut 1991, s. 486; Vedâd Sekâkînî, Mey Ziyâde fî ḥayâtihâ ve âs̱ârihâ, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 3-55; Enver el-Cündî, Edebü'l-merʾeti'l-ʿArabiyye, Kahire, ts. (Matbaatü'r-risâle); Antuvân el-Kavvâl, Nuṣûṣ ḫârice'l-mecmûʿa: Mey Ziyâde, Beyrut 1993, s. 9-13; ayrıca bk. tür.yer.; Gureyd eş-Şeyh, Mey Ziyâde, Beyrut 1414/1994, tür.yer.; Hasan Taşdelen, Mey Ziyâde, 20. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri ve Tesirleri (doktora tezi, 2000), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; E. Rossi, "Una Scrittrice Arabe Cattolica Mayy (Marie) Ziyādah", OM, V/11 (1925), s. 604-613; S. Moreh, "Mayy Ziyāda", EI² (İng.), VI, 927-928.

Erol Ayyıldız

MEYBÜDÎ

(bk. KĀDÎ MÎR MEYBÜDÎ).

MEYDAN CAMİİ

Tokat’ta XV. yüzyılın sonlarında yapılmış cami.

Şehrin merkezinde Meydan mahallesinde yer alan yapı Hatuniye Camii olarak da tanınmaktadır. Vaktiyle cami, medrese ve imaretten oluşan bir külliye halinde iken bunlardan medrese tamamen ortadan kalkmış, imaret ise harabe haline gelmiştir. Caminin, taçkapısı üzerinde yer alan kitâbeden 890 (1485) yılında Sultan II. Bayezid’in annesi Gülbahar Hatun adına yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nde mevcut olan külliyenin vakfiyesi 898 (1492) tarihlidir. Caminin önündeki şadırvan ise XX. yüzyılın başında inşa ettirilmiştir.

Kesme taştan yapılan caminin harimi kare planlı ve tek kubbelidir. İki yanda yine kare planlı ve kubbeli birer oda halinde tabhâne mekânları yer alır. Mukarnaslı ve baklavalı başlıklara sahip sütunlara oturan sivri kemerli açıklıklı ve beş kubbeli son cemaat yerinde mermer kullanılmıştır. İki renkli taşlı, oldukça dikkat çeken ihtişamlı taçkapı üstte Bursa kemeri altında mukarnaslı yaşmaklı olup altta yay kemerli açıklığa sahiptir. Yanları sütunçelerle yumuşatılmış olan kapının iki

tarafında mukarnaslı birer niş mevcuttur. Bunların üzerinde iri madalyon halinde birer yazı yer almaktadır. Birer pencere ile harime, birer pencere ve kapı ile de tabhânelere bağlanan son cemaat yerinde her iki pencere arasında bir mihrap nişi bulunmaktadır.

Harim mekânında geçişleri mukarnaslarla sağlanmış kubbe on iki kenarlı bir kasnağa oturmaktadır. Duvarlarda üç sıra halinde açılmış olan ikişer pencere ile aydınlanan yapının kuzeyinde kapının üzerine müezzin mahfeli yerleştirilmiş olup buraya iki yanda yer alan merdivenlerle ulaşılmaktadır. Yarım daire şeklinde bir nişe sahip olan mukarnaslı yaşmaklı mihrabın köşeleri sütunçelerle yumuşatılmıştır. Ahşap minber ise yağlı boya ile boyanmış ve özelliğini kaybetmiştir.

Harimin iki yanında yer alan tabhâneler birer kapı ile cami içine

bağlanmaktadır. Her iki mekân da kare planlı ve üzerleri prizmatik üçgenlerle geçişi sağlanan kubbe ile örtülmüştür. Güney yönünde birer ocak ve ikişer dolap nişine sahip mekânlardan doğudakinin bir nişi ile ocağı sonradan kapatılmıştır. Doğu ve batı yönlerindeki mekânlar son cemaat yeri ve harimin dışında birer kapı ile ayrıca dışarıya açılmaktadır.

Kuzeybatıda yer alan minare sekizgen bir kaideye oturmakta olup çokgen gövdeli ve tek şerefelidir. Doğu yönünden yapıya bitişen kaidenin kuzey yönünde sivri kemerli kapı açıklığı yer alır. Diğer cepheler derin silmelerle çerçevelenmiştir. Petek kısmı baklavalı olan minarenin gövdesi onaltıgendir. Mukarnaslı şerefede geometrik kompozisyonlu şebekeler vardır. Üstte yine çokgen devam eden petek yukarıda koni biçimli kurşun kaplı külâhla sona ermektedir.

Mevcut olan şadırvan ahşaptan sekizgen planlı, sivri kemerli ve sekiz dilimli kiremit örtülü bir çatıya sahiptir. Mermer hazne yuvarlak olup ortasında bir fıskıye çanağı vardır. Hazne üzerinde mevcut kitâbeden şadırvanın Mehmed adlı bir kişi tarafından 1331 (1913) yılında yeniden yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Eski şadırvan hakkında ise bilgi yoktur.

1939 ve 1943 yıllarındaki depremlerde zarar gören cami 1953'te esaslı şekilde onarılmış olup biri mihrap ekseninde, ikisi yanda, biri de son cemaat yerinin doğu ucunda olmak üzere sonradan eklenen dört destek payandası bulunmaktadır.

Caminin doğusunda yer alan ve bugün kısmen harabesi mevcut olan imaretin moloz taşla inşa edildiği, tonozlarının tuğladan örüldüğü anlaşılmaktadır. Yapının planını tam olarak tesbit etmek bugün için mümkün değildir. Vakfiyede adı geçen mutfak, kiler, ekmekhâne, mahzen, odunluk, ahır ve helâların da bu kısımda olduğu tahmin edilmektedir.

Medresenin vaktiyle caminin karşısında yer aldığı bilinmektedir. Vakfiyede on iki hücreli olduğu belirtilen yapıyı Gabriel kısmen tanıtmış ve planını da çizmiştir. Buna göre kitâbesiz yapının girişi karşısında üç yönden avluyu çevreleyen revaklarının bulunduğu, kapı ekseni üzerinde bir dershane mekânının yer aldığı, iki yanda altışardan on iki odanın mevcut olduğu

anlaşılmaktadır (Yüksel, s. 388-389).

BİBLİYOGRAFYA

VGMA, Vakfiye, nr. 740, sıra nr. 158 (Türkçe tercümesi için bk. nr. 1989); Halis Turgut Cinlioğlu, Osmanlılar Zamanında Tokat, Tokat 1941, s. 50; Ferit Acunsal, Gerçeklerin Diliyle Tokat, İstanbul 1947, s. 82; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 134-135; Ahmed Işık Doğan, Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları, Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütüvvet Yapıları, İstanbul 1977, s. 211; Yüksel, Osmanlı Mi‘mârîsi V, s. 380-389; Ersal Yavi, Tokat, İstanbul 1986, s. 73; A. Osman Uysal, "Tokat'taki Osmanlı Camileri", Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s. 328-337.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MEYDÂNÎ, Abdülganî b. Tâlib

(عبد الغني بن طالب الميداني)

Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkī (ö. 1298/1881)

Hanefî fakihi, muhaddis ve mutasavvıf.

1222 (1807) yılında Dımaşk'ın Meydan semtinde doğdu. Temel eğitimini babasından aldı ve Kur'an'ı ezberledi. Seyyid Muhammed eş-Şürefâ Mektebi'ni bitirdikten sonra Ömer Efendi el-Müctehid'den Hanefî fıkhı, ferâiz, hadis ve nahiv okudu. 1244-1252 (1828-1836) yılları arasında hizmetinde bulunduğu Hanefî âlimi Muhammed Emîn İbn Âbidîn'den fıkıh, usul, hadis ve Arapça dersleri aldı. Ayrıca yardımcılığını yaptığı Hasan b. İbrâhim el-Baytâr, Şeyhülislâm Bâcûrî, Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Küzberî, Ebû Osman Saîd b. Hasan b. Ahmed el-Halebî, Abdülganî es-Sakatî, Hâmid el-Attâr, Abdullah el-Kürdî, Mekke Hanefî müftüsü Abdullah el-Mîrganî, Mısır ulemâsından Mustafa Mübellit, Yafa müftüsü Hasan b. Selîm b. Selâme ed-Decânî, Kudüs müftüsü Tâhir Efendi ile Ahmed Baybars'tan ve defalarca gittiği hac sırasında Hicaz ulemâsından faydalandı. Fürû, usul ve münazara konularında saygın bir mevki elde etti. Tartışma meclislerinde kendini göstermeyi sevmez, ancak sorulara cevap vermekten kaçınmaz, ilmini gizlemezdi. Şairlik yönü de bulunan Meydânî'nin talebeleri arasında Tâhir el-Cezâirî, Saîd b. Abdullah eş-Şertûnî ve Bağdat nakibi Selman Efendi el-Kādirî gibi şahsiyetler bulunmaktadır. 1860 yılında Dımaşk'ta müslümanlarla hıristiyanlar arasında çıkan çatışmalar sırasında etkili vaazlarıyla halkı yatıştırarak binlerce kişinin hayatına mal olabilecek gelişmelerin önüne geçti. Zühd ve takvâ sahibi bir âlim olan Meydânî camilerin imarı, fakirlerin gözetilmesi gibi hayır işleriyle uğraşırdı. 4 Rebîülevvel 1298 (4 Şubat 1881) tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Kabri şehrin doğu tarafındaki Bâbullah Kabristanı'ndadır.

Eserleri. 1. Keşfü'l-iltibâs ʿammâ evredehü'l-İmâmü'l-Buḫârî ʿalâ baʿżi'n-

nâs. Buhârî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’inde Ebû Hanîfe’yi eleştirmek üzere “Ḳāle baʿżü’n-nâs” kalıbıyla aktardığı ictihadları savunmak için kaleme alınan eseri Abdülfettâh Ebû Gudde neşretmiştir (Halep 1414/1993). 2. Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye. Muhammed Mutîʿ el-Hâfız ve

Muhammed Riyâd el-Mâlih tarafından yayımlanmıştır (Dımaşk 1390/1970, 1402/1982, 1995). 3. el-Lübâb fî şerḥi’l-Kitâb. Kudûrî’nin el-Muḫtasar’ının en yaygın şerhlerindendir. İlki müellifin hayatında olmak üzere (İstanbul 1274-1275) defalarca basılmıştır (I-II, İstanbul 1315, 1316, 1323; Kahire 1322 [Ebû Bekir el-Haddâd’ın el-Cevheretü’n-neyyire’sinin kenarında], Kahire 1330, 1331, 1346, 1354; I-III, Kahire 1374/1955; I-IV, Kahire 1383/1963; Beyrut 1980, 1413/1993; nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, I-IV, Kahire 1381/1961; Beyrut 1405/1985; nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî, I-III, Beyrut 1415/1994; nşr. Abdülmecîd Tuʿme el-Halebî, I-II, Beyrut 1418/1998). 4. Risâle fî tavżîḥi mesʾele min Kitâbi’l-Menâr fî mebḥaṡi’l-ḫâṣ (yazma nüshası için bk. Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, IV, 163). 5. İsʿâfü’l-mürîdîn li-iḳāmeti ferâʾiżi’d-dîn. Tasavvufa ilişkin bir eser olup müellifin oğlu İsmâil tarafından şerhedilmiştir (yazma nüshası için bk. Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 4793, 6562, 8206; Gottschalk v.dğr., IV, 200).

Meydânî’nin diğer bazı eserleri de şunlardır: Risâle fî ṣıḥḥati vaḳfi’l-müşâʿ, Risâle fî meşeddi’l-müske, Fetvâ fî şürekâʾ iḳtesemü’l-müşterek beynehüm (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 7079), el-Meṭâlibü’l-müsteṭâbe fi’l-ḥayż ve’n-nifâs ve’l-istiḥâża (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 10512), Tuḥfetü’n-nüssâk fî fażli’s-sivâk (Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye, nr. 1487), Sellü’l-ḥusâm ʿalâ şâtimi dîni’l-İslâm, Şerḥ ʿale’l-Merâḥ.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, Şerḥu’l-ʿAḳīdeti’ṭ-Ṭaḥâviyye (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız - M. Riyâd el-Mâlih), Dımaşk 1402/1982, neşredenlerin girişi, s. 19-24; a.mlf., Keşfü’l-iltibâs ʿammâ evredehü’l-İmâmü’l-Buḫârî ʿalâ baʿżi’n-nâs (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1414/1993,

neşredenin girişi, s. 52-56; Ahmed b. Muhammed el-Hadrâvî, Nüzhetü’l-fiker (nşr. Muhammed el-Mısrî), Dımaşk 1996, II, 173-176; Baytâr, Ḥilyetü’l-beşer (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Beyrut 1413/1993, II, 867-872; Serkîs, Muʿcem, II, 1288, 1420; Fihrisü’l-Ḫizâneti’t-Teymûriyye, Kahire 1367-69/1948-50, II, 151, 228; IV, 83, 163; Sezgin, GAS, I, 455; Müneccid, Muʿcem, III, 121; M. Edîb Âlü Takıyyüddin el-Hısnî, Münteḫabâtü’t-tevârîḫ li-Dımaşḳ, Beyrut 1399/1979, II, 670; Âyide İbrâhim Nusayr, el-Kütübü’l-ʿArabiyyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1926-1940, Kahire 1980, s. 67; a.mlf., el-Kütübü’l-ʿArabiyetü’lletî nüşiret fî Mıṣr beyne ʿâmey 1900-1925, Kahire 1983, s. 104; M. Kürd Ali, el-Muʿâṣırûn, Dımaşk 1401/1980, s. 229-230, 268; a.mlf., Künûzü’l-ecdâd, Dımaşk 1404/1984, s. 9; M. Mutîʻ el-Hâfız, Fihrisü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’z-Zâhiriyye: el-Fıḳhü’l-Ḥanefî, Dımaşk 1401/1980-81, I, 50-52, 151-152; II, 64, 177-178; H. L. Gottschalk v.dğr., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Zug 1985, IV, 200; M. Cemîl eş-Şattî, Aʿyânü Dımaşḳ, Dımaşk 1414/1994, s. 177-178; Mevsûʿatü ṭabaḳāti’l-fuḳahâʾ (nşr. Caʻfer es-Sübhânî v.dğr.), Kum 1422, XIII, 350-351.

Davut Yaylalı

MEYDÂNÎ, Ahmed b. Muhammed

(أحمد بن محمّد الميداني)

Ebü'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî en-Nîsâbûrî (ö. 518/1124)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

Nîşâbur'un Meydân-ı Ziyâd mahallesinde doğdu, bu sebeple Meydânî nisbesiyle tanındı. Tahsilini Nîşâbur'da yaptı. Vâhidî ve Ya'kūb b. Ahmed en-Nîsâbûrî gibi âlimlerden tefsir, hadis, fıkıh, lugat, nahiv dersleri aldı. Ayrıca 470 (1077) yılında Gazne'den Nîşâbur'a gelen Ali b. Faddâl el-Mücâşiî'den yararlandı (İbnü'l-Kıftî, I, 156). Tahsilini bitirdikten sonra öğretim hayatına başlayan Meydânî oğlu Ebû Sa'd Saîd'den başka Ebû Ca'ferek el-Beyhakī, Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî ve Ebû Ya'kūb Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî gibi şahsiyetler yetiştirdi. Arap atasözlerine dair kaleme aldığı Mecmaʿu'l-ems̱âl'i sebebiyle kendisini kıskananlardan birinin de Zemahşerî olduğu ve aralarında bazı olayların cereyan ettiği kaydedilir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 390; Yâkūt, V, 47; İbnü'l-Kıftî, I, 158-159). Aynı zamanda şair olan Meydânî, hayatının hemen tamamını geçirdiği Nîşâbur'da 25 Ramazan 518 (5 Kasım 1124) tarihinde vefat etti ve doğduğu mahalledeki mezarlığa defnedildi.

Eserleri. 1. Mecmaʿu'l-ems̱âl. Arap atasözlerine dair en iyi ve en kapsamlı çalışma olup alfabetik sıralanan 6000'den fazla atasözünün ortaya çıkışı, kullanılışı ve bunların taşıdığı dille ilgili güçlüklerin giderilmesine dair doyurucu bilgiler içermektedir. Eserde eyyâmü'l-Arab, muhtelif hadisler, dört halife ve bazı önemli şahsiyetlerin vecîzeleri iki bölüm halinde (29 ve 30. bablar) ele alınmaktadır. Atasözlerinin ortaya çıkışı incelenirken İslâm'dan önceki bazı olayların anlatılması esere aynı zamanda tarihî bir değer kazandırmıştır. Kitabı Yûsuf b. Tâhir el-Hûyî (Ferâʾidü'l-ẖarâʾid fi'l-ems̱âl ve'l-ḥikem), Kāsım b. Muhammed Ali el-Bakracî (ed-Dürrü'l-münteẖab) ve Akşemseddin ihtisar etmiştir. Ayrıca bir Osmanlı müellifi

tarafından Naẓmü’l-ems̱âl adıyla nazma çekilmiştir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1953).

Eser, İbrâhim el-Ahdeb’in manzum şerhiyle birlikte Ferâʾidü’l-leʿâl naẓmü (fî naẓmi) Mecmaʿi’l-ems̱âl adıyla yayımlanmıştır (I-II, Beyrut 1312). Kitap George Wilhelm Freytag tarafından Latince’ye (Arabum proverbia, Bonn 1838-1843), Muhammed Şâkir b. İbrâhim Hilmî Ayıntâbî tarafından dört cilt halinde Türkçe’ye (İÜ Ktp., TY, nr. 167-170 [mütercim nüshası]) çevrilmiştir. Diyarbekirli Said Paşa da eseri ihtisar ederek Nuhbetü’l-emsâl adıyla Türkçe’ye tercüme etmiştir. Mecmaʿu’l-ems̱âl’in değişik baskıları mevcuttur (Bulak 1284; Tahran 1290; Kahire 1310, 1352/1933; London 1773, 1795; Paris 1828). İlmî neşirleri ise Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire 1374/1955; Beyrut 1961-1962), Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire 1978-1979), Naîm Hüseyin Zerzûr (Beyrut 1988) ve Âsitân-i Kuds-i Muâvenet-i Ferhengî müessesesi (Meşhed 1366 hş./1987) tarafından gerçekleştirilmiştir. 2. es-Sâmî fi’l-esâmî (Tahran 1267, 1274/1859, 1294/1877, 1859). 497 (1104) yılında yazılan eser Arapça’dan Farsça’ya bir sözlük olup dinî tabir ve kelimeler (şer‘iyyât), canlılar (hayvânât), semavî varlıklar (el-âsârü’l-ulviyye) ve dünyevî varlıklar (el-âsârü’s-süfliyye) olmak üzere dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Eseri Muhammed Mûsâ Hindâvî (Kahire 1967) ve Muhammed Debîr (Tahran 1354/1975) yayımlamıştır. Meydânî’nin oğlu Ebû Sa‘d Saîd’in el-Esmâʾ fi’l-esâmî’sinin bu kitabın -Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥaḥ’ına göre tertip edilmiş- bir özeti olabileceği ifade edilmektedir (İA, VIII, 178). 3. Nüzhetü’ṭ-ṭarf fî ʿilmi’ṣ-ṣarf. Zemahşerî ve İbn Hişâm en-Nahvî’nin aynı konudaki eserleriyle bir arada basılmış (İstanbul 1298), ayrıca ilmî neşri de yapılmıştır (Beyrut 1401/1981). 4. el-Hâdî li’ş-şâdî. Nahiv ilmine dair Farsça bir kitap olup İzzeddin ez-Zencânî tarafından şerhedilmiştir. Leiden Kütüphanesi’nde mevcut (nr. 162) müellifi bilinmeyen şerhin Meydânî’ye ait olması muhtemeldir. Zemahşerî eserle ilgili bir tenkit kaleme almıştır (Kemâleddin el-Enbârî, s. 390; yazmalar için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 507). 5. Ḳaydü’l-evâbid mine’l-fevâʾid. Cevherî’nin eṣ-Ṣıḥâḥ’ı ile Ezherî’nin Tehẕîbü’l-luġa’sının karşılaştırılması ve kısmen eleştirilmesi amacıyla yazılmış olup eṣ-Ṣıḥâḥ’ın tertibine göre düzenlenmiştir. Sâmiye Abdurrahman Sindî’nin yüksek lisans çalışması olarak neşre hazırladığı eseri (Mekke 1406/1985; Külliyyetü’l-lugati’l-Arabiyye, Câmiatü Ümmi’l-kurâ) M. Sadi Çöğenli neşretmiştir (Erzurum 1989).

Meydânî’nin diğer eserleri de şunlardır: Münyetü’r-Râḍî bi-resâʾili’l-Ḳāḍî (Herat kadısı Ebû Ahmed Mansûr el-Ezdî’nin risâlelerinin toplandığı bir eserdir), Şerḥu ḳaṣîdeti’n-Nâbiġa (yazmaları için bk. Brockelmann, Suppl., I, 155), Şerḥu’l-Mufaḍḍaliyyât, en-Naḥvü’l-Meydânî (el-Ünmûẕec fi’n-naḥv), Ġarîbü’l-luġa, Meʾva’l-ġarîb ve merʿa’l-edîb, Kitâb fi’l-meṣâdir, Naḥvü’l-fuḳahâʾ.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed b. Muhammed el-Meydânî, Mecmaʿu’l-ems̱âl (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, neşredenin girişi, s. 3-6; a.mlf., Kitâbü Ḳaydi’l-evâbid mine’l-fevâʾid (nşr. M. Sadi Çöğenli), Erzurum 1989, neşredenin önsözü, s. 1-11; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 429; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü’l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü’l-Fazl), Kahire 1386/1967, s. 390; Yâkūt, Muʿcemü’l-üdebâʾ, V, 45 vd.; İbnü’l-Kıftî, İnbâhü’r-ruvât, I, 156-159; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 57; Brockelmann, GAL, I, 289; Suppl., I, 155, 506-507; Sezgin, GAS, VIII, 217-218; Fîrûz Harîrcî, “Taṣḥîḥ ve Maʿrifî ve Naḳd-i Kitâbü’l-Hâdî li’ş-Şâdî”, Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XXIII/3, Tahran 1976, s. 62-80; Semîr Kâzım Halîl, “Mecmaʿu’l-emşâl”, Mecelletü Âdâbi’l-Müstanṣıriyye, VII, Musul 1983, s. 43-84; Nihad M. Çetin, “Meydânî”, İA, VIII, 177-179; R. Sellheim, “al-Maydānī”, EI² (İng.), VI, 913-914; Ahmed Muhammed ed-Dabîb, “el-Meydânî”, Mevsûʿatü’l-ḥaḍâreti’l-İslâmiyye, Amman 1989, s. 191-193.

Zülfikar Tüccar

MEYDÂNÎ, Hasan Habenneke

(bk. HASAN HABENNEKE el-MEYDÂNÎ).

MEYERHOF, Max

(1874-1945)

İslâm tıp tarihi araştırmalarıyla ünlü Alman hekimi.

21 Mart 1874'te Hildesheim'da doğdu; çok sayıda bilim adamı yetiştiren bir yahudi ailesine mensuptur. Heidelberg, Berlin ve Strasbourg'da tıp öğrenimi gördü. 1898'de Strasbourg'daki Bakterioloji Enstitüsü'nde pratisyen hekim olarak göreve başladı. İki yıl süreyle göz hastalıkları ve özellikle Mısır'da çok görülen trahom üzerinde yoğunlaşarak göz hekimliği ihtisası yaptı. 1900'de yine bir hekim olan Nobel ödüllü kuzeni Otto Meyerhof'la birlikte Mısır'a gitti ve gördüğü ortamdan çok etkilenerek 1903'te Kahire'ye yerleşti. Burada Arapça, İngilizce, Fransızca, İtalyanca ve Yunanca öğrenen Max Meyerhof kısa sürede göz doktoru olarak ün yaptı; bu arada İslâm tıp tarihi alanında çalışmaya ve konuyla ilgili el yazmalarını toplamaya başladı. 1909'da Mısır Göz Hekimleri Cemiyeti'nin başkanlığına seçildi. 1910'da, Prens Fuâd tarafından kurulan Mısır Üniversitesi'ne davet edilerek burada klasik Arapça okuttu. I. Dünya Savaşı başladığında Almanya'da bulunan Meyerhof Kahire'ye dönemedi ve Hannover'deki askerî hastahanede yaralıların tedavisiyle ilgilendi. 1922'de Kahire'ye gittikten sonra burada tekrar açılan Alman Birliği'nin başkanlığına seçildi. Almanya'da Naziler'in yahudileri takibat altına almaları üzerine Alman vatandaşlığından çıkarak Mısır vatandaşlığına geçti. Kahire'de Cem'iyyetü etıbbâi'r-remedi'l-Mısrî'nin başkanlığını, el-Ma'hedü'l-ilmiyyi'l-Mısrî ve el-Cem'iyyetü'l-melekiyye fi't-tıbb'ın başkan yardımcılığını yapan Meyerhof International College of Surgeons'a şeref üyesi seçildi. 1928'de Bonn Üniversitesi tarafından kendisine fahrî doktor unvanı verildi. 2 Nisan 1945'te Kahire'de öldü ve şehrin yahudi mezarlığına defnedildi.

Özellikle Arap hekimliği ve eczacılığı alanındaki çalışmalarıyla meşhur olan Meyerhof'a göre Araplar, Bizans ve Sâsânî imparatorluklarıyla karşılaşınca Aristo, Hipokrat, Câlînûs (Galen) gibi filozof-hekimlerin eserlerindeki Grekler'in eski tıp bilgileriyle tanışmışlar ve bu eserleri

tercüme ederek öğrendikleri bilgileri tedavi amacıyla kullanmışlardır. Meyerhof, müslümanların sadece iyi mütercim olduklarını, Grekler'den tercüme yoluyla aldıkları bilgileri sistemleştirerek tasnife tâbi tuttuktan sonra teori ve düşüncede herhangi bir ilâvede bulunmadan Batı'ya intikal ettirdiklerini ileri sürer (Studies on the History of Islamic Medicine, II, 100, 136).

Eserleri. 1. Über die ansteckenden Augenleiden Ägyptens, ihre Geschichte, Verbreitung und Bekämpfung (Kairo 1909). Mısır'daki salgın göz hastalıklarının tarihçesi ve bunlarla mücadele üzerinedir.

2. Kitâbü'l-ʿAşr maḳālât fi'l-ʿayn-The Book of the Ten Treatises on the Eye Ascribed to Hunain Ibn Ishāq (Kahire 1928). Huneyn b. İshak'ın göz hastalıklarına dair on makaleden oluşan kitabının neşri ve uzun bir girişle birlikte İngilizce tercümesidir. 3. Über die medizinischen Namen (Joseph Schacht ile birlikte, Berlin 1931). Hubeyş b. Hasan'ın Câlînûs'tan Arapça'ya çevirdiği tıp terimleri hakkındaki eserin Almanca'ya tercümesiyle birlikte neşridir. 4. The Abridged Version of "The Book of Simple Drugs". Ahmed b. Muhammed el-Gāfikī'nin el-Edviyetü'l-müfrede'sinin İbnü'l-İbrî tarafından Münteḫabü Kitâbi Câmiʿi'l-müfredât li-Aḥmed b. Muḥammed el-Ġāfiḳī başlığıyla yapılan ihtisarının "elif"ten "vav"a (ebced alfabesinin altıncı harfi) kadar olan ve altı babdan oluşan kısmının George Sobhy ile birlikte neşri ve açıklamalı İngilizce tercümesidir. Eser dört fasikül halinde yayımlanmıştır (Kahire 1932, 1933, 1938, 1940). 5. A Short History of Ophtalmia During the Egyptian Campains of 1798-1807 (London 1932). 6. Kitâbü'l-Mürşid fi'l-küḥl (al-Morchid fi'l-Kohhl) ou le Guide d'oculistique li-Muhammed b. Kassūm b. Eslem el-Ġāfiḳī-Mohammad Ibn Qassoūm Ibn Aslam al-Ghāfiqī (XIIe siècle) (Barcelona 1933). Endülüslü göz hekimi Muhammed b. Kassûm el-Gāfikī'nin el-Mürşid fi'l-küḥl adlı eserinin büyük bir bölümünün Fransızca'ya tercümesidir. 7. The Medico-Philosophical Controversy Between Ibn Butlan of Baghdad and Ibn Ridwān of Cairo: A Contribution to the History of Greek Learning Among the Arabs (Joseph Schacht ile birlikte, Cairo 1937). İbn Butlân'ın İbn Rıdvân ile giriştiği tartışmalar sırasında ona yazdığı Maḳāle fi'l-iʿtirâż ʿalâ men ḳāle inne'l-ferḫ eḥarru mine'l-ferrûc ve Maḳāle ilâ ʿAlî b. Rıḍvân başlığıyla kaleme aldığı makalelerin cevaplarıyla birlikte neşri ve İngilizce'ye tercümesidir (eserin

diğer kapağında Ḫams resâʾil li'bn Buṭlân al-Baġdâdî ve li-[ʿAlî] İbn Rıḍvân el-Mıṣrî ve terâcimü müʾellifeyn [Kahire 1937] başlığı bulunmaktadır). 8. Le livre des questions sur l'oeil de Ḥonaïn Ibn Isḥāq (Kahire 1938). Huneyn b. İshak'ın Kitâbü'l-Mesâʾil fi'l-ʿayn adlı eserinin uzun bir giriş ilâvesiyle Paul Sbath ile birlikte neşri ve Fransızca'ya tercümesidir. 9. La gynécologie et l'obstétrique chez Avicenne (Ibn Sina) et leurs rapports avec celles des Grècs (Le Caire 1938). Meyerhof ve D. Joannides'in birlikte hazırladıkları bu kitap İbn Sînâ'nın eserlerinde kadın ve doğum hastalıkları konusunu ele almaktadır. 10. La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale (Henri Paul Joseph Renaud ve Julius Ruska ile birlikte, Leiden 1938). 11. Şerḥu esmâʾi'l-ʿuḳḳār-Şarh Asma' al-Uqqar (L'explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide (Kahire 1940). İbn Meymûn'un ilâç isimlerinin açıklanmasıyla ilgili eserinin neşri, kitabın muhtevası ve İbn Meymûn'un hayatı, tıbbî faaliyetleri ve eserlerini ele alan geniş bir girişle birlikte Fransızca'ya tercümesidir. Kitap Fred Rosner tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Moses Maimonides' Glossary of Drug Names, Philadelphia 1979). 12. The Theologus Autodidactus of Ibn al-Nafis (Oxford 1968). Joseph Schacht ile birlikte İbnü'n-Nefîs'in er-Risâletü'l-Kâmiliyye fi's-sîreti'n-nebeviyye adlı eserinin İngilizce'ye tercümesi ve notlarla neşridir.

Meyerhof Archiv für Geschichte der Medizin (Leipzig), Bulletin de l'Institut d'Egypte (Kahire), Forschungen und Fortschritte (Berlin), Der Islam (Strasbourg), Islamic Culture (Haydarâbâd) ve Osiris (Philadelphia) gibi bilimsel dergilerde birçok makale yayımlamıştır. Meyerhof'un sayısı 300'ü geçen, fakat pek hacimli olmayan kitap, makale, tercüme ve neşirlerinin büyük bir kısmı Fuat Sezgin'in "Islamic Medicine" ve "Augenheilkunde in Islam" dizileri (Frankfurt am Main) içerisinde müstakil ve müşterek ciltler halinde tıpkıbasım olarak tekrar neşredilmiştir. Eserlerinden bazılarını da Penelope Johnstone'un Studies in Medieval Arabic Medicine: Theory and Practice adlı yayınında (London 1984) bulmak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

M. Meyerhof, Studies on the History of Islamic Medicine and Related Fields (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1997, II, 100, 136; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 433-436; Abdurrahman Bedevî, Mevsûᶜatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 373-377; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 130-135; J. L. Kraemer, "The Death of an Orientalist: Paul Kraus from Prague to Cairo", The Jewish Discovery of Islam (ed. M. Kramer), Tel Aviv 1999, s. 184-186; "Max Meyerhof", OM, XXV/1-12 (1945), s. 62; E. Littmann, "Max Meyerhof (1874-1945)", ZDMG, XCIX (1945-49), s. 11-14; J. Schacht, "Max Meyerhof, Biography, Bibliographie and Portrait", Osiris, IX, Bruges 1950, s. 7-32; EJd., XI, 1466-1467.

Hilal Görgün

MEYFAA SERİYYESİ

(سريّة الميفعة)

Benî Abd b. Sa‘lebe ve Benî Uvâl üzerine gönderilen seriye (7/629).

Birlikte hareket eden Gatafân kabilesinin kollarından Benî Uvâl (عوال) ve Benî Abd b. Sa‘lebe’nin müslümanlara ait develeri yağmalamaları üzerine gerçekleştirilen Zâtürrikā‘ Gazvesi ile (5/626) I. Zülkassa (6/627), II. Zülkassa (6/627) ve Taref (6/627) seriyyelerinden bir sonuç alınamamış ve fırsat buldukça Hayber yahudilerine de yardımcı olan bu kabilelerin cezalandırılması kararlaştırılmıştı. Hz. Peygamber, 7. yılın Ramazan ayında (Ocak 629) Gālib b. Abdullah’ın kumandasına verdiği 130 kişilik bir birliği iki kabilenin yaşadığı Meyfaa mevkiine sevketti (seriyyenin Benî Sa‘d b. Zübyân üzerine gönderildiği rivayeti [Belâzürî, I, 486] doğru değildir). Meyfaa, Necid’de bir mevki olup burada aynı adı taşıyan bir de su kaynağı vardır. Resûl-i Ekrem’in bu kararı almasında Karkaratülküdr Gazvesi’nde esir alınan ve daha sonra İslâm’a girince âzat edilen Yesâr er-Râî etkili olmuş ve özellikle Uvâl ve Abd b. Sa‘lebe oğullarının bulundukları yeri iyi bildiği için sefer sırasında kılavuzlukla görevlendirilmişti (Vâkıdî, II, 726). Yesâr, Gālib b. Abdullah ve adamlarını farklı bir yoldan götürdü. Yol boyunca yiyecekleri tükenen ve çok sıkıntı çeken müslümanlar Yesâr’ın kendilerini yanıltarak tuzağa düşüreceğini düşündükleri sırada varacakları yere ulaştılar. Gālib b. Abdullah hemen birliğini savaş düzenine geçirip kaçanların takip edilmemesi tâlimatıyla birlikte hücum emri verdi. Gerçekleştirilen saldırı sonunda herhangi bir esir alınamadıysa da her iki kabilenin ileri gelenlerinden bazıları öldürüldü ve birçok deve ve davar ele geçirildi (İbn Sa‘d, II, 91).

Meyfaa Seriyyesi İbn Hişâm’ın eserinde yer almamakta, Taberî’de ise onun yerine İbn Hişâm’daki şekliyle Mürre Seriyyesi (es-Sîre, IV, 269) anlatılmaktadır (Târîḫ, III, 22-23). Bu duruma dikkat çeken Leone Caetani, Meyfaa ve Mürre seriyyelerinin aslında bir tek olay olduğunu, ancak Vâkıdî tarafından yanlışlıkla iki farklı şekilde rivayet edildiğini ileri sürmektedir (İslâm Tarihi, V, 181-182). Halbuki Meyfaa Seriyyesi 7. yılın Ramazan

(Ocak 629), yine Gālib b. Abdullah'ın kumandasında çıkılan Mürre Seriyyesi 8. yılın Safer (Haziran 629) ayında gerçekleştirilmiştir.

Bu durum siyer ve hadis kaynaklarınca teyit edilmektedir (bk. MÜRRE SERİYYESİ).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 726-727; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, IV, 269; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, II, 91; Belâzürî, Ensâb (Zekkâr), I, 486; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 22-23; Diyarbekrî, Târîḫu'l-ḫamîs, Beyrut 1283, II, 61; Nûreddin el-Halebî, İnsânü'l-ʿuyûn, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 192-193; L. Caetani, İslâm Tarihi (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, V, 181-184; M. Asım Köksal, İslâm Tarihi, İstanbul 1981, VII, 312-316.

Osman Çetin

MEYMENDÎ

(الميمندي)

Ebü'l-Kāsım Şemsü'l-küfât Ahmed b. Hasen el-Meymendî (ö. 424/1032)

Gazneli veziri.

361 (972) yılı civarında doğdu. Babası Gazne'ye bağlı Meymend kasabasındandır; bundan dolayı Meymendî nisbesiyle tanınır. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî'nin süt kardeşi olup çocukluğu onunla birlikte geçmiş ve beraber eğitim görmüşlerdi. Gazneliler'in hizmetinde çalışan babası Hasan, Sebük Tegin döneminde Büst şehrinin âmili idi. Ancak vergileri zimmetine geçirdiği iddiasıyla idam edildi. Babasının bu durumuna rağmen Meymendî Gazneli sarayından uzaklaştırılmadı. Nitekim Sâmânî Emîri Nûh b. Mansûr, Mahmud'a Horasan ordusu kumandanlığını verdiği zaman (384/994) Meymendî Mahmud'un yanında münşî idi. Sultan Mahmud daha sonra da onu Dîvân-ı İnşâ ve Dîvân-ı Resâil'in başına getirmişti. Meymendî, Sultan Mahmud'un yanında derece derece yükseldi, önce müstevfî-i memâlik tayin edildi, bunun yanında Dîvân-ı Arz'ın reisliğine getirildi. Ayrıca Büst ve Ruhhac çevresinin vergilerinin tahsiliyle Horasan ülkesinin idaresinden de sorumlu olacaktı. Sultan Mahmud, Vezir Ebü'l-Abbas Fazl b. Ahmed el-İsferâyînî'yi azlederek tutuklatmış ve IX. Hint Seferi'ne çıkarken kendi divan işlerini de Meymendî'ye bırakmıştı. Meymendî, Horasan vergilerinin tahsilinde son derece başarılı oldu ve bölge halkının takdirini kazandı. Bundan dolayı Gazneli Devleti vezirliğine tayin edildi (405/1014).

Ebü'l-Abbas zamanında Arapça'dan Farsça'ya çevrilen divan kararları ve sultanın fermanları tekrar Arapça yazılmaya başlandı. Meymendî gittikçe genişleyen Gazneli Devleti'nin işlerini başarıyla yönetti. Başarılarını kıskanan Hârizmşah Altuntaş, Emîr Ali Karîb ve diğer bazı devlet adamları ile nedîmler onu Sultan Mahmud nezdinde gözden düşürmeye çalıştılar. Sultan ile Meymendî arasında Hârizm'in ele geçirilmesinde izlenecek siyaset konusunda ihtilâf çıkınca Meymendî'nin aleyhinde çalışanlar

amaçlarına ulaştılar. Meymendî görevden alınıp tutuklandı, daha sonra malları müsadere edildi. İbnü'l-Esîr, Sultan Mahmud'un onu malına tamah ederek tutuklattığını, bu sırada 15 milyon dinar değerindeki eşyasına ve parasına el koyduğunu söyler (el-Kâmil, IX, 309). Meymendî önce Gerdîz Kalesi'ne gönderildi, ardından Kālincâr Kalesi'nde hapsedildi (415/1024).

Sultan Mahmud'un ölümünden (421/1030) sonra Muhammed tahta oturmuş ve Emîr Ali Karîb'i Kālincâr Kalesi'ne göndererek intikam almak için Meymendî'yi istemişti. Ancak Meymendî'yi korumakla görevli Cengî onu teslim etmemişti. Mesud tahta çıkınca Cengî'ye gönderdiği bir fermanla Meymendî'yi serbest bıraktırdı ve Belh'e getirtti. Sultan burada kendisine vezirlik teklif etti. Meymendî yaşlılığını ve geçmişteki olayları ileri sürerek vezir olmak istemediyse de sultanın ısrarı üzerine görevi üstlendi ve yetkileri hususunda Mesud ile bir anlaşma yaptı. Buna göre Meymendî malî işlerde ve özellikle sultanın hassa arazileriyle ilgili Dîvân-ı Vekâlet ile Dîvân-ı Arz'ın faaliyetleri konusunda tek yetkili olacaktı. Ayrıca sâhib-i berîd ile müşriflerin nâiblerini tayin yetkisi de kendisine verilecekti (8 Safer 422 / 4 Şubat 1031). Ertesi gün sultanın huzurunda Meymendî'ye vezirlik hil'ati giydirildi. Ancak anlaşmaya rağmen Mesud zaman zaman Meymendî'nin uygun görmediği bazı işleri ona yaptırmıştı. Nitekim cülûs sırasında askerlere ve devlet ileri gelenlerine dağıtılan "mâl-i bey'at" denilen hediye ve paraları geri aldırmıştı. Mesud, Ebû Sehl ez-Zevzenî'nin teşvikiyle Hârizmşah Altuntaş'ı öldürtmek istemiş, fakat başaramamıştı. Meymendî'nin gayretiyle Altuntaş yatıştırıldı ve Gazneli Devleti aleyhine ortaya çıkması muhtemel bir hadise önlenmiş oldu. Herat'ta bulunduğu sırada 10 Muharrem 424'te (16 Aralık 1032) hastalanan Meymendî 25 Muharrem'de (31 Aralık) vefat etti.

İslâm dünyasının büyük vezirlerinden sayılan Meymendî görevindeki titizliği, ciddiyeti ve çalışkanlığı ile tanınır. Ayrıca edip, şair ve âlimleri korur, onlara saygı gösterirdi. Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî'nin onun himayesine mazhar olduğu ve Kitâbü'l-Yemînî adlı eserini kendisine takdim ettiği bilinmektedir. Kaynaklarda Büveyhîler'in değerli veziri Sâhib b. Abbâd ile mukayese edilen Meymendî, Ferruhî-i Sîstânî ve Unsûrî gibi devrin ünlü şairleri tarafından övülmüştür. Nizâmülmülk de onu başarılı bir vezir olarak niteler ve Sultan Mahmud'a yaptığı öğütlere yer verir (Siyâsetnâme, s. 34, 126, 155). Ancak Bîrûnî ile Mahmûd-ı Gaznevî

arasında başlangıçta görülen soğukluğun Meymendî'nin tavrından kaynaklandığı, Firdevsî'nin Şâhnâme'yi sunduğu Sultan Mahmud'dan beklediği ödülü alamaması üzerine bir hicviye yazıp Gazneli sarayını terketmesine de Meymendî'nin sebep olduğu söylenir. Oğullarından Abdürrezzâk Sultan Mevdûd'un vezirliğini yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, Târîḫ-i Yemînî (trc. Cerbâzekānî, nşr. Ca'fer-i Şiâr), Tahran 1345 hş., s. 331, 337, 339, 343-345, 462, 468, 475, 480; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 196, 198; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (nşr. Kasım Ganî - Ali Ekber Feyyâz), Tahran 1324 hş., bk. İndeks; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. ve trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, tercüme, s. 34, 126, 155; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 309, 331; Nâsırüddin Münşî-i Kirmânî, Nesâʾimü'l-esḥâr (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 4, 40-45; Şebânkâreyî, Mecmaʿu'l-ensâb (nşr. Mîr Hâşim-i Muhaddis), Tahran 1363 hş., s. 51, 78-80; Seyfeddin Hacı b. Nizâm Akīlî, Âs̱ârü'l-vüzerâʾ (nşr. Celâleddin Hüseynî Urmevî), Tahran 1337 hş., s. 152-154, 159-179, 183-186, 190, 193, 351; Hândmîr, Düstûrü'l-vüzerâʾ (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., s. 139-140; Muhammad Nāzim, The Life and Times of Sulṭān Maḥmūd of Ghazna, Cambridge 1931, s. 130-132, 135-137; a.mlf., "Meymendî", İA, VIII, 180; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Maymandī", EI² (İng.), VI, 915-916; C. E. Bosworth, Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 944-1040, Edinburgh 1963, s. 60-62, 71-73, 83, 87, 124, 187; a.mlf., The Later Ghaznavids: Splendour and Decay: 1040-1186, Edinburgh 1977, s. 34, 73-74; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 347, 354, 364-366; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 43, 50, 55, 57, 59; G. H. Yūsofī, "Aḥmad b. Ḥasan Maymandī", EIr., I, 650-652; Ebü'l-Fazl-ı Hatîbî, "Aḥmed b. Ḥasan-i Meymendî", DMBİ, VI, 712-717.

Erdoğan Merçil

MEYMENÎ

(bk. ABDÜLAZÎZ el-MEYMENÎ).

MEYMÛN b. HÂLİD

(ميمون بن خالد)

Acâride’nin tâli fırkalarından Meymûniyye’nin kurucusu olarak gösterilen kişi

(bk. ACÂRİDE).

MEYMÛN b. İMRÂN

(ميمون بن عمران)

(II./VIII. yüzyıl)

Acâride’nin tâli fırkalarından Meymûniyye’nin kurucusu olarak gösterilen kişi

(bk. ACÂRİDE).

MEYMÛN el-KADDÂH

(ميمون القدّاح)

(ö. II./VIII. yüzyılın son çeyreği)

İsmâilî fikirlerin oluşumuna adı karışan Şiî râvisi.

Benî Mahzûm'un âzatlı kölesi olup Mekke'de yetiştiği belirtilmektedir. Kaynaklarda ismi genellikle Meymûn el-Kaddâh şeklinde zikredilmekle birlikte İbn Hacer adını Meymûn b. Dâvûd el-Kaddâh el-Mahzûmî el-Mekkî (Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 49), Deylemî ise Meymûn b. Deysân el-Kaddâh el-Ehvâzî el-Fârisî (Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye, s. 20) olarak kaydetmektedir. Zeynelâbidîn'in râvileri arasında gösterilen Meymûn'un (Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 101) Muhammed el-Bâkır'ın derslerine devam ettiği, ondan hadis rivayet ettiği, vefatının ardından oğlu Ca'fer'le iyi ilişkiler kurduğu ve ondan da bazı nakiller yaptığı bilinmektedir. Özellikle Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunan oğlu Abdullah'la birlikte İmâmiyye nezdinde itibar sahibi âlimlerden sayılmıştır (Keşşî, s. 212, 332; Ahmed b. Ali en-Necâşî, s. 148; Alâeddin et-Tûsî, s. 129).

İsmâilî kaynaklarında Meymûn ile oğlu Abdullah, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'ın güvenini kazanmış kişiler olarak zikredilmektedir (Lewis, s. 65-67). Ancak Meymûn hakkında verilen bilgilerde çelişkiler görülmektedir. Meymûn'un Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'in ve torunu Muhammed b. İsmâil'in mürebbisi olduğu, Ca'fer'in ölümünden (148/765) sonra artan Abbâsî baskısı yüzünden Muhammed'i alarak Medine'den Taberistan, Deylem ve Nîşâbur'a gittiği nakledilir. Diğer bazı rivayetlerde ise Muhammed b. İsmâil'in gaybet halinde iken Meymûn veya Abdullah b. Meymûn isimlerini kullandığı ifade edilmektedir. Bu durumda Kaddâh sıfatı da Muhammed b. İsmâil'e ait olmaktadır. Wladimir Ivanow'a göre Muhammed b. İsmâil'in bu iki ismi kullandığını bilmeyen Sünnî tarihçileri yanlış olarak Fâtımîler'in ceddinin Meymûn el-Kaddâh olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna karşılık İbnü'n-Nedîm'in İbn Rizâm'dan yaptığı alıntıya göre Meymûn el-Kaddâh, Edessalı heretik Bardesan'a (Bar Daysan)

mensup bir Deysânî olup Ca‘fer es-Sâdık başta olmak üzere diğer imamların ilâhlığını iddia eden Ebü’l-Hattâb el-Esedî’nin aşırı bir mensubu ve Meymûniyye fırkasının kurucusudur (el-Fihrist, s. 278). Diğer taraftan Sünnî İslâm dünyasında Fâtımî düşmanlığı yüzünden 402 (1011-12) yılında Bağdat’ta Fâtımî halifelerinin nesebinin Muhammed b. İsmâil’den gelmediğini belirten bir mahzar Abbâsî Halifesi Kādir-Billâh’ın emriyle devrin kadıları, önde gelen Sünnî ve Şiî âlimleri tarafından imzalanmıştır. Burada Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh’ın ve dedelerinin Deysâniyye’ye mensup olduğu, nesebinin Ali ve evlâtlarından gelmediği, iddialarının bâtıl, kendilerinin kâfir ve zındık olduğu ileri sürülmüştür (Ebü’l-Fidâ, I, 491). Bu düşüncenin zamanla yayılması sonucunda Fâtımîler’in kurucusu Ubeydullah el-Mehdî’nin nesebinin Meymûn el-Kaddâh’a yahut Meymûn b. Deysân’a dayandığı, şeceresinin Ubeydullah b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Meymûn şeklinde olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır (EI2 [İng.], II, 851).

Başta Abdülkāhir el-Bağdâdî olmak üzere Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğu, Bâtıniyye fırkasının kurulmasında önemli payın Ca‘fer es-Sâdık’ın âzatlı kölesi, Kaddâh diye anılan Ahvazlı Meymûn b. Deysân’a ait olduğunu ileri sürmüştür. Rivayete göre Irak’ta Ebû Ca‘fer el-Mansûr tarafından hapsedilen Meymûn burada tanıştığı Dendân lakaplı Muhammed b. Hüseyin’le birlikte Bâtıniyye’yi kurmuş ve davete başlamıştır. Serbest kalınca Mağrib’e gitmiş, orada kendisinin önce Akīl b. Ebû Tâlib’in, daha sonra Muhammed b. İsmâil’in soyundan geldiğini iddia etmiştir (el-Farḳ, s. 282). Mezhepler tarihiyle ilgili bazı kaynaklarda Meymûn’un Ebü’l-Hattâb el-Esedî’nin öğrencisi, Mecûsî (a.g.e., s. 293) yahut yahudi (Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, s. 4) asıllı olduğu, çok sayıda bâtınî te’vil ihtiva eden Kitâbü’l-Mîzân adlı bir eser kaleme alıp halkı saptırdığı da nakledilmektedir (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 279).

Meymûn’un Ebü’l-Hattâb’ın öğrencisi olabileceği ihtimal dahilinde ise de Ca‘fer es-Sâdık, aşırılığı sebebiyle Ebü’l-Hattâb ile bütün münasebetleri kesmiş, oğlu İsmâil’in de onunla olan ilişkisine son vermiştir. Buna göre Meymûn’un adı geçen kişiyle irtibatını kesmiş olması gerekir. Aksi takdirde Ebü’l-Hattâb’ın ölümünden (138/755[?]) sonra on yıl daha yaşayan Ca‘fer’in, torununun terbiyesiyle görevlendirecek derecede Meymûn hakkında beslediği güvenin sebebini izah etmek mümkün değildir.

Meymûn'un yahudi veya Mecûsî olduğu, İsmâiliyye'yi kurarak yahut eser telif ederek İslâm'ı ortadan kaldırmak niyetiyle hareket ettiği tarzındaki düşünce de aynı çizgide değerlendirilebilir. Buna göre Meymûn önce İsmâil'le ilgilenmiş, onun ölümü üzerine oğlu Muhammed'le alâkasını sürdürmüş, Ca'fer'in ölümünden sonra da Muhammed b. İsmâil'in hücceti olarak onunla birlikte çeşitli yerlere intikal etmiştir.

Meymûn el-Kaddâh'ın Muhammed b. İsmâil'in vefatında hayatta olduğunu belirten rivayetler dikkate alındığında onun II. (VIII.) yüzyılın son çeyreğinde öldüğünü kabul etmek mümkündür. Meymûn'un 198 (813-14) yılından sonra öldüğünü belirten rivayet (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 281) isabetli görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, V, 206; Keşşî, Ricâl (nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kerbelâ 1963, s. 212, 332; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikāme), s. 278; Ahmed b. Ali en-Necâşî, er-Ricâl, Bombay 1317, s. 148; Ebû Ca'fer et-Tûsî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Kum 1411, s. 101, 135, 317; Bağdâdî, el-Farḳ (Abdülhamîd), s. 282, 293; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, Beyânü meẕhebi'l-Bâṭıniyye ve buṭlânih (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938, s. 4, 20, 29-30; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḥvâli'l-beşer, Beyrut 1417/1997, I, 491; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 320; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, VI, 49; Alâeddin et-Tûsî, el-Fihrist (nşr. M. Sâdık v.dğr.), Necef 1356/1937, s. 129; B. Lewis, The Origins of Ismā'īlism, Cambridge 1940, s. 21-22, 46-47, 54-56, 65-67, 71-73, 76-77; W. Ivanow, The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946, s. 75-76; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü'l-fikri'l-felsefî, Kahire 1977, II, 278-283; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 286-287; Farhad Daftary, The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 109-115; M. Canard, "Fāṭimids", EI² (İng.), II, 851; W. Madelung, "Maymūn b. al-Aswad al-Ḳaddāḥ", a.e., VI, 917; H. Halm, "ʿAbdallāh b. Maymūn al-Qaddāh", EIr., I, 182-183.

Mustafa Öz

MEYMÛN b. MİHRÂN

(ميمون بن مهران)

Ebû Eyyûb Meymûn b. Mihrân el-Cezerî er-Rakkī (ö. 117/735)

Tâbiîn âlimi ve kadı.

40 (660-61) yılında doğdu. Babasının İstahrlı esirlerden biri olup daha sonra âzat edilen mevâlî arasında yer aldığı ifade edilmekle birlikte kendisinin Hevâzin kabilesinin Benî Nasr b. Muâviye kolunun mevlâsı (Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, s. 37) ya da Ezd kabilesine mensup Ümmü Nemir isimli bir kadının âzatlısı (İbn Sa‘d, VII, 478) olduğu belirtilmektedir. Zühd yönünü anlatan menkıbeler dışında hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî ile âsi İbnü'l-Eş‘as arasında 82 (701) yılında Deyrülcemâcim'de meydana gelen savaşa kadar Kûfe'de yaşayan Meymûn b. Mihrân bu tarihten sonra el-Cezîre bölgesine giderek Rakka'ya yerleşti ve kumaş ticaretiyle meşgul oldu. el-Cezîre Valisi Muhammed b. Mervân tarafından Harran'da beytülmâlin başına getirildi. Ömer b. Abdülazîz döneminde haraç tahsildarlığı ve kadılık yapmak üzere el-Cezîre bölgesine tayin edildi. Ömer b. Abdülazîz'in bu tayin sırasında verdiği tâlimat literatürde kadılar için davranış modeli olarak kaydedilir. Ömer b. Abdülazîz'in vefatının ardından II. Yezîd devrinde de bir süre bu görevde kaldı. Hişâm b. Abdülmelik döneminde 107 (725) yılında Kıbrıs seferine çıkan Suriye ordusuna kumanda ettiği nakledilir (Taberî, VII, 40). Mekhûl b. Ebû Müslim, Hasan-ı Basrî ve İbn Şihâb ez-Zührî ile birlikte zamanının önde gelen dört âliminden biri kabul edilen Meymûn b. Mihrân 117 (735) yılında Rakka'da vefat etti; ölüm tarihi 116 olarak da kaydedilmektedir.

Hadis rivayeti konusunda sika olduğu belirtilen Meymûn b. Mihrân aralarında Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, İbn Abbas ve İbn Ömer'in de bulunduğu sahâbîlerden genellikle ibadet ve ahlâka dair hadisler rivayet etmiştir. Kendisinden oğlu Amr b. Meymûn, Sâlim b. Ebü'l-Muhâcir, Ca‘fer b. Burkân, Haccâc b. Ertât, Ebû Bişr Ca‘fer b. İyâs, Humeyd et-Tavîl, A‘meş, İbn Cüreyc ve Evzâî gibi âlimler rivayette bulunmuştur. Rivayetleri

arasında devrinin itikadî-siyasî tartışmalarını yansıtan görüşler de yer almaktadır.

Meymûn b. Mihrân'ın, yaşadığı dönemin sosyopolitik şartlarını iyi değerlendirerek Şîa-Emevî mücadelesinde ılımlı bir yol izlediği söylenebilir. Sahâbe devrinden intikal eden itikadî-siyasî tartışmaların ağırlıkta olduğu tâbiîn devrinde bu tartışmalardan, fitne ve karışıklıklardan uzak durmayı tavsiye etmiştir. Kader, iman-amel ilişkisi, büyük günah işleyenlerin durumu gibi kendi döneminde sıkça tartışılan konularda görüşlerini açıklayarak imanın artıp eksilebileceğini belirtmiştir. Dindarlığı ve takvâsı ile tanınan Meymûn b. Mihrân özellikle mal ile imtihan konusunda insanları uyarmış, onları yöneticilere yakınlık göstermekten ve resmî görev talep etmekten sakındırmıştır. Ayrıca helâl-haram sınırına riayet ederek nefsi terbiye etmeyi öğütlemiş, ferdin ıslahını, huzurlu ve dengeli bir toplumun tesisini öngören görüşler ortaya koymuştur. Toplumun ıslahı için öncelikle âlimlerin ve idarecilerin davranışlarını düzeltmeleri gerektiğini belirten Meymûn b. Mihrân'a göre zalim bir yöneticiye doğru yolu göstermekten daha büyük bir hayır yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz, Kahire 1346/1927, s. 127-128; İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 477-479; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 820; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 347, 478; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 448-449, 577; Belâzürî, Ensâb, III, 100; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VII, 40; İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, II, 433-434; III, 416; V, 48; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, VIII, 233-234; Cehşiyârî, el-Vüzerâʾ ve'l-küttâb, s. 53-54; Yezîd b. Muhammed el-Ezdî, Târîḫu'l-Mevṣıl (nşr. Ali Habîbe), Kahire 1387/1967, s. 37; Muhammed b. Saîd el-Kuşeyrî, Târîḫu'r-Raḳḳa (nşr. İbrâhim Sâlih), Dımaşk 1419/1998, s. 42-61; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi'l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, III, 201; Ebû Nuaym, Ḥilye, IV, 82-97; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 71-78; İbn Kesîr, el-Bidâye, IX, 314; İbn Hacer,

Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 390-392; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 154; F. M. Donner, "Maymūn b. Mihrān", EI^{2} (İng.), VI, 916-917.

Halit Ünal

MEYMÛNE

(ميمونة)

Meymûne (Berre) bint el-Hâris b. Hazn el-Hilâliyye (ö. 51/671)

Hz. Peygamber'in son olarak evlendiği hanımı.

590 yılı civarında doğdu. Resûl-i Ekrem ile evlenmeden önce adı Berre idi. Hz. Peygamber "cömert, dürüst ve itaatkâr" anlamına gelen bu ismi taşımayı insanın kendini tezkiyesi olarak kabul ettiğinden adını Meymûne olarak değiştirdi (DİA, I, 333). Annesinin Hind (Havle) bint Avf olduğu bilinmektedir. Öz kardeşleri arasında Hz. Abbas'ın eşi Ümmü'l-Fazl Lübâbe, Hâlid b. Velîd'in annesi Lübâbe es-Suğrâ, ana bir kardeşleri arasında Hz. Hamza'nın eşi Selmâ (Sülmâ) bint Umeys, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in eşi Esmâ bint Umeys ve Resûl-i Ekrem'le üç ay kadar evli kaldıktan sonra vefat eden Zeyneb bint Huzeyme de (İbn Abdülber, IV, 405) bulunmaktadır. İslâm'ın zuhurundan bir süre önce evlendiği Mes'ûd b. Amr es-Sekafî'den ayrılmasının ardından Ebû Rühm b. Abdüluzzâ ile evlenen Meymûne kocasının ölümü üzerine Hz. Peygamber ile evlenmek istediğini Ümmü'l-Fazl Lübâbe'ye açmıştı. Hz. Abbas veya Ca'fer b. Ebû Tâlib de Resûl-i Ekrem'e onu nikâhlamasını teklif etmiş, Resûlullah umretü'l-kazâya hazırlanırken Mekke'deki amcası Abbas'a haber göndererek Meymûne ile evlenmesine aracılık yapmasını istemişti. Hicretten önce İslâmiyet'i kabul eden Meymûne'nin, Hz. Peygamber'in evlenme niyetini öğrenince kendini ona hibe ettiği, kendisini Peygamber'e hibe eden mümin kadının evliliğini Peygamber de onu nikâhlamayı dilediği takdirde sadece Peygamber'e mahsus olmak üzere onaylayan âyetin (el-Ahzâb 33/50) bu olay üzerine indiği, Resûl-i Ekrem'in ona 500 dirhem mehir verdiği ve bundan sonra bir daha evlilik yapmadığı rivayet edilmektedir.

Bazı evliliklerinde siyasî hedefler de güden Hz. Peygamber'in bu evliliğiyle, yetmiş kadar sahâbînin şehid düştüğü Bi'rimaûne olayından (4/625) sonra Meymûne'nin mensup olduğu Arabistan'ın güçlü kabilelerinden Âmir b. Sa'saa ile akrabalık kurmak istediği anlaşılmaktadır.

Resûl-i Ekrem Meymûne'yi Mekke'de nikâhlamak istemiş, fakat müşrikler umre için kendilerine verilen sürenin dolduğunu söyleyerek onu şehri bir an önce terketmeye zorlayınca bu evlilik Zilkade 7'de (Mart 629) Mekke-Medine yolu üzerinde bugün Nüveyriye diye anılan Serif mevkiinde gerçekleşmiştir. Evliliğin Resûlullah ihramlıyken mi yoksa ihramdan çıktıktan sonra mı yapıldığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüşse de nikâhın ihramlıyken kıyıldığı, zifafın umreden sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır (Buhârî, "Meġāzî", 43; Müslim, "Nikâḥ", 48). Bu evlilikten sonra Âmir b. Sa'saa kabilesine mensup heyetler Medine'ye gelip Hz. Peygamber'le görüşmüş ve kabile halkı İslâmiyet'i kabul etmiştir.

Meymûne 51 (671) yılında Serif'te yahut Mekke'de bulunduğu sırada vefat

etti ve Serif'te defnedildi; cenaze namazını Abdullah b. Abbas kıldırdı. Onun 61 (680-81), 63 (682-83) veya 66'da (685-86) öldüğü söylenmekteyse de Hz. Âişe'nin (ö. 58/678), "Meymûne bizim en müttakimiz, akrabalık bağını en fazla gözetenimizdi" şeklindeki sözü onun 58'den önce vefat ettiğini göstermekte, ümmehâtü'l-mü'minîn arasında en son ölenin Meymûne olduğuna dair rivayetin (İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 413) isabetsizliğini ortaya koymaktadır. Meymûne'nin 39 (659-60) veya 49'da (669) öldüğü de kaydedilmektedir.

Rivayetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Meymûne'nin Resûl-i Ekrem'den yetmiş altı hadis naklettiği kaydedilmekte, bunlardan yedisi Ṣaḥîḥayn'de, biri yalnız Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'de, beşi yalnız Ṣaḥîḥ-i Müslim'de bulunmaktadır. Rivayetlerinden altmışı Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'inde yer almaktadır (VI, 329-336). Kendisinden bu hadisleri kız kardeşlerinin çocukları İbn Abbas, Abdullah b. Şeddâd b. Hâd, Yezîd b. Esam, Abdurrahman b. Sâib ile âzatlıları Süleyman b. Yesâr ve Atâ b. Yesâr, İbn Abbas'ın âzatlısı Küreyb ve başkaları rivayet etmiştir. İbn Abbas, Resûl-i Ekrem'in geceleyin nasıl ibadet ettiğini görmek için bazan Meymûne'nin evinde yatmış, teyzesinden Resûlullah uyandığında kendisini de uyandırmasını istemiş ve bu husustaki tesbitlerini rivayet etmiştir (Müslim, "Müsâfirîn", 181, 182, 185-195).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, VI, 329-336; Buhârî, “Meġāzî”, 43; Müslim, “Müsâfirîn”, 181, 182, 185-195, “Nikâḥ”, 48; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 738, 740, 829, 866, 868; III, 1101; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, VIII, 132-140; Belâzürî, Ensâb, I, 444-448; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 404-408; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, VII, 272-273; Muhibbüddin et-Taberî, es-Simṭu’s̱-s̱emîn fî menâḳıbi ümmehâti’l-müʾminîn (nşr. Abdülmecîd Tu‘me Halebî), Beyrut 1418/1997; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, II, 238-245; İbn Hacer, el-İṣâbe, IV, 411-413; a.mlf., Tehẕîbü’t-Tehẕîb, XII, 453; Hazrecî, Ḥulâṣatü Teẕhîb, s. 496; Diyarbekrî, Târîḫu’l-ḫamîs, Kahire 1283, II, 64-65; Kehhâle, Aʿlâmü’n-nisâʾ, V, 138-139; Abdüssabûr Şâhin - Islâh Abdüsselâm er-Rifâî, Mevsûʿatü Ümmehâti’l-müʾminîn: Dirâse fî siyerihinne ve merviyyâtihinne, Kahire 1412/1991, s. 178-182; Fr. Buhl, “Meymûne”, İA, VIII, 181; Özgü Aras, “Ad Koyma”, DİA, I, 333.

M. Yaşar Kandemir

MEYMÛNİYYE

(الميمونيّة)

İrade, kader ve istitâat gibi konularda Acâride’den ayrılan Meymûn b. İmrân veya Meymûn b. Hâlid’in görüşlerini benimseyen bir tâli fırka

(bk. ACÂRİDE).

MEYMÛNİYYE

(الميمونيّة)

Medyeniyye tarikatının Ali b. Meymûn el-Mağribî’ye (ö. 917/1511) nisbet edilen ve Havâtıriyye adıyla da anılan kolu

(bk. ALİ b. MEYMÛN; MEDYENİYYE).

MEYSERE el-MEDGARÎ

(ميسرة المدغري)

(ö. 122/740)

Kuzey Afrika’da Emevîler’e karşı isyan eden Hâricî-Berberî lideri.

Berberî Medgare (Matgara) kabilesine mensuptur. Kayrevan pazarında sakalık yaptığı için kendisine “Sekkā”, aşağı tabakadan olması dolayısıyla “Fakīr” veya “Hakīr” lakabının verildiği kaydedilmektedir. Ancak son iki lakabı muhtemelen hasımları tarafından takılmıştır. Çünkü isyanı hakkında anlatılanlar onun Medgare kabilesinin reisi olduğunu göstermektedir.

Özellikle Haccâc b. Yûsuf’un yürüttüğü şiddetli takibat yüzünden Irak bölgesinden kaçarak Kuzey Afrika’ya giden bazı Hâricî liderleri, Emevî yönetiminden rahatsızlık duyan Berberî-mevâlî arasında inançlarını yaymak için uygun bir ortam buldular. Hâricîler’in müslümanlar arasında eşitlik istemeleri Berberîler’in bu mezhebe katılımını kolaylaştırdı. İfrîkıye’ye gelen ilk Hâricî âlimleri gizli olarak yürüttükleri propagandaları için Kayrevan Camii’ni merkez edinmişlerdi. Onların çalışmaları neticesinde Hâricîliğin İbâzıyye kolu Cezayir ve Tunus’ta, Sufriyye kolu ise Fas bölgesinde hızla yayıldı. Kayrevan Camii’nde yetişen en başarılı Hâricî-Sufrî talebelerinden olan ve muhtemelen kendini gizlemek için Kayrevan çarşısında sakalık yapan Meysere, tahsilini tamamladıktan sonra memleketine dönerek kabilesi arasında mezhebini yaymaya başladı. Diğer kabilelere mensup talebelerin de aynı şekilde faaliyette bulunması, Medgare’yle birlikte Miknâse ve Bergavâta kabilelerinin de Sufriyye mezhebine girmesiyle sonuçlandı. Böylece Sufriyye, Tilimsân’a kadar olan bölgeye yayılma imkânı buldu. Mezhep bölgedeki Araplar, Afrikalılar denilen Berberî-Rum melezleri ve Sahrâ’nın güneyinde yaşayan Batı Sudanlı kabileler arasında da gelişti. Irkçı bir politika takip eden Emevî valilerinin Berberî-mevâlîye sert davranması, soyuna ve rengine bakmaksızın müslümanlar arasında eşitliği savunan Hâricîliğin bölgede yayılışını kolaylaştırdı.

Kuzey Afrika’da 102 (720) yılından itibaren Hâricî isyanları çıkmaya başladı. 116’da (734) Halife Hişâm b. Abdülmelik tarafından Mısır ve Kuzey Afrika genel valiliğine getirilen Ubeydullah b. Habhâb’ın Endülüs ve Kuzey Afrika’daki Yemen asıllı Araplar’ın yanında Berberî-mevâlî üzerinde de şiddetli baskı uygulamaya başlaması ve valilerin bu politikayı daha da sertleştirmeleri Hâricî-Berberî isyanlarına zemin hazırladı. Kayrevan’da oturan Ubeydullah, oğullarından Kāsım’ı Mısır’da bırakırken İsmâil’i Tanca’dan Mağrib-i Aksâ’ya kadar olan bölgeyi içine alan Sûs valiliğiyle görevlendirdi. Ömer b. Abdullah el-Murâdî’yi Tanca haraç âmilliğine, Ukbe b. Haccâc es-Selûlî’yi Endülüs valiliğine tayin etti. Habîb b. Ebû Ubeyde el-Fihrî’yi de Sûs bölgesinin güney taraflarına sefere gönderdi. Sûs ve Tanca valileri zekât ve vergi toplamada aşırı giderek kuralları çiğnediler. Özellikle Tanca Valisi Ömer, müslüman Berberîler’in de gayri müslim Berberîler gibi Araplar’ın ganimeti olduğunu söyleyerek erkeklerinin beşte birinin köle, kızlarının câriye edinilmesini emretti. Öte yandan valiler, bölgenin en güzel kadınlarını câriye olarak Emevî başşehri Dımaşk’a gönderiyorlardı. Kitap ve Sünnet’e aykırı düşen bu uygulamalar Berberîler’i patlama noktasına getirdi.

Meysere, kabilesinden on kadar arkadaşıyla birlikte valilerin icraatlarından duydukları rahatsızlıkları halifeye ulaştırmak için Dımaşk’a gitti. En önemli şikâyet konuları, savaşlara katıldıkları ve ön saflara sürüldükleri halde sağlanan ganimetlerden kendilerine pay verilmemesi, ayrıca haksız yere mallarının ellerinden alınması ve kızlarının câriye edinilmesiydi. Günlerce bekledikleri halde halife yerine kâtibi Abraş ile görüştürülen Meysere ve arkadaşları bu tutum karşısında halifenin valilerinin icraatlarından memnun olduğu kanaatine vardılar ve Kuzey Afrika’ya dönüp isyan için fırsat kollamaya başladılar.

Bu sırada Batı Sudan sınırlarına kadar ulaşan Habîb b. Ebû Ubeyde’nin çok sayıda Berberî ve Sudanlı esir alarak bol miktarda altın ve gümüşle geri dönmesi Berberîler’in Emevîler’e öfkesini daha da arttırdı. Habîb b. Ebû Ubeyde’nin Sudan seferinin ardından ordusuyla Sicilya fethine gönderilmesi Hâricîler için büyük bir fırsat oldu. 15 Ramazan 122’de (13 Ağustos 740) isyan hareketini başlatan Meysere, Sufriyye mezhebini benimsemiş akraba kabilelerden Miknâse ve Bergavâta’nın da desteğiyle

gücünü arttırıp Tanca üzerine yürüdü ve şehri ele geçirerek valiyi öldürdü. Burada halife ilân edilip emîrü'l-mü'minîn unvanı alan Meysere, Tanca valiliğine Mûsâ b. Nusayr'ın mevlâsı ve aslen Rum olan Abdül'alâ b. Cüreyc'i tayin etti. Ardından Sûs üzerine yürüyerek bölgeyi ele geçirip Vali İsmâil b. Ubeydullah'ı da öldürdü. İsyan bütün Fas'ta kısa sürede yayıldı. Bölgede yaşayan Berberîler'in tamamına yakını Meysere'ye destek verdi.

Meysere daha sonra Kayrevan'a yöneldi. Bu gelişmeler karşısında Emevî genel valisi İbnü'l-Habhâb, Hâlid b. Habîb el-Fihrî'yi büyük bir ordunun başında Meysere'nin üzerine gönderdi, ayrıca Sicilya seferinde olan orduyu da ona yardım için geri çağırdı. Sicilya ordusu ulaşmadan Hâlid ile Meysere arasında Tanca civarında şiddetli bir çatışma meydana geldi. Savaşın ardından Tanca'ya dönen Meysere orada kendi taraftarlarınca öldürüldü. Onun, biat alırken kabul ettiği şartları tanımaması ve önceki tavrını değiştirip şiddet uygulamaya kalkışması yüzünden öldürüldüğü kaydedilmektedir. Ancak kaynaklarda neticesi hakkında açık bilgi verilmeyen bu savaşı kaybetmesi veya beklenmeyen bir anda geri çekilmesi sebebiyle öldürüldüğü ihtimali daha kuvvetli görünmektedir. Hâricîler Meysere'nin yerine halifeliğe Zenâte kabilesinden Hâlid b. Humeyd'i geçirdiler.

Halife Hişâm'ın emriyle Tanca'yı geri almak için bir ordu gönderen Endülüs valisi ordusunun yenildiğini duyunca bizzat Kuzey Afrika'ya geçti, ancak Tanca'yı kurtaramadı. Hâlid b. Humeyd, Emevî ordularını Vâdîşelif (Qued Chélif) mevkiinde ağır bir yenilgiye uğrattı (123/740). Bu zaferin ardından Meysere'nin başlatmış olduğu ayaklanma Mağrib-i Aksâ'nın (Fas) bütün bölgelerine yayıldı. Fas'ta kontrolü ellerine geçiren Hâricî âsiler bölgedeki şehirleri tahrip ederek yağmaladılar. İsyan bütün Kuzey Afrika'da, hatta Endülüs'te yankı buldu. Tanca isyanı duyulunca Endülüs'te ayaklanma meydana geldi. Âsiler istedikleri kişinin vali yapılmasını sağladılar. Bunun üzerine Halife Hişâm, İbnü'l-Habhâb'ın yerine Külsûm b. İyâz'ı getirdi ve isyancılara karşı büyük ordular sevketti. Ancak Külsûm kumandasındaki ordular da Sebû nehri kenarında yenilgiye uğradılar. Bölgedeki Hâricî-Berberî ayaklanması Emevîler'in yıkılış yıllarına kadar sürdü.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 353-354; İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâʻ), Beyrut 1987, s. 93-96; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IV, 254; İbnü'l-Kūtıyye, Târîḫu iftitâḥi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire-Beyrut 1410/1989, II, 39; Aḫbâr mecmûʿa, s. 34, 37, 41-44; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, V, 191-192; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 51-56; İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, I, 216, 237-239, 359-362; II, 125, 136; A. Bel, La religion musulmane en Berbérie, Paris 1938, I, 147-148; Rifʻat Fevzî Abdülmuttalib, el-Ḫilâfe ve'l-Ḫavâric fi'l-Maġribi'l-ʿArabî, Kahire 1393/1973, s. 67-74; Abdallah Laroui, The History of the Maghreb (trc. R. Manheim), Princeton 1977, s. 94-95; Abdülazîz Sâlim, el-Maġribü'l-kebîr, Beyrut 1981, II, 298-314; Muhammed b. Tâvît, "Medînetü Sebte ʿabre't-târîḫ", Sebte ve devrühâ fî is̱râʾi'l-fikri'l-İslâmî, Tıtvân 1984, s. 3-4; Mahmûd İsmâil Abdürrâzık, el-Ḫavâric fî bilâdi'l-Maġrib, Dârülbeyzâ 1406/1985, s. 42-50, 60-66; Adnan Demircan, Hâricîler'in Siyâsî Faaliyetleri, İstanbul 1996, s. 234-235; Jamil M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 35, 37-39; Mohamed Talbi, "L'indépendance du Maghreb", Histoire générale de l'Afrique, Paris 1990, III, 275-277; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris 1991, s. 46-49; Latîfe el-Bekkây, Ḥareketü'l-Ḫavâric: Neşʾetühâ ve teṭavvüruhâ ilâ nihâyeti'l-ʿahdi'l-Ümevî, Beyrut 2001, s. 214-222; Hüseyin Mûnis, "Şeverâtü'l-Berber fî İfrîḳıyye ve'l-Endelüs", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, X/1 Kahire 1948, s. 168-172; E. Lévi-Provençal, "Maysara", EI² (Fr.), VI, 915.

Ahmet Kavas

MEYSERE b. MESRÛK

(ميسرة بن مسروق)

Meysere b. Mesrûk el-Absî (ö. 21/642 yılı civarı)

Kumandan sahâbî.

Hicretin 3 veya 4. yılında (624 veya 625) Benî Abs kabilesinden Hz. Peygamber'le görüşmek üzere Medine'ye gelen dokuz (veya üç) kişilik heyette bulundu. Vedâ haccında Resûl-i Ekrem'e, "Sana tâbi olmak istiyorum" diyerek müslüman oldu ve, "Senin aracılığınla beni ateşten kurtaran Allah'a hamdolsun" diye memnuniyetini belirtti. Halife Ebû Bekir'in değer verdiği Meysere irtidad olaylarında kabilesiyle birlikte İslâmiyet'e bağlı kaldı. Ebû Bekir onu ve ailesini Hâlid b. Velîd'e tavsiye etti; Meysere de Yemâme'de (11/632) ve Suriye'nin fethinde (13-15/634-636) Hâlid'le beraber savaştı ve bir kısım kuvvetlere kumanda etti. Hâlid b. Velîd, Busrâ'nın alınması esnasında da (13/634) onu 1000 kişilik bir kuvvetin başında önemli stratejik bir mevkii tutmakla görevlendirdi. Öncü kuvvetlere kumanda ettiği de oldu. Yermük Savaşı'nda (15/636) esir alınan müslümanları kurtarmak için Hâlid'in seçtiği 100 atlıdan biri de Meysere idi. Bu savaşta yaşlı olmasına rağmen genç bir düşmanla mübârezede bulunmasına Hâlid b. Velîd güçlükle engel oldu. Suriye'nin fethi boyunca muharip olarak çarpışanlardan biri de Meysere'dir. Humus'un fethinde (15/636) 5000 atlıyla birlikte şehre yaklaştığında bizzat Hâlid b. Velîd tarafından karşılandı ve Hâlid Suriye'de bulunduğu sürece onun önde gelen yardımcılarından biri oldu. Kudüs kuşatmasında (16/637) Patrik Sophronios'un şartı gereğince şehri teslim alması için başkumandan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın mektubunu Medine'de bulunan Halife Ömer'e Meysere götürdü. Halep fethedildikten sonra (16/637) 3000 kişilik üçüncü birliğin başında Antakya'ya gönderildi. Ayrıca Menbic, Bizâa ve Bâlis'in fethinde bulundu. Halifenin daha ileriye gidilmesi yönündeki isteği üzerine Bizans topraklarına girme kararı alındı ve bir rivayete göre ordusuyla birlikte Bizans sınırını ilk defa Meysere geçti (Belâzürî, s. 235; Taberî, IV, 112). Oldukça zor tabiat şartlarına ve kalabalık düşmana rağmen yollarına

devam ettiler. Bizans ülkesindeki fetihlerin önemli bir bölümünde İyâz b. Ganm ile beraber bulunan Meysere’nin adı Mısır ve İskenderiye’nin fethinde de (21/642) geçmekte ve Ehnâs’ın alınmasında

1000 atlıya kumanda ettiği kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Fütûḥu’ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-cîl), I, 28-30, 44-45, 52, 146, 157, 185, 192, 194, 202, 235-236, 259, 296, 309-311; II, 5-6, 8-9, 166-167, 218, 222, 251; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 295; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 235, 247; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 112; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 285; a.mlf., el-Kâmil, II, 496, 568-569; İbn Hacer, el-İṣâbe, III, 469-470; Şâmî, Sübülü’l-hüdâ, VI, 574; Ahmed Zeynî, es-Sîretü’n-nebeviyye, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 162; Ziriklî, el-A‘lâm (Fethullah), VII, 339.

Asri Çubukçu

MEYSİR

(الميسر)

Câhiliye Arapları arasında yaygın olan bir kumar türü.

Sözlükte “kolay olmak” anlamındaki yesr (yüsr) kökünden türeyen meysir, İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda bir talih oyunu şeklindeki kumar çeşidini ifade eder. Bu oyun, kesildikten sonra eti muhtelif hisselere ayrılan bir hayvandan (çoğunlukla dişi deve) pay kazanmak amacıyla üzerlerinde pay ve risk değerleri yazılı, her biri ayrı isimle anılan belirli sayıdaki okların çekilmesi suretiyle oynanırdı. Kelimenin terim anlamı, hem çaba göstermeden bir malı kolayca ele geçirmeyi hem de maddî kazanç sağlamayı ifade ettiği için sözlük mânasıyla paralellik göstermektedir. Bir diğer görüşe göre ise meysir kelimesinin kökünde “bölüşmek” anlamı olup oyun için kesilen hayvan bölüştürüldüğünden bu şekilde adlandırılmıştır. Meysirde etlerin bölüştürülmesini yöneten kişiye yâsir yahut kaddâr, bu oyunu oynayan topluluğa eysâr (tekili yeser ve yâsir) adı verilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de üç âyette şarapla birlikte zikredilen meysir önce kınanmış (el-Bakara 2/219), daha sonra kesin olarak yasaklanmıştır (el-Mâide 5/90-91). Meysirin özel bir kumar türünü mü yoksa bütün kumar çeşitlerini mi kapsadığı ihtilâflı olmakla birlikte İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu âyetlerle bütün kumar çeşitlerinin yasaklandığı görüşündedir (kumarla ilgili fıkhî hükümler için bk. KUMAR). Hadislerde ve klasik dönem fıkıh literatüründe meysir kelimesinin genellikle kumarla eş anlamlı olarak kullanıldığı görülür.

İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumunda daha çok kış mevsiminde ya da kıtlık günlerinde zenginlerin oynadığı en yaygın kumar türlerinden biri olan meysir aynı zamanda Araplar arasında bir övünç vesilesi kabul edilir ve bu oyuna katılmayan varlıklı kişiler kınanırdı. Oyunda kazananların payları daha çok fakirlere dağıtıldığı için meysir diğer kumar çeşitlerine göre daha sakıncasız ve yararlı sayılmaktaydı. Bununla birlikte Câhiliye devrinde hakemlik yapan Akra‘ b. Hâbis gibi meysiri kınayan ve yol açtığı olumsuz

sonuçlara dikkat çekenler de vardı.

Araplar, meysirde kullanılan ve “ezlâm, aklâm” yahut “kıdâh” diye adlandırılan ve oku andıran tahta çubukları, üzerlerine değişik seçenekler yazıp bir işe girişmeden önce aralarından birini çekmek için de kullanırlardı (bk. EZLÂM). Oyunda yer alan on oktan yedisi çeşitli hisselere sahip olup diğer üçü boştu. Dolu yedi okun her birinin üzerine birden yediye kadar çentikler atılarak payları belirlenirdi. Hisse sırasına göre “fez, tev’em, rakīb, hils, nâfis, müsbil, muallâ” adını taşıyan bu okların içinde en değerlisi yedi hisselik muallâ isimli oktu. Boş oklar “sefîh, menîh, vağd (veya musadder)” şeklinde adlandırılmıştı; bazı kaynaklarda “muda‘af” adı verilen dördüncü bir boş ok bulunduğu ve toplam sayının on bir olduğu belirtilir. Her bir dolu okun üzerindeki çentik sayısı meysirdeki payı ve risk değerini gösteriyordu. Boş okların pay ya da risk değeri olmadığından bunlara çentik atılmazdı. Bunların rolü oyunu yavaşlatmak veya zorlaştırmaktan ibaret olduğu için çekilişte boş ok çıkarsa hemen torbacığa geri atılır, böylece çentikli okların çıkma ihtimali azalmış olurdu.

Bu oyunda çekilişi yapan “hurde” isimli kişinin eline, okların üzerindeki çentikleri hissetmesini önlemek amacıyla bir deri veya bez parçası sarılır, ayrıca çıkan okun kime ait olduğunu görmemesi için “micvel” adı verilen bir bez ile elinin üstü örtülürdü; meysir genellikle gece oynandığı ve ateş yakıldığı için beyaz bir örtü kullanılırdı. Çekilişi gerçekleştirenin arkasında onu denetlemek ve oyunculardan herhangi birinin lehine ok çekmesini önlemekle görevli “rakīb” dururdu. Çekilişi yapan kişi okların bulunduğu “ribâbe” adındaki torbacığı salladıktan sonra birer birer aldığı okları bakmadan arkasındaki denetçiye verirdi. Denetçi oku kimin adına çıkmışsa ona iletir, okun sahibi de üzerindeki çentik sayısı kadar hisseyi taksim edilen et arasından alırdı.

Meysirin oynanış şekliyle ilgili olarak kaynaklarda farklı bilgiler bulunmakla birlikte en yaygın olanı şöyleydi: En çok yedi kişiden oluşan bir topluluğun satın aldığı bir deve kesilerek butlar, uyluklar, ön ve arka bacaklar ve omuzlar olmak üzere on parçaya bölüştürülür. Devenin kafasını ve ayaklarını hayvanı kesen kişi alır, geri kalan küçük parçalar ise önceki on parçaya eşit şekilde paylaştırılır. Meysire katılan oyuncular çekilişten önce birden yediye kadar hisseleri ve risk değerleri üzerlerinde işaretli oklar

arasından maddî güçlerine ve sosyal konumlarına uygun olanı seçerler. Bu okların hisse toplamı yirmi sekiz olduğundan çekilişte ilk çıkan ve on hisseye kadar olan okların sahipleri kazanmış, diğerleri kaybetmiş sayılır. Meselâ ilk iki çekilişte yedi ve üç hisseyi temsil eden oklar çıkarsa bu okların sahipleri kendi payına düşen et miktarını alır, devenin bedeli torbacıktaki ok sahipleri tarafından hisseleri oranında karşılanır. İlk iki çekilişte meselâ yedi ve altı hisseyi temsil eden okların çıkması halinde yedi hisseli okun sahibi payına düşen eti alır, altı hisseli okun sahibi ise üç hisse kazanıp üç hisse kaybetmiş sayıldığından devenin bedeline diğer kaybedenlerle birlikte bu oranda katılır. Geri kalan hisselerin karşılanması için kesilen ikinci ve üçüncü develerin pay edilmesinde de aynı usul uygulanır. Öte yandan, ilk çekilişlerde kazanan katılımcılar paylarını alıp ayrılabilecekleri gibi cömertlik gösterisi yaparak oklarını torbacığa iade edebilir ve kalan hisselerin bedeline katılırlardı. Bu işleme “tesniye” denirdi. Bu durumda karşılanması gereken hisselerin sayısı arttığı için çok sayıda deve kesilmesi gerekebilirdi. Kaybedenler yani çekilişe konu deveden pay almaya hak kazanamayanların o devenin etinden yemeleri ayıp sayılırdı. Bütün okların payları dağıtıldığında artan et hissesi olursa bunlar yoksullara verilirdi. Meysir için yeterli sayıda oyuncu bulunamaması durumunda gerekli sayıyı tamamlamak için katılımcılardan bazıları iki veya daha fazla ok alır ve bu sebeple “temîm” (tamamlayıcı) diye anılırdı.

Meysirin oynanışını, satın alınan devenin yirmi sekiz parçaya bölüştürülüp bu parçaların her ok sahibine işaretli pay sayısınca dağıtılması şeklinde tasvir edenler olmuşsa da, bu izah tarzı kazanan ve kaybedeni yani kumar niteliği olmayan basit bir kurra işlemi olarak görülmüş ve isabetli bulunmamıştır.

Meysirin Kur’ân-ı Kerîm tarafından kesin bir dille yasaklanmış olmasının Câhiliye döneminde oynanan bu oyuna dair ayrıntılı bilgilerin sonraki nesillere aktarılmasına engel olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm (ö. 224/838) bu konuda bilgilerine başvurduğu bedevîlerin meysirle ilgili tafsilâtı unuttuklarını kaydetmekte; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî de ilgili âyeti açıklarken meysir üzerinde durulmaması ve bunun hâfızalardan tamamen silinmesi gerektiği fikrini işlemektedir. Diğer taraftan bu oyunun dikili taşlar ve fal okları ile birlikte

şeytan işi pislik olarak nitelendirilmesi, meysirde etleri paylaştırılan hayvanların ilkel bir anlayışla putlara sunulan kurbanları hatırlattığı söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), I, 356; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, II, 656; İbn Saîd el-Mağribî, Neşvetü'ṭ-ṭarab fî târîḫi Câhiliyyeti'l-ʿArab (nşr. Nusret Abdurrahman), Amman 1982, II, 797-798; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, I, 456-458; Bikāî, Naẓmü'd-dürer (nşr. Şerefeddin Ahmed), Haydarâbâd 1398/1978, III, 242-259; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Bulûġu'l-ereb (nşr. M. Behcet el-Eserî), Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 53-65; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 126-131; F. Rosenthal, Gambling in Islam, Leiden 1975, s. 67-112; Toufic Fahd, La divination arabe, Paris 1987, s. 204-213; a.mlf., "al-Maysir", EI² (İng.), VI, 923-924; A. F. L. Beeston, "The Game of Maysir and Some Modern Parallels", Ar.S, II/1-6 (1975), s. 1-6; Murat Sarıcık, "Cahiliye Kumarı Meysir", Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 5, Isparta 1998, s. 33-64.

Tevfîk Fehd

MEYSÛR

(میسور)

Hindistan'da günümüzde Karnataka adını taşıyan eyalet ve burada hüküm sürmüş bir sultanlık (1760-1799).

Hindistan'ın güneybatısında yer alan ve merkezi Bengalur (Bengalore) olan 191.773 km² genişliğindeki Karnataka eyaletinin (Meysûr, Mahisûr, Mysore) nüfusu 2004 yılı başına ait tahminlere göre 56 milyondur. Tarım için son derece elverişli geniş düzlükler halindeki topraklarında yetiştirilen başlıca ürünler kahve, pamuk, şeker kamışı ve pirinçtir. Ayrıca yeraltı zenginlikleriyle dikkat çeken bölge Hindistan'ın en önemli altın ve krom yataklarına sahiptir. Eyalette demir çelik üretimi ve buna bağlı makine sanayii ipek, tekstil, un, yağ ve kimya endüstrileri çok gelişmiş durumdadır. Nüfusun büyük kısmını çoğunluğu Hindu olmak üzere Budizm'e, Jainizm'e ve İslâmiyet'e (genelde Sünnî) mensup Kanari, Hindustânî, Tamil ve Telegu dillerini konuşan Dravid kökenli halklar teşkil etmektedir. Eyaletin güney sınırına yakın bir kesiminde bulunan ve aynı adı taşıyan idarî birimin de merkezi olan Meysûr şehri Bengalur'dan sonra Karnataka'nın ikinci büyük şehridir (nüfusu 2004 yılı başına ait tahminlere göre 785.000). Şehirde ince ipekli işleme, fildişi veya ahşaptan oyulmuş hediyelik eşya üretimi yaygınlaşmıştır. Ayrıca burada pamuk, ipek, çeltik ve sıvı yağ fabrikaları vardır; tabaklık, kimya ve metalurji sanayileri de gelişmiştir.

Müslümanların Meysûr'a ilgileri XIV. yüzyılın ilk yarısında başlar. Delhi Sultanı Alâeddin Halacî'nin kumandanlarından Melik Kâfûr 710'da (1310-11) buraya ulaşarak Hindu Hoysala Krallığı'nı itaate zorladı. Tuğluklular'dan Gıyâseddin Muhammed 727'de (1327) bölgeye tamamen hâkim olduysa da on yıl sonra Hindu Viayanagar Racalığı hâkimiyeti ele geçirdi ve komşu İslâm devletlerinin baskılarına rağmen 1565'e kadar bağımsızlığını korudu. Bu tarihte Kutubşâhî, Nizamşâhî ve Berîdşâhî askerlerinden meydana gelen birleşik müslüman güçleri Raca Rama'yı Talikota savaşında mağlûp etti. Bununla beraber onun torunları burada bir Raca Rama hânedanlığı oluşturmayı başardılar. Hindistan'da Avrupalılar'ın

ilk yerleştiği bölge olan Meysûr'a İngilizler 1639'da ticaret için geldiler ve Saint George Limanı'nı kurdular. XVII. yüzyılın sonlarına doğru Bâbürlü Sultanı Evrengzîb, Güneybatı Hindistan'ı hâkimiyeti altına aldığında Raca Rama hânedanı ile bir anlaşma yaparak bölgedeki en büyük rakibi Maratalar'a karşı ittifak oluşturdu. 1760 yılında Hindu racalığının müslüman kumandanlarından Haydar Ali Han Bahadır, Fransızlar'ın da yardımıyla Raca Rama hânedanını kontrolü altına aldı. Haydar Ali'nin 1782'de ölümü üzerine Meysûr sultanı olarak yerine geçen oğlu Feth Ali Tîpû Sultan babasının izinden gidip İngilizler'e karşı Fransızlar'la iş birliğini devam ettirdi; diğer taraftan da Osmanlı Devleti ve Afgan Hanlığı ile anlaşma yapmaya çalıştı. Bu çerçevede İstanbul'a gönderdiği kalabalık bir elçilik heyetiyle İngilizler'e karşı askerî ve ticarî yardım talebinde bulunan Tîpû Sultan aynı zamanda padişahtan hilâfet beratı da istedi. Bir Hint sultanının Osmanlılar'dan berat istemesinin ilk ve tek örneği olan bu hadise hilâfetin başka ülkelerdeki konumu açısından önemlidir. Tîpû Sultan'ın I. Abdülhamid'e yazdığı mektup, ticarî iş birliğinin yanı sıra İngilizler'in bölgede yaptığı tahribat ve zorla hıristiyanlaştırma faaliyetlerine karşı açtığı cihadı sürdürebilmesi için asker ve mühimmat beklentilerini de kapsıyordu. Bu sırada Osmanlı Devleti Rusya ile savaş halinde olduğundan İngiltere'yle ilişkilerini bozmak istemeyen Bâbıâli gönderdiği cevabî mektupta barışın korunmasını tavsiye etti. Tîpû Sultan 1789'da İngilizler'in himayesinde bulunan Travancore'yi ele geçirip yeni bir savaş başlattı. Fakat İngiliz, Marata ve Haydarâbâd Nizamlığı askerlerinden oluşan müttefik ordusuna yenildi (1792); ardından İngilizler'e karşı yine Fransızlar'la bir ittifak girişiminde bulundu. Bunun üzerine İngilizler, III. Selim'e başvurarak müslümanların önderi sıfatıyla Tîpû Sultan'ı kendilerine karşı düşmanlıktan vazgeçirmesini istediler. III. Selim, sultana bir mektup göndererek asıl İslâm düşmanlarının Fransızlar olduğunu ve onlara inanılmaması gerektiğini belirtip ihtiyaç halinde İngilizler'le aralarında ara buluculuk yapabileceğini bildirdi. Ancak Tîpû Sultan, bu mektuba verdiği cevap İstanbul'a ulaşmadan İngilizler'le yaptığı Seringapatam (Şirîrangapattanam) savaşında yenilerek muharebe meydanında öldü (Mayıs 1799). Böylece İngilizler, Güney Hindistan'daki yayılışlarının önünde en büyük engel olan Meysûr Sultanlığı'nın topraklarını ele geçirdiler ve beş yaşında bir Hindu hânedan üyesini tahta oturtup eski racalığı tekrar ihdas ettiler; gerçek yönetici ise kendilerinin Hindistan genel valisi idi. Bölgedeki İngiliz hâkimiyeti 1947'ye kadar

sürdü. Bu tarihte Hindistan Devleti'ne dahil edilen Meysûr Racalığı zaman içerisinde idarî ve etnik gerekçelerle sınırlarını genişleterek 1956'da Karnataka eyaleti ismini aldı.

Meysûr'daki en eski İslâmî mimarlık eseri, 1047'de (1637) Bîcâpûrlular tarafından Şimoğa bölgesinde yaptırılan, Hindu ve İslâm sanatlarının bir karışımı olan Sante Bennûr Camii'dir. İslâm mimarisinin asıl gelişimi Bâbürlüler'le başlar. Cuma camilerinin başlıcaları Sira ve Hiribidanur şehirlerinde Taramandalpet'teki cuma camisi ile Tîpû Sultan tarafından Seringapatam'da yaptırılan Mescidi Âlî de Meysûr Sultanlığı sınırları içindeki ibadethânelerin iki güzel örneğidir. Meysûr Sultanlığı döneminde ülkenin çeşitli yerlerinde inşa edilen kaleler, saraylar ve yazlık kasırlarla sivil ve askerî Hint-İslâm mimarisinin güzel örnekleri verilmiştir. Bunlar arasında Tîpû Sultan'ın Seringapatam'daki büyük sarayı ile Derya Devlet adlı yazlık kasrı dikkat çeker. Kolar'daki Haydar Ali Han'ın babası Feth Muhammed Han'ın türbesi, Çannapattana'daki

Seyyid İbrâhim Türbesi, Tonnûr'daki Sâlâr Mes'ûd Gazi Dergâhı, Kumbarpet'teki İbrâhim Han Kılâdâr Türbesi ve Seringapatam'daki Haydar Ali Han ile Tîpû Sultan'ın türbeleri diğer önemli eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Nâme-i Hümâyun Defteri, IX, 178, 209-211; Mir Hussain Ali Khan Kirmani, History of Tipu Sultan (trc. W. D. Mies), Lahore 1974; Cevdet, Târih, III, 270, 279-286; Ethé, Catalogue of Persian Manuscripts, I, 1415 (nr. 2619, 2620); Syed Mahmud, The Khilafat and England, Patna 1922, s. 77; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/II, s. 156, 160, 161; Yusuf Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1950, III, bk. İndeks; a.mlf., "Tipu Sultan ile Osmanlı Padişahlarından I. Abdülhamid ve III. Selim Arasındaki Mektuplaşma", TTK Belleten, XLVII (1948), s. 619-654; Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment, Oxford 1964, s. 53-55; Ziyauddin Desai, Mosques of India, New Delhi 1971, s. 71-72; L. B. Bowring, Haidar Ali and Tipu Sultan and the Struggle with the Musalman

Powers of the South, New Delhi 1974; I. H. Qureshi, The Muslim Community of the Indo-Pakistan Subcontinent, Karachi 1977, s. 310; H. Beveridge, A Comprehensive History of India, New Delhi 1986, III, 265-363, 601-679; C. E. Bosworth, New Islamic Dynasties, London 1996, s. 340; a.mlf., “Mahisur, Maysūr”, EI^2 (İng.), V, 1258-1259; Azmi Özcan, Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924), Ankara 1997, s. 18-20; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 218-219; M. Husain, “Tipu Sultan and the Friday Sermon, A Note on Muayyed al Mujahid”, JPHS, III (1955), s. 287-295; M. Hidayet Hosain, “Maysûr”, İA, VIII, 193; O. F. K., “Tîpû Sultan”, a.e., XII/1, s. 375-376; Mohibbul Hasan, “Ḥaydar ʿAlī Khān Bahādur”, EI^2 (İng.), III, 316; P. A. Andrews, “Mahisur, Maysūr”, a.e., V, 1259-1261; P. J. Marshall, “Tīpū Sulṭān”, a.e., X, 532-533; Ahmet Taşağıl, “Haydar Ali Han”, DİA, XVII, 25-26.

Azmi Özcan

MEYTE

(الميتة)

Eti yenmesi helâl olduğu halde dinî usullere göre boğazlanmamış olan ölü hayvan anlamında bir fıkıh terimi

(bk. HAYVAN).

MEYYÂFÂRİKĪN

(ميّافارقين)

Diyarbakır iline bağlı Silvan ilçe merkezinin eski adı, Ortaçağ'ın önemli merkezlerinden biri.

İslâm kaynaklarında adı Mâfârkīn, Mefârkīn ve Fârkīn şeklinde de geçen şehir Grekçe'de Martyropolis (şehidler şehri), Süryânîce'de Mīpherkét, Muhârikîn, Muphargin ve Ermenice'de Nphkert adlarıyla tanınır. Yâkūt el-Hamevî'ye göre (Muʿcemü'l-büldân, V, 274) eski adı Medûr-Sâlâ'dır (din kurbanlarının şehri). Meyyâfârikīn, Diyarbakır havzasının kuzeyini kuşatan Güneydoğu Torosları'nın eteğinde, Diyarbakır'ı Bitlis'e bağlayan ana yol üzerinde ve deniz seviyesinden 825 m. yükseklikte bulunmaktadır. Şehrin ne zaman kurulduğu bilinmemekte, ancak hakkındaki efsanevî bilgilerden tarihinin milâttan önceki yıllara kadar pek gitmediği sonucu çıkmaktadır. Bazı kaynaklarda Meyyâfârikīn ile aynı yer olarak gösterilen, Arsaki Kralı II. Tigranes'in (m.ö. 95-94) kurduğu yeni başşehri Tigranokerta'nın burası mı yoksa Siirt, Erzen ya da Nusaybin'in batısındaki Tel Ermen mi olduğu tartışma konusudur. İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Meyyâfârikīn'deki Melki Kilisesi'nde bulunan Süryânîce bir kitapta mevcut bilgilere dayanarak Meyyâfârikīn'in dikenlik, kamışlık ve çalılıklarla kaplı bir arazide Sâsânî İmparatoru I. Yezdicerd'den (399-420) izin alan piskopos Mârûsâ tarafından kurulduğunu ve onun İran'dan -şehre adını veren-hıristiyan din şehidlerinin naaşlarını buraya naklettiğini söyler. Bizans'ın Sâsânî sınırında yer aldığı için zaman zaman çekişmelerin yaşandığı merkezlerden biri olan Meyyâfârikīn'in tahkimine İmparator I. Anastasios zamanında (491-518) başlanmışsa da ancak I. lustinianos (527-565) tahta çıktıktan sonra bitirilebilmiş ve bu arada şehrin adı da Iustinianapolis olarak değiştirilmiştir. Meyyâfârikīn 589 yılında Sâsânîler'in eline geçti; fakat 591'de bir yardıma karşılık Bizanslılar'a iade edildi ve İmparator Herakleios burayı İslâm fethine kadar elinde tuttu. İbnü'l-Ezrak ve Yâkūt el-Hamevî'nin naklettikleri bir hıristiyan efsanesinden şehrin İslâm öncesi dönemde çok mâmur olduğu, burada çeşitli manastır ve kiliselerle şehitliklerin (martyrium, martirion) bulunduğu anlaşılmaktadır; bazı

kiliselerin harabeleri bugün de mevcuttur.

Meyyâfârikīn Hz. Ömer zamanında İyâz b. Ganm tarafından fethedildi (19/640). Sonraları genellikle Diyarbekir'in kaderini paylaşan şehir Hamdânîler'in sahip olduğu bölgenin bir kısmını teşkil etmekteydi. Hamdânîler, şehrin sekiz kapısından Bâbü'l-ferah ve'l-gamm'ın yakınında kendileri için bir kasır yaptırmışlardı. Evliya Çelebi'nin bu şehirde medfun bulunan Seyfüddevle el-Hamdânî'ye izâfe ederek Seyfüddevle Sarayı dediği binanın bu kasrın harabeleri olması muhtemeldir. 368 (978-79) yılında Büveyhî Adudüddevle'nin kumandanlarından Ebü'l-Vefâ Meyyâfârikīn'i işgal etti. Ancak Adudüddevle'nin ölümünden sonra şehir ve Diyarbekir Kürt asıllı Bâz'ın eline geçti. Bâz Meyyâfârikīn'in Deylemli muhafızlarını öldürmüş, sahip olduğu bölgeyi Büveyhîler'den Samsâmüddevle'ye ve bu arada Musul'a dönmüş bulunan Nâsırüddevle'nin oğullarına karşı savunmayı ve elinde tutmayı başarmıştır. Bâz'ın ölümünün ardından yeğeni Ebû Ali Hasan b. Mervân buraya yerleşti ve şehir yaklaşık bir asır boyunca Mervânîler'in başşehri oldu. 384 (994) yılında Ebû Ali Hasan'ın valisi Mammâ, Hamdânîler'in desiseleriyle tahrik edilen halkın isyanını bastırdı. 401'de (1010) Mervânîler Hükümdarı Mümehhidüddevle'nin öldürülmesinden sonra Mammâ'nın oğullarından Şerve hâkimiyet kurduysa da Erzen'den gelen Mümehhidüddevle'nin kardeşi Nasrüddevle Ebû Nasr şehri ele geçirdi. 6 Cemâziyelevvel 438'de (8 Kasım 1046) buraya uğrayan İranlı seyyah Nâsır-ı Hüsrev beyaz ve siyah taşlardan inşa edilmiş surlardan, demirden yapılmış batı kapısından, ulucamiden ve her evin önünden geçen su kanallarından bahseder. Şehrin dışında ise kervansaraylarla sıcak su hamamları ve iki büyük caminin yer aldığı mahalleler bulunuyordu.

478 (1085) yılında Mervânîler'in eski veziri Fahrüddevle İbn Cehîr, Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah'ın emriyle Âmid'i bir süre kuşattıktan sonra buranın zaptını oğlu Zaîmürrüesâ Ebü'l-Kāsım Ali'ye bırakıp Meyyâfârikīn üzerine yürüdü ve şehri 6 Cemâziyelevvel 478'de (30 Ağustos 1085) teslim aldı. 482'de (1089) İbn Cehîr'in oğlu Amîdüddevle Ebû Mansûr Meyyâfârikīn valiliğine getirildi. Melikşah'ın 485'te (1092) ölümünün ardından Mervânîler'den Nasrüddevle Meyyâfârikīn'e dönmeyi başardıysa da Suriye Selçuklu Sultanı Tutuş 12 Rebîülevvel 486'da (12 Nisan 1093) şehri zaptetti. Meyyâfârikīn, Şevval 502'de (Mayıs 1109) Ahlatşahlar'ın

kurucusu Sökmen el-Kutbî tarafından ele geçirildi. Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar kendisine sadakat gösteren Sökmen'e hizmetlerinden dolayı diğer bazı şehirlerle birlikte burayı da iktâ olarak verdi (505/1111). Ancak 508 (1115) yılında Sökmen'in oğlu İbrâhim'in elinden alarak kendi memlüklerinden Karaca es-Sâkī'ye iktâ etti. 515'te (1121) Irak Selçuklu Sultanı Mahmûd b. Muhammed Tapar, Artuklu hânedanının Mardin kolunu kuran Necmeddin İlgazi'nin

topraklarına Meyyâfârikīn'i iktâ olarak kattı. 580 (1184) yılına kadar burada altı Mardin Artuklu emîri hüküm sürdü. Meyyâfârikīn, 581'de (1185) Selâhaddîn-i Eyyûbî tarafından buraya hâkim olan Ahlatşahlar'dan II. Sökmen'in ölümünden sonra ele geçirildi. Ancak Artukoğlu Yavlak Arslan 587'de (1191) kısa bir müddet için şehri Eyyûbîler'den geri aldı. Eyyûbîler 658 (1260) yılına kadar Meyyâfârikīn'i ellerinde tuttular ve burada sikke bastırdılar. 591 (1195), 612 (1215) ve 618 (1221) tarihlerini taşıyan bu sikkelerin üzerindeki insan figürleri dikkat çeker. Şehrin surlarında Necmeddin Eyyûb, el-Melikü'l-Eşref Mûsâ, el-Melikü'l-Muzaffer Gāzî ve el-Melikü'l-Kâmil Muhammed'in kitâbeleri bulunmaktadır; Selâhaddîn-i Eyyûbî de burada bir cami yaptırmıştır.

Anadolu Selçuklu sultanları Meyyâfârikīn'e hâkim olmadan ve oradaki âsileri itaat altına almadan çadırlarının daima kapalı kalacağına inanırlardı. II. Gıyâseddin Keyhusrev de bu inancın gereğini yerine getirmek üzere bir ferman çıkararak askerlerini Kayseri'de topladı (639/1241); ayrıca Halep, Musul, Mardin ve Cizre hâkimlerinden yardım istedi (İbn Bîbî, II, 54-55). Selçuklu kuvvetleri Meyyâfârikīn önlerine geldiğinde Moğol baskısının şiddetini arttırdığı o günlerde Abbâsî halifesi müslümanlar arasındaki bu ihtilâfı halletmek için seferber oldu. Meyyâfârikīn'i elinde tutan Eyyûbî Şehâbeddin Gazi, halifenin etkisiyle şehrin kadısı ile birlikte bir elçilik heyetini II. Gıyâseddin Keyhusrev'e gönderdi ve I. Alâeddin Keykubad'a olduğu gibi ona da tâbiiyet arzedeceğini bildirdi. Bunun üzerine Selçuklu kumandanları Şehâbeddin Gazi ile bir anlaşma yaparak kuşatmadan vazgeçtiler. Bu arada Moğollar, Şehâbeddin Gazi'den kendilerine itaat etmesini ve şehrin surlarını yıkmasını istediler; ancak Şehâbeddin Gazi bunu kaçamaklı bir cevapla geçiştirdi. Ardından Moğollar bölgeyi yağmaladılar; Hülâgû'nun Suriye seferinden (658/1260) sonra da bir Moğol şehzadesi Meyyâfârikīn'i kuşattı. Son Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil

Nâsırüddin şehri büyük bir cesaretle savunduysa da baş gösteren kıtlık sebebiyle teslim olmak zorunda kaldı ve işkenceyle öldürüldü. Hülâgû'nun ölümünden önce 662 (1264) yılında kumandanı Tûdan'a, üç yıl sonra da oğlu Abaka Han'ın babasının dul eşi Kutuy Hatun'a mülk olarak verdiği Meyyâfârikīn daha sonraları müstakil durumunu yitirdi. Timur Muş'a giderken Meyyâfârikīn'den geçen yolu tercih etti. Şah İsmâil 913'te (1507) bütün Diyarbekir bölgesini ele geçirdi ve buranın idaresini Han Muhammed Ustaclu'ya bıraktı. Çaldıran mağlûbiyeti Doğu Anadolu'da İranlılar aleyhine isyanların çıkmasına sebep oldu; bu fırsattan yararlanan Kürt reisi Seyyid Ahmed Bey Rûzekî Meyyâfârikīn'i zaptetti; ancak şehir 921'de (1515) Mardin'in güneyinde vuku bulan Koçhisar savaşının ardından kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine girdi. Meyyâfârikīn, XIX. yüzyılda Diyarbekir vilâyetinin merkez sancağına bağlı bir kaza merkeziydi ve artık Silvan adıyla biliniyordu. 1891 yılında burada yaklaşık yarısı müslüman, yarısı hıristiyan 7000 kişi (1450 hâne) yaşamaktaydı. Devamlı şekilde artan bu nüfus 2000 yılı sayımında 65.000'i buldu.

Ortaçağ'ın en önemli merkezlerinden biri olan Meyyâfârikīn'deki başlıca tarihî eserler kale, ulucami, Eyyûbî Camii, Kara Behlül Bey Camii, Malabadi Köprüsü ve Kemük Köprüsü'dür; Hamdânî Emîri Seyfüddevle'nin kabri ile Anadolu Selçuklu Sultanı I. Kılıcarslan'ın "Kubbetü'sSultan" adıyla meşhur türbesi buradadır. Ortaçağ'da Meyyâfârikīn'e nisbetle Fârikī, bazan da Mâfârikī, Meyyâfârikī ve Meyyâfârikīnî nisbesiyle anılan çok sayıda âlim yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûḥ (Rıdvân), s. 179, 180 vd.; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 106; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 131, 151, 153, 246; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 54; İbn Miskeveyh, Tecâribü'l-ümem, II, 199, 266, 312, 384; Sem'ânî, el-Ensâb, IX, 217-218; a.e. (Bârûdî), V, 324; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîḫu Meyyâfâriḳīn ve Âmid, British Museum, Or., nr. 5803, 6310, vr. 161a-200b; a.e. (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 272-276; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks;

İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 48, 54-58, 65; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî ẕikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Dımaşk 1963; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedânî, Câmiʿu't-tevârîḫ: Histoire des mongols de la Perse (nşr. E. M. Quatremère), Paris 1836, s. 330-331, 360-375; Ebû Bekr-i Tihrânî, Kitāb-ı Diyārbakriyye (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1962, I, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IV, 71-74; Cuinet, II, 470-472; I. Ghalib Edhem, Cataloque des monnaies turcomanes, Constantinople 1894, s. 149-162; Kâtib Ferdi, Mardin Mülûk-i Artukiyye Târihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 20; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 4, 7, 46, 48-49, 52-56; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Cambridge 1966, s. 11 vd.; Ahmet Necdet Sözer, Diyarbakır Havzası, Ankara 1969, s. 97-99; Ali Sevim, Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi, Ankara 1983, s. 5, 6, 36, 142, 143, 173, 244, 249-250; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 63, 69; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 34-35, 40, 218; Abdurrahim Tufantoz, Mervanoğulları: 380-478/990-1085 (doktora tezi, 1994), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; H. F. Amedroz, "Three Arabic Manuscripts on the History of the City of Mayyāfāriqīn", JRAS (1902), s. 785-812; (1903), s. 123-154; Besim Darkot, "Meyyâfârikîn", İA, VIII, 195-196; V. Minorsky, "Meyyâfârikîn", a.e., VIII, 196-201; Carole Hillenbrand, "Mayyāfāriḳīn", EI² (İng.), VI, 930-932.

Ahmet Savran

MEYYÂNİŞÎ

(الميّانشي)

Ebû Hafs Takıyyüddîn Ömer b. Abdilmecîd el-Kureşî el-Meyyânişî (ö. 581/1185)

Hadis usulüne dair risâlesiyle tanınan muhaddis.

İfrîkıye'de Mehdiye yakınlarındaki Meyyâniş'te doğdu. Merâga ile Tebriz arasında bir yerleşim yeri olan Miyâne veya Miyânec'e nisbetle Miyânecî (Meyânecî)

şeklinde anılması doğru değildir (Yâkūt, V, 231, 239). Meyyâniş'ten Mekke'ye göç ederek oraya yerleşti ve "muhaddisü Mekke, şeyhü'l-Harem, el-mücâvir" diye anıldı. Mekke'de Mescidi Harâm imamlığı yapan ve fetva veren Meyyânişî fakih ve sika kabul edilen bir muhaddistir. Kendisi gibi Mescidi Harâm imamlığında bulunan kızı tarafından torunu Ebû Abdullah Süleyman b. Halîl b. İbrâhim el-Askalânî el-Kinânî ile yine kızı tarafından torunu olan ve kendisinden hadis dinleyen Ebû Ali Sadreddin Hasan b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî el-Hanefî de birer muhaddis ve fakihtir. Meyyânişî, Mısır'daki bazı ilim merkezlerine seyahatler yaparak bir kısım âlimlerden eserlerinin rivayet icâzetini aldı. Mâzerî, Silefî, Haremeyn kadısı Ebû Muzaffer Muhammed b. Ali b. Hüseyin eş-Şeybânî gibi muhaddislerden hadis rivayet etti. Muhammed b. Ahmed b. Yetîm el-Endereşî vasıtasıyla İmam Mâlik'in ʿAvâlî ve Fâkihî'nin Aḫbâru Mekke adlı eserini rivayet etti. Kendisinden, Ferrâ el-Begavî'nin Meʿâlimü't-tenzîl ve Şerḥu's-Sünne adlı eserlerini rivayet etmesiyle tanınan muhaddis Ebü'l-Mecd Mecdüddin Muhammed b. Hüseyin el-Kazvînî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Fütûh b. Benîn el-Mekkî, Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Abdülmecîd es-Safrâvî gibi âlimler faydalandı ve rivayet ettiği eserlerin icâzetini aldı. Meyyânişî'nin, mezar taşındaki bilgilerden hareketle Mekke'de 9 Muharrem 583'te (21 Mart 1187) vefat ettiği ileri sürülmüşse de (Fâsî, VI, 335) kaynakların çoğu 581'de (1185) öldüğünü zikretmektedir.

Eserleri. Meyyânişî’nin Mâ lâ yeseʿu’l-muḥaddiṡe cehlüh adlı eseri hadise yeni başlayan talebelerin mutlaka bilmesi gereken hususları ele alan küçük bir risâledir. Daha önce yazılan usul kitaplarının aksine bilgiler burada senedsiz olarak verilmiştir. İbn Hacer’in Şerḥu Nuḫbeti’l-fiker’inin girişinde adı zikredildiği için hadis usulü eserleri arasında sayılan risâle, yaygın usul bilgilerine aykırı görüşler ihtiva etmesi sebebiyle bu kaynaklarda eleştirilmiştir. Meyyânişî eserinde bir iki istisna dışında bab başlığı vermeden ilmin fazileti, hadis tahammül ve edâ yolları, hadislerin mâna ile rivayeti, gramer hatası olan hadislerin nakli, rivayeti makbul ve merdûd olanlar, sahih ve sahih hadisin dereceleri, Buhârî, Müslim ve İmam Mâlik’in eserlerindeki hadislerin sayısı, müksirûn sahâbîler gibi konularla hasen, meşhur, müfred, garîb, şâz, müsned, mürsel, mevkuf, münkatı‘, maktû‘, mu‘dal terimleri üzerinde kısaca durmuştur. Meyyânişî’nin daha önce uygulanan yöntem ve ölçüleri tesbit ve hadis usulüne dair sonuçlar çıkarma anlamında yanlışlıklar yaptığı söylenmiş, merfû ve garîb terimlerini şâz olan görüşler doğrultusunda tanımlaması, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿu’ṣ-ṣaḥîḥ’lerindeki rivayet şartlarını Hâkim’in şâz görüşü istikametinde belirlemesi gibi tutumları yüzünden tenkit edilmiştir (Süyûtî, I, 71). Nisbeten geç bir dönemde yazılmasına rağmen eserde hadis ilmine teşvik amacıyla zayıf ya da mevzû rivayetlere yer verilmesi de eleştirilmiştir (Mahmûd et-Tahhân, s. 473). Müellifin 579’da (1183) Mekke’de yazdığı bu risâle Subhî es-Sâmerrâî’nin tahkikiyle neşredilmiştir (Bağdad 1387/1967). Sâmerrâî, eserin mukaddimesinde sünnet, hadis ilimleri ve hadis usulüne dair kitaplar hakkında bilgi vermiş, müellif ve eserini kısaca tanıtmıştır. Eser üzerinde Ebû Ca‘fer Ömer b. Abdülmecîd el-Makdisî’nin Îżâḥu Mâ lâ yeseʿu’l-muḥaddiṡe cehlüh adıyla yaptığı bir şerhten söz edilmektedir (Kettânî, s. 315). Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan eser, Leonard Librande tarafından Subhî es-Sâmerrâî neşri ve Milan yazması esas alınarak İngilizce’ye tercüme edilip yayımlanmıştır (bk. bibl.).

Meyyânişî’nin ayrıca Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî’nin Firdevsü’l-aḫbâr’ı üzerine yazdığı Taʿlîḳāt ʿale’l-Firdevs (Chester Beatty Library, nr. 5169) ve el-İḫtiyâr fi’l-mülaḥ ve’l-aḫbâr (Chester Beatty Library, nr. 4971) adlı eserleri bulunmaktadır. Onun zühd ve rekāike dair Ravżatü’l-müştâḳ ve’ṭ-ṭarîḳ ile’l-Kerîmi’l-Ḫallâḳ ve mevzû rivayetler de ihtiva eden el-Mecâlisü’l-

Mekkiyye isimli çalışmalarının olduğu da kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Meyyânişî, Mâ lâ yeseʿu'l-muḥaddiṡe cehlüh (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Bağdad 1387/1967; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 231, 239; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 384; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XXI, 17, 157; XXII, 249; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, VI, 334-337; a.mlf., Ẕeylü't-Taḳyîd fî ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 77, 511; II, 91; İbn Hacer el-Askalânî, en-Nüket ʿalâ kitâbi İbni'ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Rebîʽ b. Hâdî Umeyr), Riyad 1408/1988, I, 240-241; Sehâvî, et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe, Beyrut 1993, I, 418; II, 543; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, I, 71; Radıyyüddin İbnü'l-Hanbelî, Ḳafvü'l-eṡer fî ṣafvi ʿulûmi'l-eṡer (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1408, s. 36-40; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 272; Brockelmann, GAL Suppl., I, 633-634; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve eṡeruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîṡ, Beyrut 1401/1981, s. 446-449, 472-474; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 315; L. Librande, "The Supposed Homogenity of Technical Term in Hadith Study", MW, LXXII/1 (1982), s. 34-50.

İbrahim Hatiboğlu

MEYYÂRE

(ميّارة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Meyyâre el-Fâsî (ö. 1072/1662)

Mâlikî fakihi.

15 Ramazan 999’da (7 Temmuz 1591) Fas’ta doğdu ve burada yaşadı. İbn Âşir el-Fâsî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, Ahmed b. Ali es-Sûsî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer el-Battûî’den ders aldı. Devrinde bazı kaynaklarda “zamanının Mâlik’i” diye nitelendirilecek kadar meşhur oldu. Talebeleri arasında Ebû Sâlim el-Ayyâşî, Ebü’l-Abbas Muhammed b. Ahmed el-Ebbâr, Ebû Hâmid Muhammed el-Arabî, Cessûs lakaplı Abdüsselâm b. Hamdûn, Ebû Abdullah Muhammed el-Murâbıt ed-Delâî’nin adları anılmaktadır. Aslen bir yahudi ailesine mensup olan Meyyâre, Fas aristokrasisinin taassubu sebebiyle resmî bir görev alamamış, ailesinin geçimini düğünlerde kadınlara takı kiralamak suretiyle sağlamaya çalışmıştır (Muhammed Haccî, I, 122, 178, 274). Meyyâre 3 Cemâziyelâhir 1072 (24 Ocak 1662) tarihinde Fas’ta vefat etti.

Eserleri. 1. ed-Dürrü’s̱-s̱emîn ve’l-mevridü’l-maʿîn fî şerḥi’l-Mürşidi’l-muʿîn. Hocası İbn Âşir el-Fâsî’nin Mâlikî mezhebine dair manzum bir ilmihal olan eserinin şerhidir (Fas 1283, 1289, 1292, 1310, 1318; Tunus 1293; kenarında Tetâî’nin Ḫıṭaṭu’s-sedâd ve’r-rüşd li-şerḥi Muḳaddimeti (Manẓûmeti) İbn Rüşd’ü ile, Kahire 1305, 1306, 1309, 1314, 1330, 1373). Esere Muhammed Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî (el-Kevâkibü’n-neyyâre ve’l-cevâhirü’l-muḫtâre, I-II, Fas 1322) ve İbnü’l-Mukaddem (en-Nücûmü’s-seyyâre ʿalâ şerḥi Meyyâre, yazmaları için bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 82, 143) birer hâşiye, Ca‘fer b. İdrîs el-Kettânî girişine bir şerh yazmıştır (Fevzî Abdürrezzâk, s. 107). 2. Muḫtaṣarü’d-Dürri’s̱-s̱emîn (Fas 1289, 1292, 1313, 1318, 1330; Tunus 1293, 1301, nşr. Abdülvehhâb Saâde, Tunus

1989; Kahire 1301, 1303, 1305, 1317, 1323, 1373; Muhammediyye, ts.). el-Mürşidü'l-muʿîn'in küçük şerhi olarak da anılmakta olup üzerine İbnü'l-Hâc Muhammed Tâlib bir hâşiye yazmıştır (Ḥâşiye ʿalâ Şerḥi'l-Mürşidi'l-muʿîn, I-II, Fas 1293, 1308, 1315). 3. el-İtḳān ve'l-iḥkâm fî şerḥi Tuḥfeti'l-ḥükkâm (aḥkâm). Ebû Bekir İbn Âsım'ın Mâlikî fıkhına dair manzum eserinin şerhi olup Ebû Ali İbn Rahhâl'in hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (I-II, Fas 1294, 1299; Kahire 1301, 1305, 1306, 1310, 1315; nşr. Abdüllatîf Hasan Abdurrahman, I-II, Beyrut 1420/2000). 4. Fetḥu'l-ʿalîmi'l-ḫallâḳ fî şerḥi Lâmiyyeti'z-Zeḳḳāḳ (Şerḥu Lâmiyyeti'z-Zeḳḳāḳ). Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım ez-Zekkāk'ın Mâlikî fıkhına dair manzum eserinin şerhi olan eser Ahmed b. Ali eş-Şeddâdî'nin hâşiyesiyle birlikte yayımlanmıştır (Fas 1298). Kitaba İbnü'r-Ragây Muhammed Yaîş eş-Şâvî de bir hâşiye yazmıştır (nüshaları için bk. Abdülazîz Binabdullah, s. 149). 5. Büstânü fikeri'l-mübhec fî tekmîli'l-Menhec (İkmâlü'l-Menhec, Tekmîlü'l-Menhec). Ebü'l-Hasan ez-Zekkāk'ın el-Menhecü'l-münteḫab ilâ uṣûli'l-meẕheb adlı manzum eserinin tekmilesi olan eser, yine Meyyâre tarafından yapılan şerhi ve Ahmed el-Mencûr'un el-Menhec şerhiyle birlikte basılmıştır (I-II, Fas 1305). Ahmed b. Muhammed es-Sicilmâsî de eser için bir şerh kaleme almıştır (yazma nüshası için bk. a.g.e., s. 98). 6. Zübdetü'l-evṭâb fi'ḫtiṣâri'l-Ḫaṭṭâb. Halîl b. İshak el-Cündî'nin Mâlikî fıkhına dair el-Muḫtaṣar'ına Hattâb'ın yazdığı şerhin muhtasarıdır (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 520; Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 1158; ayrıca bk. a.g.e., s. 143). 7. İltiḳāṭü'd-dürer mimmâ kütibe ʿale'l-Muḫtaṣar. Halîl b. İshak'ın eseri için kaleme aldığı şerhtir (Dârü'l-kütübi'n-Nâsıriyye, nr. 2490; Hizânetü'l-Karaviyyîn, nr. 456; ayrıca bk. a.g.e., s. 143). 8. Tuḥfetü'l-aṣḥâb ve'r-refeḳa bi-baʿżi mesâʾili beyʿi'ṣ-ṣafḳa (Fas, ts.; Tunus, el-Mektebetü'l-vataniyye, nr. 281 [müellif nüshası]; ayrıca bk. Muhammed Haccî, I, 306-307). 9. Naṣîḥatü'l-muġterrîn ve kifâyetü'l-mużṭarrîn fi't-tefrîḳ beyne'l-müslimîn bi-mâ lem yenzilühû rabbü'l-ʿâlemîn ve lâ câʾe bihi'r-resûlü'l-emîn (Rabat el-Hizânetü'l-âmme, nr. 923/K; Rabat el-Hizânetü'l-melekiyye, nr. 7248; eserin muhtevası için ayrıca bk. Kādirî, III, 345; Muhammed Haccî, I, 178-179, 279-280). Fas'ta yerli tâcirlerin, İslâmiyet'i kabul etmiş yahudilere diğer müslümanlardan farklı muamele uygulayarak onları pazarlara sokmamaları üzerine kaleme alınmıştır. M. G. Arenal eseri bir makalesinde incelemiştir ("Nasihat al-Mugtarrin of Muhamad Mayyara [d. 1072/1662]: A Collection of Fatwas on the Bildiyyin of Fez", The Maghreb Review, XVI/1-2 [London 1991], s. 84-94). 10. Naẓmü'l-leʾâlî ve'd-dürer (el-

Hizânetü’l-melekiyye, nr. 855, 12512; el-Hizânetü’l-âmme, nr. 931/K, 3702/Z).

BİBLİYOGRAFYA

Ayyâşî, İḳtifâʾü’l-es̱er baʿde ẕehâbi ehli’l-es̱er (nşr. Nüfeyse ez-Zehebî), Dârülbeyzâ 1996, s. 114-115; Kādirî, Neşrü’l-mes̱ânî, II, 120-121; III, 345; a.e. (Mevsûʿatü aʿlâmi’l-Maġrîb içinde, nşr. Muhammed Haccî - Ahmed Tevfîk), Beyrut 1417/1996, III, 1285; IV, 1500-1501; a.mlf., İltiḳāṭü’d-dürer (nşr. Hâşim el-Alevî el-Kāsımî), Beyrut 1403/1983, s. 151-153, 306; Serkîs, Muʿcem, II, 1821-1822, 1919; Brockelmann, GAL, II, 341, 613; Suppl., II, 700; Abdullah Kennûn, en-Nübûġu’l-Maġribî fi’l-edebi’l-ʿArabî, Beyrut 1395/1975, I, 259; Muhammed Haccî, el-Ḥareketü’l-fikriyye bi’l-Maġrib, Muhammediye 1396/1976, I, 122, 144, 145, 155, 178-179, 274, 279-280, 306-307, 371; M. Âbid el-Fâsî, Fihrisü maḫṭûṭâti Ḫizâneti’l-Ḳaraviyyîn, Dârülbeyzâ 1399-1403/1979-83, I, 428-429, 455; II, 366-367, 394-395, 522, 537; III, 244-245; Abdülazîz Binabdullah, Maʿlemetü’l-fıḳhi’l-Mâlikî, Beyrut 1403/1983, s. 73, 82, 84, 86, 98, 124, 143, 148, 149, 162; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VI, 11-12; Muhammed el-Menûnî, Delîlü maḫṭûṭâti Dâri’l-kütübi’n-Nâṣıriyye, Muhammediye 1405/1985, s. 47, 56, 57, 58, 60, 68, 76, 103, 161, 169, 178, 187, 192; a.mlf., Ḳabes min ʿaṭâʾi’l-maḫṭûṭi’l-Maġribî, Beyrut 1999, II, 547, 550, 927; Fevzî Abdürrezzâk, el-Maṭbûʿâtü’l-ḥaceriyye fi’l-Maġrib, Rabat 1406/1986, s. 64, 69, 71, 72, 83, 102, 103, 107; Ömer Ferruh, Meʿâlimü’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-aṣri’l-ḥadîs̱, Beyrut 1406/1986, II, 662-665.

Ahmet Özel

MEYYİT

(bk. ÖLÜ).

MEZ, Adam

(1869-1917)

İsviçreli şarkiyatçı.

Almanya'nın güneyindeki Freiburg im Breisgau'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini burada tamamladıktan sonra Strasburg'daki Kaiser Friedrich Wilhelm Üniversitesi'nde şarkiyat okudu ve 1892'de Harran'ın İslâm öncesi tarihi üzerine doktora yaptı. 1895'te Basel Üniversitesi'nde Sâmî dil ve edebiyatları doçenti oldu ve buradaki asıl kurucusu sayıldığı Islamwissenschaft bölümünde ders vermeye başladı. Bir ara ilmî araştırmalarda bulunmak üzere Mısır ve Irak'a gitti; 29 Aralık 1917'de Basel'de genç denilebilecek bir yaşta öldü. Mez daha çok, ölümünden sonra Die Renaissance des Islams adı altında yayımlanan İslâm medeniyetinin IV. (X.) yüzyıldaki durumunu ele aldığı ünlü kitabıyla tanınmakta ve İslâm kültür tarihçiliğinin Batı'daki öncülerinden sayılmaktadır.

Eserleri. 1. Geschichte der Stadt Harrân in Mesopotamien bis zum Einfall der Araber (Strasburg 1892, doktora tezi). 2. Abulkâsim ein bagdâder Sittenbild von Muhammad ibn ahmad abulmutahhar alazdi (Heidelberg 1902). Ebü'lMutahhar Muhammed b. Ahmed el-Ezdî'nin Ḥikâyetü Ebi'l-Ḳāsım adlı eserinin uzun bir Almanca giriş ve sözlük ilâvesiyle neşridir. 3. Die Renaissance des Islams. Mez'in en önemli eseri olup Hermann Reckendorf tarafından yayımlanmış (Heidelberg 1922) ve İspanyolca (Salvador Vila, El renacimiento del Islam, Madrid 1936), İngilizce (Salahuddin Khuda Buksh - D. S. Margoliouth, The Renaissance of Islam, London 1937), Arapça (Ebû Rîde, el-Ḥaḍâretü'l-İslâmiyye fi'l-ḳarni'r-râbiʿ el-hicrî ev ʿaṣru'n-nehḍa fi'l-İslâm, I-II, Kahire 1359-1360, 1366, 1377/1957), Farsça (Ali Rızâ Zekâvetî Karagözlü, Temeddün-i İslâmî der Ḳarn-i Çehârum-i Hicrî, Tahran 1983) ve Türkçe (Cemal Köprülü, İslâm'ın Kalkınma Çağı, Ankara, ts., sadece ilk yedi bölümden oluşan 1. fasikül; Salih Şaban, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı, İstanbul 2000) tercümeleri yapılmıştır. Mez bu eserinde İslâm kültürünün X. yüzyıldaki durumunu ayrıntılı biçimde ele almakta ve yönetim, maliye,

iktisadî, dinî, ilmî, hukukî ve sosyal hayat, dil ve edebiyat, sanayi, ticaret, kara ve deniz taşımacılığı gibi çok geniş bir yelpazeye yayılmış konularda İslâm toplumunun belli bir dönemdeki yaşantısını büyük ölçüde birinci elden kaynaklara dayanarak incelemektedir. Eser özellikle farklı konularda önemli malzemeler aktardığı için büyük bir değer taşır.

Mez'in makalelerinden bazıları şunlardır: "Das arabische Sprichwort" (Allgemeine Zeitung, Beilage 4 [München 1904], s. 148-150); "Geschichte der Wunder Muhammeds. Résumé" (Verhandlungen des 2. Kongresses für allgemeine Religions-geschichte, Basel 1905, s. 235-238); "Über einige sekundäre Verba im Arabischen" (Orientalische Studien Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag, ed. C. Bezold, Giessen 1906, I, 249-254);

"Von der muhammedanischen Stadt im 4. Jahrhundert" (ZA, XXVII [1912], s. 65-74).

BİBLİYOGRAFYA

A. Mez, Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı (trc. Salih Şaban), İstanbul 2000, s. 4, 7-9; J. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 287-288; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, VIII, 136; G. Schoeler, "Orientalische Philologie und Islamwissenschaft", Sprachwissenschaft in Basel 1874-1999 (ed. R. Wachtes), Basel 2002, s. 75; C. H. Becker, "Adam Mez und die Renaissance des Islâms", Isl., XIII (1923), s. 278-280; L. Massignon, "Livres nouveaux concernant les études islamiques", RMM, LVII (1924), s. 203-204.

Thomas B. Irvıng

MEZÂKĪ SÜLEYMAN EFENDİ

(ö. 1087/1676)

Divan şairi.

Bosna-Hersek'in Çayniçe kasabasında doğdu. Kaynaklarda ismi Süleyman el-Bosnevî (Bosnalı Süleyman Dede) ve Derviş Süleyman olarak da geçer. Ailesi hakkında Mısır Valisi Eyüp Paşa'nın akrabası olduğu dışında bilgi yoktur. Evliya Çelebi'nin Çayniçe'yi ziyaretinde Mezâkī'nin evinde kaldığı belirtilmektedir (Fehim Nametak, s. 112-113). İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra muhtemelen Eyüp Paşa'nın aracılığıyla İstanbul'a giderek Enderun'a girdi, çeşitli ilimler yanında edebiyat tahsili gördü, özel olarak kimya ile meşgul oldu.

Meslek hayatına sipahilikle başlayan Mezâkī, Mısır valiliği yapan Hamza ve Eyüp paşaların yanında kâtip olarak çalıştı. Bu sırada Fehîm-i Kadîm'i Eyüp Paşa'nın maiyetine aldırdı. Ancak arkadaşının serbest tavırları aralarının bozulmasına ve onun Kahire'den ayrılmasına sebep oldu. Hadım Abdurrahman Paşa'nın Mısır valiliği sırasında divan efendiliğinde bulunan Mezâkī'nin sohbet ehli olması birçok devlet adamıyla dostluğuna ve pek çok yer gezmesine vesile oldu.

Mezâkī, şiir ve inşâda ustalığı sebebiyle Köprülü Mehmed Paşa'nın maiyetinde tezkirecilik yaptı, onun ölümünden sonra oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'nın kâtibi oldu ve çevresindeki şairler arasına girdi. Bu iki vezirin zamanında daha rahat bir hayat sürdü ve daha çok itibar gördü. Fâzıl Ahmed Paşa ile beraber Avusturya'ya ve Girit'e gittiği gibi Kandiye Kalesi'nin fethine de katıldı. Paşanın ölümünün ardından divan hocalıklarıyla mukabelecilikte bulundu. Ayrıca devrin Mevlevî şeyhlerinden Arzî Dede ve Müneccimbaşı Ahmed Dede gibi şahsiyetlerin sohbetlerine ve şiir meclislerine iştirak etti. Derviş Meyyâl, Vecdî, Fehîm-i Kadîm, Neşâtî ve tezkire sahibi Güftî Ali dostları arasındaydı. Siyasetten uzak yetmiş yıl kadar rahat bir ömür süren Mezâkī 1087 yılının Ramazanında (Kasım 1676) İstanbul'da vefat etti ve Galata Mevlevîhânesi

hazîresine defnedildi. Vefatıyla ilgili tarih beyitlerinin yanlış hesaplanması yüzünden ölümü bazı kaynaklarda 1086 (1675) ve 1088 (1677) olarak gösterilmektedir (Šabanović, s. 344).

Rindmeşrep ve hoşsohbet bir kişi olan Mezâkī Mevlevîlik'ten etkilenmiş, şiirlerinde aşk, tabiat, hasret konularıyla tarihî olaylara, mahallî unsur ve tasvirlere yer vermiş, methiyeler yazmıştır. Şiirlerinde tabiat önemli bir yer tutmuş, iç âleminden çok dış âlemi dile getirmiştir. Etkisinde kaldığı Bâkî gibi hayatın zevklerine yönelerek içinde yaşadığı çevreyi terennüm etmiştir. Divan şiirinin alışılmış mazmun ve teşbih unsurlarıyla örülmüş şiirlerinde üslûp, mazmun, hayal ve mânaca sadeliği benimsemiş ve şiirlerini bir söyleyiş kolaylığı içinde yazmıştır. IV. Murad ve IV. Mehmed'e, Fâzıl Ahmed Paşa gibi devrin vezirlerine sunduğu kasidelerinde Nef'î'nin tesirinde kalmıştır. Kendisinin de üslûp ve konular bakımından Hersekli Ârif Hikmet'i etkilediğini söylemek mümkündür (Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci, s. 133-135). Nazım şekli olarak en fazla gazele rağbet eden Mezâkī'nin Nesîmî'yi hatırlatan mutavvel gazelleri dışında en önemli özelliklerinden biri çok sayıda müzeyyel gazel yazmış olmasıdır. Birer küçük kasideyi andıran bu şiirlerin zeyil kısmında IV. Murad, Fâzıl Ahmed Paşa gibi devlet büyüklerine, katıldığı meclislere ve kendisi için övgüye dayalı unsurlara yer vermiştir.

Şairin divanında yirmi dokuz kaside (biri na't, biri tarih), 441 gazel, dokuz tarih, bir kıta, bir rubâî, bir müseddes ve on iki müfred yer almaktadır. Çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları mevcut olan divan üzerine (İÜ Ktp., TY, nr. 2905/1, nr. 873; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3873; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 3873; TSMK, Hazine, nr. 892; Revân Köşkü, nr. 786; The British Library'deki nüshanın biri Or., nr. 7100, diğeri Or., nr. 7155'teki on iki varaklık bir mecmuada Mezâkī'nin gazelleri bulunmaktadır) Ahmet Mermer bir doktora tezi hazırlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mezâkî: Hayatı, Edebî Kişiliği ve Divanı'nın Tenkidli Metni (haz. Ahmet Mermer), Ankara 1991; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Millî Ktp., Yazmalar, nr. 679, vr. 98; Mehmed Âsım, Zeyl-i Zübdetü'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 1711, vr. 69; Güftî ve Teşrîfâtü'ş-şuarâsı (haz. Kâşif Yılmaz), Ankara 2001, s. 217; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 459-462, III, vr. 17; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, I, 197; II, 213; Safâî, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3215, vr. 279; Safvet Mustafa, Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr, İÜ Ktp., TY, nr. 92, vr. 53; Belîğ, Nuhbetü'l-âsâr, s. 486; Şeyhî Mehmed Efendi, Vekāyiu'l-fuzalâ, Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 479, vr. 250; Müstakimzâde, Mecelletü'n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 389; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye (haz. İlhan Genç), Ankara 2000, s. 476-478; Hammer, GOD, III, 512-515; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 220; Sicill-i Osmânî, III, 52; Osmanlı Müellifleri, III, 417; Mehmed Handzić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovackih Muslimana, Sarajevo 1933, s. 55; a.mlf., el-Cevherü'l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 91-92; TYDK, II, 439; Karatay, Türkçe Yazmalar, II,157; Vasfi Mâhir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 508; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 343-346; Can Kerametli, Galata Mevlevihanesi: Divan Edebiyatı Müzesi, İstanbul 1977, s. 86; Safvetbeg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti, Sarajevo 1986, s. 131-136; a.mlf., Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini, Sarajevo 1986, s. 398; Haluk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 290; Fehim Nametak, Pregled Knjizevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 111-114.

Ahmet Mermer

MEZÂLİM

(مظالم)

İslâm devletlerinde en yüksek idarî-adlî yargı ve denetleme kurumu.

Mezâlim sözlükte “zalimin elinde bulunan başkasına ait nesne, kişinin kendisinden zulmen alındığından şikâyetçi olduğu şey, mazlum hakkı” gibi anlamlara gelen mazlime kelimesinin çoğuludur. Hz. Peygamber’in narha dair, “Can ve mal konusunda haksızlığa vesile olan şeyi (mazlime) benim yapmamı herhalde hiçbiriniz istemezsiniz” meâlindeki bir hadisinde geçen kelime (Müsned, II, 237) bu anlamıyla diğer bazı hadislerde de kullanılmış (Dârimî, “Büyûʿ”, 13; İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “Büyûʿ”, 49), Buhârî mezâlimin geçtiği hadisleri “Kitâbü’l-Meẓâlim” başlığı altında toplamıştır.

Sözlük anlamına bağlı olarak mezâlim fıkıh literatüründe hem şahsa hem mala yönelik haksızlıklar için kullanılsa da daha çok malla ilgili hak ihlâllerinde ve “gasp, hırsızlık gibi yollarla kazanılan mal ve elde edilen gelirler, mükelleflerden kanunsuz olarak tahsil edilen vergiler, hukuka aykırı şekilde el konulan mallar” anlamında yaygınlık kazanmıştır. İdarî ve hukukî bir müessese olarak ise mezâlim “normal mahkemelerin karara bağlamakta zorlanacağı ceza ve hukuk davalarını karara bağlamak ve uygulamak, idarî şikâyetleri dinlemek üzere oluşturulmuş yüksek kurul” şeklinde tanımlanabilir.

Mâverdî, Ferrâ ve Nüveyrî gibi klasik müellifler, mezâlim kurumunun kökenini İslâm öncesinde Mekke’de haksızlığa uğrayanlara yardımcı olmak için oluşturulan, Hz. Muhammed’in de faaliyetlerine katıldığı, İslâm’ı tebliğe başladıktan sonra da uygulamalarını tasvip ettiği Hilfü’l-fudûl teşkilâtına kadar götürürler. Fars hükümdarlarının mezâlim uygulamasına da işaret eden bu müellifler, Resûl-i Ekrem’in ensardan biriyle Zübeyr b. Avvâm arasındaki su hakkı ihtilâfını çözüme kavuşturmasını bu uygulamaya örnek gösterirler. Aynı örneğe atıfta bulunan geç dönem müelliflerinden Kettânî, Resûlullah’ın kadı ve âmillerin verdiği hükümleri

gözden geçirdiğini söyleyerek mezâlim kurumunun görevini bizzat Hz. Peygamber'in yürüttüğünü belirtir. Ancak Buhârî'nin "Kitâbü'l-Meẓâlim"de yer verdiği, aralarında su hakkı ihtilâfına dair kararın da bulunduğu Resûl-i Ekrem'in kazâî kararlarının hemen hepsi, sonraki devirlerde diğer yargı kurumlarından ayrılıp bağımsız hale gelen mezâlimin değil normal adlî mahkemelerin, bazıları da hisbe kurumunun yetki alanına girmektedir. Öte yandan İbnü't-Tallâ' el-Kurtubî, Hz. Peygamber'in verdiği kazâî hükümleri derlediği Aḳżıyetü Resûlillâh adlı eserinde bu su davasına ve diğer davalara yer verdiği halde mezâlim konusundan söz etmemektedir. Resûl-i Ekrem'in hukuk ve genel ahlâk ilkeleriyle bağdaşmayan fiillere karşı adaletin sağlanması yönünde titizlik gösterdiği bilinmekle beraber mezâlimin onun döneminde genel yargının dışında bir kurum niteliği kazandığını söylemek mümkün değildir.

Mâverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Nüveyrî, İslâmiyet'in ilk yıllarında din hükümlerine samimiyetle uyulmasından dolayı müslümanlar arasında haksızlık olaylarının pek meydana gelmediğini, bazan doğabilecek haksızlıkları önleme ve giderme hususunda öğüt ve kınamanın yeterli olduğunu, diğer ihtilâfları çözme konusunda adlî yargının kâfi geldiğini, bu sebeple Hz. Ali'ye gelinceye kadar ilk halifeler döneminde mezâlime ihtiyaç duyulmadığını belirtir. Kettânî ise Hz. Peygamber'den sonra mezâlim fonksiyonunu dört halifenin devam ettirdiğini söyler. Bu tesbitten Mâverdî ve diğerlerinin mezâlimi bir kurum olarak düşündükleri, Kettânî'nin ise mezâlim çerçevesinde değerlendirilebilecek uygulamaları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Ebû Bekir'in iki yıllık hilâfet döneminden mezâlime konu olabilecek çok az bilgi ulaşmıştır. İbn Sa'd'ın kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, umre için Mekke'ye gittiğinde zulüm ve baskı yüzünden şikâyeti olanları dinlemek için Dârünnedve yakınında bir yere oturmuş, şikâyetçi bulunmayınca halkın huzurunda valiyi takdir etmiştir. Hz. Ömer, her yıl valileri hacca çağırarak hacılara valilerinden şikâyetçi olup olmadıklarını sorar, düzenlediği oturumlarda malî yolsuzluk ve usulsüzlükleri, zulüm ve işkence olaylarının sorumlularını halkın huzurunda sorgular, valilerine dahi bu yönde kısas uygulamaktan çekinmezdi. Halife Ömer, her yıl hac mevsiminde yaptığı konuşmalarda valilere yetkilerinin sınırlarını hatırlatırken halka da haklarını anlatmıştır. Onun memurları aleyhindeki

şikâyetleri bizzat incelediği, bazı olayları Muhammed b. Mesleme'ye veya kurduğu tahkikat komisyonuna inceletip karara bağladığı belirtilmektedir. Hz. Osman'ın da onun geleneğini sürdürerek valileri hac mevsimlerinde Mekke'de topladığı anlaşılmaktadır. İbn Haldûn, Abbâsî Halifesi Mühtedî-Billâh zamanına kadar genelde mezâlim oturumlarını bizzat halifelerin yaptığını, bununla beraber Hz. Ömer'in bazan kadı ile birlikte oturuma katıldığını söyler. Mâverdî, Hz. Ali'nin mezâlim davasına konu olan bazı olayları çözüme kavuşturduğunu, İbn Haldûn ve Makrîzî dört halife içinde mezâlim olaylarını ilk inceleyenin Hz. Ali olduğunu belirtirler. Bu ifadelerden hareketle Hasan İbrâhim Hasan, Ali İbrâhim Hasan ve Subhî es-Sâlih gibi çağdaş müellifler mezâlimin Hz. Ali döneminde kurulmuş olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân ilk defa mezâlim oturumları için belli bir gün tayin etmiş ve Kadı Ebû İdrîs el-Evdî'yi bazı davalarda yetkili kılmıştır. Bu uygulamayı daha sıkı bir şekilde sürdüren Ömer b. Abdülazîz, kendisinden önceki Emevî hânedanı mensuplarının ve valilerin beytülmâl ve halk aleyhine işledikleri suçları, hukuka aykırı olarak elde ettikleri gelirleri, gasbettikleri arazileri, yandaşlarına sağladıkları menfaatleri bizzat başında bulunduğu mezâlim oturumlarında yargılamış ve hukuka aykırı yollarla edinilen malları sahiplerine iade etmiştir. Hazineye gelir sağlamak amacıyla yapılan haksızlıklar da onun döneminde hazineden ödenmiş, Irak beytülmâlinde para kalmadığı için Şam hazinesinden para getirtilmiştir (İbn Abdülhakem, s. 129-134). Bu davaların sanıkları özellikle hânedan mensupları ve devlet görevlileri olduğundan Ömer b. Abdülazîz kimseye güvenmeyip mezâlim oturumlarını bizzat yönetmiştir. Emevî hânedanından kendisine intikal eden mirası meşrû olmadığı düşüncesiyle hazineye ve hak sahiplerine iade etmiştir. Ondan sonra gelen Emevî hükümdarları mezâlim konusuna genellikle önem vermemişlerse de Hişâm b. Abdülmelik'in bir mezâlim davasına baktığı ve onun zamanında Horasan Valisi Nasr b. Seyyâr'ın Mansûr b. Ömer'i Merv'e sâhibü'l-mezâlim olarak tayin ettiği bilinmektedir. Bununla birlikte mezâlimin Emevîler devrinde kurumsal bir nitelik kazandığını söylemek zordur.

Abbâsîler döneminde mezâlim devlet idaresinin önemli unsurlarından biri haline gelmiş ve üçüncü halife Mehdî-Billâh devrinde (775-785) kurum niteliğini kazanmıştır. Nitekim kaynaklarda Mehdî'den itibaren mezâlim

oturumlarına başkanlık eden halifelerin adları zikredilmektedir. Ancak Mehdî'nin babası Ebû Ca'fer el-Mansûr devrinde de mezâlim müessesesinin bulunduğu, Hasan b. Umâre'nin bu vazifeye tayin edildiği, ardından mezâlim görevinin kadıya verildiği, Mansûr'un bu görevi Ebû Hanîfe'ye de teklif ettiği belirtilmektedir. Hz. Ömer devrinde hazine adına yapılan müsâdereler doğrudan beytülmâle konulurken daha sonra bunlar için özel bir divan kurulmuş, bu divan Mansûr zamanında "beytü mâli'l-mezâlim" adıyla yeniden oluşturulmuştur. Mehdî-Billâh'ın ardından Hâdî-İlelhak, Hârûnürreşîd ve Me'mûn mezâlim oturumları düzenlemişler, Hârûnürreşîd'den sonra halifeler mezâlim davalarına bakma yetkisini vezirlere veya kadılara devretmeye başlamışlardır. Bununla birlikte Muktedir-Billâh'ın, 314 (926) yılında mezâlim alanına giren bir davaya bizzat nezaret ederek Vezir Ebü'l-Abbas el-Hasîbî'yi

kadıların ve fakihlerin de bulunduğu bir mahkemede yolsuzluk yapma veya buna imkân sağlama suçuyla yargıladığı bilinmektedir. Mühtedî-Billâh mezâlimi geliştirerek kurumsallaştırmış, bunun için Kubbetü'l-mezâlim adını verdiği kubbeli, dört kapılı büyük bir bina yaptırmıştır.

Aynı dönemde mezâlim müessesesi eyaletlerde de yaygınlaşmış, bu bölgelerde yeni devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte her devlet ve iktidar kurumda kendine göre bazı düzenlemeler yapmıştır. Mısır'da mezâlim oturumu düzenleyen ilk hükümdar olan Ahmed b. Tolun (880-884) iktidarını güçlendirmek için bu müesseseye büyük önem vermiştir. Burada Tolunoğulları'ndan İhşîdîler, Fâtımîler ve Memlükler'e, doğuda Karahanlılar, Gazneliler, Hârizmşahlar ve Selçuklular'dan Anadolu beyliklerine kadar bütün Türk devletlerinde ve bu coğrafyada kurulan Sâmânîler'de mezâlim kurumu devlet teşkilâtının önemli bir unsuru olarak görev icra etmiştir. Mahiyet ve işleyişi bakımından bazı farklılıklar bulunmakla birlikte bu müessese Endülüs'te de doğudakine benzer bir gelişme göstermiştir.

Devlet teşkilâtında Abbâsî ve İran örneğini takip eden Fâtımîler'de mezâlim kurumu özel bir önem taşır. Fâtımîler'de ilk mezâlim oturumu Halife Muiz-Lidînillâh'ın başkumandanı Cevher es-Sıkıllî riyasetinde yapılmıştır. Fâtımîler'de bu müessese büyük gelişme göstermiş, vezirlerin düzenlediği oturumlar için bazı teşrifat kuralları yerleşmiştir. Selçuklular'da

ağır siyasî suçlular sultanın başkanlığında toplanan Dîvân-ı Mezâlim'de yargılanırdı. Siyâsetnâme adlı eserinde mezâlime geniş yer veren Nizâmülmülk vezir sıfatıyla haftada iki gün Dîvân-ı Mezâlim'e reislik yapmıştır. Anadolu Selçuklu Devleti'nde de Mezâlim Divanı kurulduğu, sultanların büyük Selçuklu geleneğini sürdürdüğü, haftada iki gün divana gelerek adalet dağıttığı, şer'î davaları kadıya havale ettiği, örfî davaları divan aracılığıyla çözümlediği kaydedilmektedir. Osmanlılar'da Mezâlim Divanı daha geniş yetkilerle donatılarak Dîvân-ı Hümâyun adıyla ortaya çıkmıştır. Dîvân-ı Mezâlim aynı adla ve tarihteki benzer işlevleriyle Suudi Arabistan'da 1954'te yeniden kurulmuş, 1963 ve 1970 yıllarında yapılan düzenlemelerle diğer mahkemelerden bağımsız hale getirilmiştir (Schacht, s. 96).

Mâverdî ve Ebû Ya'lâ el-Ferrâ el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'lerinde, Kalkaşendî Ṣubḥu'l-aʿşâ'da mezâlimi devletin genel yönetim teşkilâtı içinde ele almış ve devlet başkanının görevleri içinde mütalaa etmiştir. İbn Haldûn da kurumu halifelik makamının dinî görevlerinden biri olarak yargı yetkisi içinde değerlendirmiştir. Modern yazarlardan bazısı mezâlimi devletin yasama ve yargılama fonksiyonları içinde, bazısı yürütme, bir kısmı da yargı kurumu olarak incelemiştir.

Klasik kaynaklarda mezâlim müessesesinin görevleri valilerin ve yöneticilerin halka yaptıkları zulümler, maliye memurlarının mükelleflere karşı kanunsuz fiil ve icraatları, malî dairelerde gelir gider kayıt ve hesaplarıyla görevli memurların yanlışlıkları, memur ve askerlerin maaşlarında gecikme, eksilme veya fazla ödemeden doğan ihtilâflar, idarecilerin ve nüfuzlu kişilerin hazine yahut kendi adlarına yaptıkları gasp ve haksız istimlâk davaları, özel veya kamu vakıflarının denetlenmesi, davalıların güçlü olması sebebiyle hâkimlerin verilen kararı infaz edemeyecekleri davalar, cemaatle namaz ve hac gibi topluca icra edilen ibadetlerle ilgili meseleler, sıradan kişiler arasındaki adlî ihtilâflar şeklinde on maddede sıralanmıştır. Mezâlim konusunda kapsamlı bir çalışma yapan Emile Tyan kurumun görevlerini idarî ihtilâflar ve bazı kamu görevlerinin idarî denetimi, kadı mahkemelerinin denetlenmesi ve kararlarının uygulanması, adlî ihtilâfların görülmesi ve diğer görevler olarak dört bölümde ele almıştır.

Devlet adamlarının halk ve yüksek devlet görevlilerinin devlet aleyhine işledikleri suçlarla adlî yargı ve hisbe gibi idarî müesseselerinin güçlerini aşan davaların mezâlim konusu olarak ön plana çıktığı, alt mahkeme kararlarının temyiz için Mezâlim Divanı'na sunulduğu görülmektedir. Böylece mezâlim kurumunun yargı işlevinin genel bir yargı olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra Mezâlim Divanı azil ve tayin, mahkeme kararlarının icrası, fiyat artışlarının önlenmesine yönelik tedbirler geliştirilmesi gibi görevler de ifa etmiştir.

İlk dönemlerde daha çok halifenin düzenlediği oturumlarda gerçekleşen mezâlim gelişme sürecinde başkan ve üyelerden oluşan bir kurul haline dönüşmüştür. Devletlere ve dönemlere göre Mezâlim Divanı'nın üye ve yardımcı elemanlarının sayısı makam ve unvanlarında bazı değişiklikler olduğu görülmektedir. Mezâlim Divanı'nın üyeleri Mâverdî, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ve Nüveyrî gibi müelliflerin kitaplarında halife (devlet başkanı), vezir, vali veya onlar adına oturumlara başkanlık yapan mezâlim görevlileri (vâli'l-mezâlim, sâhibü'l-mezâlim / nâzırü'l-mezâlim) şeklinde beş ana sınıf olarak gösterilmekteyse de sayı bunlarla sınırlı kalmamıştır. Bunlardan birinin başkanlık yaptığı Mezâlim Divanı'nda ayrıca kadılar ve hâkimler, fakihler, bilirkişiler, askerî kadı ve ordu temsilcileri (Fâtımîler ve Memlükler'de), maliye temsilcileri (Fâtımîler ve Memlükler'de), muhtesib ve sâhibü'ş-şurtanın üye olarak görev yaptığı, hâcib, münâdî, devâdar, kıssadar ve saray çavuşlarıyla güvenlik görevlilerinin de yardımcı sınıflar olarak çalıştığı kaydedilmektedir.

İlk devirlerde halka açık alanlarda, medrese ve mescidlerde veya hükümdar saraylarında yapılan mezâlim oturumları için Abbâsîler döneminde özel mekânlar tahsis edilmeye başlanmıştır. Hâdî-İlelhak zamanında Bağdat'ta Dârü'l-mezâlim adıyla bir bina inşa edilmiş, daha sonra Mühtedî-Billâh Kubbetü'l-mezâlim'i yaptırmıştır. Fâtımîler'de halifenin sarayında mezâlim oturumları için özel bir mekân ayrılmıştır. Nûreddin Mahmud Zengî, Halep'te ve Şam'da mezâlim oturumlarının düzenlenmesi için inşa ettirdiği binaya Dârüladl adını vermiş, ardından dârüladller Eyyûbîler ve Memlükler'de yaygınlık kazanmıştır.

Mezâlim, yargı fonksiyonu icra eden kadı mahkemeleriyle hisbe ve şurta teşkilâtı gibi benzeri kurumlarla karşılaştırılmıştır. Mâverdî, mezâlimle kadı

mahkemelerinin birbirinden ayrıldığı noktaları on madde halinde sıralamıştır. Bu farklılıkların hemen hepsi yargılama usulüyle ilgili olsa da mezâlim mahkemelerinin görev alanı ve yetkilerinin diğerlerinden daha geniş olduğunu göstermektedir. Kadı mahkemelerinin baktığı adlî davaların yanı sıra, hem davalıların nüfuz sahibi olmalarından dolayı bu mahkemelerin bakmaktan âciz oldukları hukuk ve ceza davalarına hem de idarî davalara bakan mezâlim mahkemesi, gerek yargılama gerekse yargı kararlarının yerine getirilmesi açısından diğer mahkemelerden daha geniş imkân ve yetkilere sahiptir.

Mezâlim kurumunu günümüzdeki hukuk müesseseleriyle karşılaştıran bazı modern müellifler onu devletin yüksek bir danışma organı olan danıştayın, bir kısmı da görev benzerliğini dikkate alarak yargıtayın karşılığı olarak değerlendirmiştir. Devletin malî denetim organı olan sayıştayın ifa ettiği görevin mezâlim kurumunun görevleri arasında bulunduğuna da dikkat çekilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 237; V, 424; Dârimî, “Büyûʿ”, 13; Buhârî, “Cihâd”, 189, “Aḥkâm”, 24, 41, “Meẓâlim”, 9, 25, 29; Müslim, “İmâre”, 24-30; İbn Mâce, “Ticârât”, 27; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 10-12, “Büyûʿ”, 49; Tirmizî, “Aḥkâm”, 8; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc, Kahire 1396, s. 88, 120-123, 125 vd.; İbn Abdülhakem, Sîretü ʿÖmer b. ʿAbdilʿazîz (nşr. Ahmed Ubeyd), Beyrut 1404/1984, s. 112, 129-134; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳātü’l-kübrâ, Beyrut 1377/1957, I, 263; III, 187, 307; İbn Şebbe, Târîḫu’l-Medîneti’l-münevvere, III, 806-807, 817-818; el-İmâme ve’s-siyâse, II, 96-97; Mâverdî, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. H. Abdüllatîf es-Sâbi‘), Beyrut 1410/1990, s. 75, 148-156, 392-394; Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 36, 73-79, 293-295; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, s. 10, 16-29, 34, 45 vd., 63 vd.; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1303, III, 70; V, 23, 87; VI, 10, 17, 34; VIII, 51; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, Kahire

1317, s. 161; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, VI, 266-275, 293-295; Burhâneddin İbn Ferhûn, Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 22; İbn Haldûn, Muḳaddime, Beyrut 1402/1982, s. 218, 222; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, Kahire 1383/1963, X, 32, 36, 243-246, 334-335; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 207-208; E. Tyan, Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam, Paris 1938, II, 274, 285-288; Barthold, İslâm Medeniyeti (İstanbul 1940), Ankara 1973, s. 394; Uzunçarşılı, Medhal, s. 48, 396-397; Hasan İbrâhim Hasan - Ali İbrâhim Hasan, en-Nüẓumü'l-İslâmiyye, Mısır 1959, s. 352-353; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1969, s. 62, 238-239, 304; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1976, s. 14-19, 37; M. Emîn Halfullah, Ḳażıyyetü'ẓ-ẓulm fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye (ḥavle dîvâni'l-każâʾ ve dîvâni'l-meẓâlim), Kahire 1977; J. Schacht, İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 96; Servet Armağan, "İslâm Hukukunda Olağanüstü Yetkili Bir Mahkeme (Velâyetü'l-Mezâlim)", Prof. Dr. Hıfzı Timur'un Anısına Armağan, İstanbul 1979, s. 97-119; Abdülmün'im Mâcid, Nüẓumü devleti selâṭîni'l-Memâlîk ve rüsûmühüm fî Mıṣr, Kahire 1979, I, 66-85; M. Enes Kāsım Ca'fer, Velâyetü'l-meẓâlim fi'l-İslâm ve taṭbîḳuhâ fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Kahire 1981; Subhi Salih, İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri (trc. İbrahim Sarmış), İstanbul 1982, s. 248; M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi (haz. Orhan F. Köprülü), İstanbul 1983, s. 28-29; Hamdî Abdülmün'im, Dîvânü'l-meẓâlim, Beyrut 1403/1983, s. 34-48, 109-121, 160-205, 279 vd.; Hüseyin Sâbir M. Dîyâb, Velâyetü'l-meẓâlim ve mecâlisühâ min fecri'l-İslâm ḥattâ bidâyeti'l-ḳarni'r-râbiʿi'l-hicrî, Kahire 1984; Celal Yeniçeri, İslâmda Devlet Bütçesi, İstanbul 1984, s. 118, 302, 410, 422; Zâfir el-Kāsımî, Niẓâmü'l-ḥükm fi'ş-şerîʿa ve't-târîḫi'l-İslâmî, Beyrut 1407/1987, II, 553-586; Abdülkerîm Zeydân, Niẓâmü'l-ḳażaʾ fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Amman 1409/1989 s. 299-309, 323; Vecdi Akyüz, İslâm Hukuku'nda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezalim, İstanbul 1995, tür.yer.; Fedâ Şâmil Arık, "Türkiye Selçuklu Devleti'nde Mezâlim Divânı", Kafalı Armağanı, Ankara 2002, s. 235-252; M. Abdülhay el-Kettânî, Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-Terâtîbü'l-idâriyye (trc. Ahmet Özel), İstanbul 2003, I, 426-430; J. S. Nielsen, "Mazalim and Dar al-ʿAdl under the Early Mamluks", MW, LXVI/2 (1976), s. 114-132; a.mlf., "Maẓālim", EI² (İng.), VI, 933-935; Abdürrezzâk Ali el-Enbârî, "el-Maḥkemetü'l-ʿulyâ fi'l-İslâm ev en-naẓar fî

meẓâlimi'r-raʿiyye", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 24, Bağdad 1984, s. 63-90; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, "Dîvân-ı Meẓâlim", Ferhengi Îrânzemîn, XXVII, Tahran 1365, s. 98-118; Sabrî Ahmed, "Menhecü'l-ḫulefâʾ bi'n-naẓar fî meẓâlimi'r-raʿiyye", el-Müʾerriḫu'l-ʿArabî, sy. 58 (1999), s. 139-153.

Celal Yeniçeri

MEZAR

(bk. KABİR).

MEZÂRIŞERİF

(مزار شريف)

Afganistan'da bir şehir.

Hindukuş dağlarının kuzeyinde ve Afganistan-Özbekistan sınırını oluşturan Amuderya'nın 56 km. güneyinde, deniz seviyesinden 380 m. yükseklikte kurulmuştur. Afgan Türkistanı'nın (Kuzey Afganistan) birinci ve Afganistan'ın üçüncü büyük şehri olup Belh eyaletinin merkezidir (2003 tah., 247.000).

Önceleri kurulduğu kesimde Hayr veya Hoca Hayran adında bir köy yer alıyordu. 530'da (1136) Sultan Sencer ve 885'te (1480) Sultan Hüseyin Baykara zamanında iki defa burada Hz. Ali'nin kabrinin bulunduğu iddia edilmiş, sonuçta yapılan türbelerin (birincisi muhtemelen Cengiz istilâsı sırasında ortadan kalkmıştır) çektiği ziyaretçi kitleleri burayı bir ziyaretgâh ve ticaret merkezi haline getirerek Mezârışerif veya kısaca Mezâr adıyla anılmasına yol açmıştır. Uzun süre bölgenin merkezi Belh'in gölgesinde kalan şehrin tarihiyle ilgili olarak kaynaklarda fazla bilgiye rastlanmaz; ancak Şeybânîler döneminde bazı Özbek sultanlarının buraya defnedildiği bilinmektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Belh'in gittikçe önemini kaybetmesiyle birlikte merkez fonksiyonu Mezârışerif'e kaymış ve bunda, 886 (1481) inşa tarihli türbenin XIX. yüzyılın başlarında ihya edilip ön plana çıkarılmasının büyük etkisi olmuştur. Türbenin özellikle Şiîler tarafından kutsal ziyaret mekânı sayılması, hükümet yetkilileri arasında bölgenin buradan daha iyi yönetileceği fikrini uyandırdı. 1852 yılında Afgan hâkimiyetine giren şehir 1869'da Afgan Türkistanı'nın siyasî merkezi haline getirildi. Bundan sonra şehre tayin edilen valiler özellikle türbenin geliştirilmesine çaba harcadılar. Vali Muhammed Âlem Han çinilerini yenilerken külliyeye otuz odalı bir de medrese ekledi; 1287 (1870) ve 1288 (1871) tarihli kitâbeler onun bu çalışmalarına aittir. Muhammed Âlem Han ayrıca 1873'te türbe için oluşturduğu vakıf bünyesinde elli iki odalı bir han yaptırdı. İkinci bir vakıf ise Vali Abdurrahman Han tarafından 1889 yılında kuruldu. XIX. yüzyılın

sonlarında yaklaşık 3000 ailenin oturduğu Mezârışerif çevresiyle birlikte 25.000 civarında nüfusa sahipti.

1979 Sovyet işgali sırasında işgalciler kumanda merkezlerini Mezârışerif'te kurdular. Sovyet işgalinin ardından şehir Afgan mücahidleri arasındaki iç savaştan uzak kaldı ve yıkımlardan zarar görmedi. Bugün de yine Belh eyaletinin merkezi olan şehrin nüfusunun büyük çoğunluğu Özbek, Tacik ve Türkmen'dir. Mezârışerif'teki tarihî eserlerin en önemlisi Hz. Ali Türbesi'nden sonra Mavicami adıyla da bilinen Mescidi Cum'a'dır. Eğitim

kurumları arasında Mezârışerif Üniversitesi ile Mezârışerif Teknik Yüksek Okulu başta gelir. Şehirde pamuklu ve ipekli dokuma sanayileriyle petrokimya endüstrisi gelişmiştir. Yakından geçen Belh nehri çevresindeki verimli topraklarda pamuk, tahıl ve meyve yetiştirilir.

BİBLİYOGRAFYA

A. J. Toynbee, Between Oxus and Jumna, London 1961, s. 94-98; E. Fodor - W. Curtis, Fodor's Islamic Asia, The Hague 1974, s. 435-447; L. Adamec, Historical and Political Gazetteer of Afghanistan IV: Mazar-i Sharif and North-Central Afghanistan, Graz 1979, s. 411-414; R. D. McChesney, Waqf in Central Asia, Princeton 1991, s. 257-258, 263-270, 276-278; Sheila Paine, The Afghan Amulet, London 1995, s. 187-191; W. Barthold, "Mezâr-ı Şerîf", İA, VIII, 201; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Mazār-i Sharīf", EI² (İng.), VI, 942.

Rıza Kurtuluş

MEZARLIK

Arapça ziyâret kökünden gelen “ziyaret mekânı” anlamındaki mezâr kelimesinden Türkçe ekle türetilmiş bir yer adıdır. Arapça’da “ölünün gömüldüğü yer” mânasındaki kabir (kabr) ve medfen karşılığında Farsça ve Türkçe’de daha yaygın olan mezar kelimesinin kullanımında kabirlere gitmekle ilgili olarak Kur’ân-ı Kerîm (et-Tekâsür 102/2) ve hadislerde (Wensinck, el-Muʿcem, “zvr” md.) “ziyaret” kökünün geçmesinin de etkisi olmalıdır. Mezarlığın eş anlamlısı olarak Arapça’da makber / makbere (kabirlerin bulunduğu yer), cebbân / cebbâne (sahra), Farsça’da mezârât, kabristân, gûristân kullanılır. Önemli kişilerin mezarlarına veya mezarlarının bulunduğu yere ravza, meşhed, kubbe, türbe ve kümbet; cami, tekke, türbe gibi yapıların bitişiğinde yer alan küçük mezarlıklara Türkçe’de hazîre (etrafı çalı, çit veya taştan duvarla çevrili mekân) ve daha çok tekke ve zâviye mezarlık / hazîrelerine vâdî-i hâmûşân (sessizler vadisi) adı verilmiştir. Eski Türkçe’de kabire sın (Anadolu lehçesinde sin) ve mezarlığa sınlağ (Anadolu lehçesinde sinle) denildiği bilinmektedir (Clauson, s. 832).

Mezarlıkların oluşması defin geleneğiyle ilgilidir ve Kur’an’a göre bu geleneği başlatan Hz. Âdem’in oğlu Kābil’dir (bk. HÂBİL ve KĀBİL). Ölüleri gömmek için özel bir alan tahsisine daha çok yerleşik toplumlarda rastlanır; ancak göçebelerin de geçici olarak kaldıkları arazilerde belli bir alanı bu amaçla kullandıkları görülmektedir. Arkeoloji terminolojisinde “nekropolis” (Gr. “ölüler şehri”) denilen eski mezarlıklar kültüre, bölgenin coğrafî ve jeolojik yapısına, inşa malzemesi türüne göre çeşitlilik gösteren yer altı veya yer üstü mezarlarından meydana gelir. Muhtemelen en eski mezarlıklar genelde, dikilmiş dört blok taş üzerine konulan yassı taşların şekillendirdiği Yontma Taş ve Cilâlı Taş dönemlerine ait dolmenlerin bulunduğu alanlardır. Mısır’ın Sakkāre ve Cîze piramit bölgeleri yer üstü, Krallar vadisi yer altı nekropollerinin en ünlüleridir. Mezopotamya’da Sumerler’e ait Ur kral mezarları, Miken oda mezarları, İran ve Anadolu’nun çeşitli yerlerindeki kaya mezarları ve Roma’daki hıristiyan katakompları diğer ünlü nekropollerdir.

Mezar daha çok toprak üstünde kalan yapısıyla önem taşır ve ziyaret edilebilmesi için üzerinde yerini ve ait olduğu kimseyi belirleyen bir alâmetin bulunması gerekir; bu sebeple dayanıklılığından dolayı genellikle taş kullanılmıştır. Geleneğin ne zaman başladığı hakkında kesin bilgi yoktur. Eski Ahid'de Hz. Ya'kūb'un, zevcesi Raşel'in kabri başına bir taş diktiğinden (Tekvîn, 35/20), aile kabirlerinden (Samuel, 17/23; I. Krallar, 13/22-30) ve türbelerden (Eyub, 21/32) söz edilir.

Türk kültür tarihi açısından büyük önem taşıyan ve Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde büyük mezarlıklar oluşturacak derecede çok sayıda bulunan kurganların (mezar üzerine toprak yığılarak yapılan küçük tepe, tümülüs) üstüne taş dikmek bir gelenekti. Bu mezar taşlarının bir kısmında kitâbeler de bulunuyordu. Orhun kitâbelerinin aslında Tonyukuk, Kültigin ve Bilge Kağan'a ait anıt mezarların taşları olduğu sanılmaktadır. Çin kaynaklarında Türkler'in kabir üzerine bir bina (bark) yaptıkları, duvarlarına ölünün şahsını ve hayatta iken katıldığı savaşları gösteren sahneler resmettikleri ve onun kimliğini bildiren yazılı işaretler diktikleri belirtilmektedir (Kafesoğlu, s. 326-327). Mezarın üstüne çadır kurulması ve ölünün hayatta iken öldürdüğü kişi sayısınca balbal dikilmesi gelenekti. Türkler'in İslâmiyet'i kabulünden sonra çadırlar kümbet, balballar âbidevî mezar taşları şeklinde kendini göstermiştir (bunların en güzel örneklerinin bir arada bulunduğu Ahlat Mezarlığı için bk. AHLAT).

Mezarın baş ve ayak ucuna "şâhide" veya "mezar taşı" (halk arasında "hece taşı") denilen taşların dikilmesi İslâm'ın ilk dönemlerinden beri devam eden bir gelenektir. Hz. Peygamber'in, tanınması için Osman b. Maz'ûn'un kabrinin başına taş diktiği (Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 63), onun vefatından sonra bazı sahâbî ve tâbiîn mezarlarının üzerine kubbe adı verilen çadır kurulduğu bilinmektedir. Bunlardan biri Hz. Hasan'ın oğlu Hasan'ın

kabrinin üstüne yapılmış ve bir yıl kadar kalmıştır (Buhârî, "Cenâ'iz", 62; diğerleri için bk. Aynî, VII, 46). İmam Şâfiî'nin verdiği, Mekke valilerinin kabir üzerine inşa edilen yapıları yıktırdıkları yolundaki bilgiden (el-Üm, I, 246; Tecrid Tercemesi, IV, 480 vd.) İslâm'da kabir ve türbe yapımının yine erken tarihlerde başladığı anlaşılmaktadır (ilgili dinî hüküm ve tartışmalar için bk. KABİR). İslâm'da mezar kültürünün gelişmesi doğduğu muhitten çok yayıldığı topraklarda ve özellikle İran, Mısır ve Anadolu gibi

bölgelerde karşılaştığı gelenekle irtibatlıdır.

İslâm şehirlerinde mezarlıklar genellikle yerleşim alanının ve surların dışında şehir kapılarına yakın yerlerde oluşmuştur. Bu sebeple Dımaşk, Bağdat, Kahire ve diğer şehirlerde görüldüğü gibi çoğu yakınında bulunduğu kapının adını almıştır. Mezarlık alanları için tercih edilen bir yer de dağların yamaçları ve etekleridir. Kahire'de Mukattam dağı eteğindeki Karâfe ile Dımaşk'ta Kāsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye mezarlıkları bunun en meşhur örnekleridir. Ayrıca önemli şahsiyetlerin defnedildiği yerlerin etrafında küçük veya büyük mezarlıklar teşekkül etmiştir. İslâm tarihinin ilk dönemlerinde sahâbe kabirleri bu hususta önemli bir cazibe merkezi olmuştur. Bunda, sahâbe hakkındaki övücü âyetler ve her sahâbînin kıyamet günü vefat ettiği beldenin efendisi ve nur olarak diriltileceğine dair hadisle (Tirmizî, "Menâḳıb", 59; İbn Asâkir, II, 417) benzeri diğer hadislerin etkisinin bulunduğu şüphesizdir. İbn Asâkir, Dımaşk'taki ilk müslüman mezarlığının fetih sırasında ashaptan bazılarının şehid düştüğü Bâbütûmâ denilen doğu kapısı civarında teşekkül ettiğini, Bâbülferâdis Mezarlığı'nda Hz. Meryem ile havârilere, Bâbüssagīr'de de sahâbîlere ait bazı kabirlerin bulunduğunu belirtir (a.g.e., II, 417, 418, 419). Sahâbe kabri etrafında oluşmuş en ünlü mezarlık alan itibariyle dünyanın en büyük mezarlıklarından biri olan İstanbul'daki Eyüp Mezarlığı'dır. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabri etrafında teşekkül eden bu mezarlıktan başka Eyüp semtinde birçok türbe ve hazîrenin varlığı da bu sahâbîye yakınlık arzusundan kaynaklanmıştır. Aynı amaçla İslâm dünyasının birçok şehrinde Ehl-i beyt, evliya ve ulemâ kabirleri etrafında mezarlıklar oluşmuştur.

Önceleri genellikle meskûn sahaların dışında bulunan mezarlıklar yerleşim alanlarının genişlemesi sonucu şehirlerin içinde kalmıştır. Ayrıca yerleşme merkezlerinin içinde veya dışında ve cami, tekke, türbe gibi yapıların bitişiğinde küçük mezarlıklar (hazîre) yer almaktadır. Osmanlı kültüründe önemli yeri olan hazîrelerin İstanbul'da yüzlercesine rastlamak mümkündür. Yapının bânisi veya tekkenin şeyhi gibi bir ya da birkaç önemli kişinin defniyle başlayıp daha sonra bunların aileleri, yapıda görev alanlar yahut vakıf mensupları ve aile fertlerinin, ayrıca başka kimselerin gömülmesiyle genişleyen hazîrelerin tarihçesini mâbedin yanına defin geleneği açısından Hz. İsmâil'e kadar götürmek mümkündür. Rivayete göre Hz. İsmâil, annesi Hâcer'i vefatı üzerine bugün Kâbe'nin kuzeybatı

cephesinin önünde yer alan ve üç tarafı alçak bir duvarla (Hatîm) çevrilmiş olan, yaklaşık yarım daire şeklindeki kutsal mekâna (Hicr) gömmüş, daha sonra kendisi de onun yanına gömülmüştür (bk. HİCR).

Mezarlıkların yerleşiminin şehircilik tarihi açısından önemli olmasının yanında mimari ve hat sanatının gelişimi konusunda zengin örnekler sunan mezar taşları tarihî ve demografik araştırmalar bakımından büyük değer taşır. Özellikle diğer İslâm ülkelerinde benzeri görülmeyen Anadolu’daki tarihî mezarlıklar, Türk süsleme sanatları ve edebiyat tarihi açısından da önemli belgeler içermektedir. Meselâ Van Erciş Çelebibağı Mezarlığı’ndaki sandukalı, şâhideli, hem sandukalı hem şâhideli gibi birkaç türde yapılmış olan mezarların şâhidelerinde ve sandukalarında yer alan Âyetü’l-kürsî, İhlâs sûresi, ölümle ilgili âyetler, besmele ve lafza-i celâllerden oluşan kûfî kabartma yazılar ve süslemeler Selçuklu sanatının en güzel örneklerindendir. Şeklini tabuttan alan beşik çatı biçimindeki Selçuklu lahitlerinin etek kısımlarında Farsça yazılmış şiirlere de rastlanır. Burada ayrıca Tiflis, Erzurum ve Diyarbakır’da olduğu gibi Karakoyunlu ve Akkoyunlu dönemlerinden kalma koç, koyun ve at biçiminde mezar taşları bulunmaktadır. Tabut âdetinin bir yansıması olan sanduka tarzı, üzeri kitâbeli veya düz mezar taşları Sivas, Kayseri, Bursa ve Edirne’de XV. yüzyıl ortalarına kadar görülür. Konya’daki Selçuklu ve Karamanoğulları dönemlerine ait mezar taşları da benzer özellikler taşımaktadır.

Osmanlı Devleti’nin Anadolu’ya hâkim olmasıyla Selçuklu geleneği son bulmuş ve serpuşlu, gövdesi kitâbeli, alt kısmı ince tarzdaki mezar taşları yaygınlaşmıştır. Osmanlı dönemine ait mezar taşları devletin geçirdiği çeşitli evreleri açık bir şekilde yansıtır. Kuruluş aşamasında, büyüme döneminde, Lâle Devri ve sonrasında mezarların tezyinatları farklı olmuştur. XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar şâhidelerin tepelerinde genellikle başlık yoktur, olanlar da sade birer sarıktan ibarettir. Daha sonra meslek sınıflarının başlık şekliyle ayırt edilmesine paralel olarak erkek şâhidelerinde baş ucu taşlarının, ölünün meslek grubunun veya bir tarikat mensubu ise o tarikatın başlığının biçiminde nihayetlendirildiği görülür. Gül, taç, sarık, fes veya kavuk gibi unsurlar mezardaki şahsın cinsiyeti, mesleği, mensup olduğu

zümre, tarikat, bölük ya da taşıdığı bu unvana işaret eder. Baş ucu taşına oranla daha küçük tutulan ayak taşları genellikle daha sade olup çoğunlukla yazısız ve tezyinatsızdır. Kadın mezar taşlarında değişik süslemeler, özellikle çiçek demet ve sepetleriyle meyve tabakları dikkat çeker. Mezar taşı süslemelerinde gül başta olmak üzere lâle, karanfil ve sümbül gibi çiçeklerle servi, asma sarılmış servi ve hurma ağacı ile nar ve incir gibi meyve motiflerinin kullanılması estetik tercihler yanında bunların sembolik anlamlarıyla da irtibatlıdır. Taşların üzerine ölümü, insanların fâniliğini ve bâki olanın Allah olduğunu belirten ibareler, şiirler, dualar ve darbımeseller yazılmıştır. Taşın üst kısmına bazan besmele de yazılmakla birlikte daha çok "hû, hüve'l-bâkī, hüve'l-hayyü'l-bâkī, hüve'l-hallâku'l-bâkī" gibi yalnız Allah'ın ebedî, her zaman diri ve yaratıcı olduğuna işaret eden ibarelerle her şeyin fâni olduğunu (er-Rahmân 55/26), Allah'tan başka her şeyin yok olacağını (el-Kasas 28/88) ve her canın ölümü tadacağını (Âl-i İmrân 3/185; el-Ankebût 29/57) belirten âyetler işlenmiştir. Özellikle tasavvuf ehline ait mezarlarda taşın şekil ve tezyinatı yanında bazı ifade ve kalıplar da orada medfun kişinin hangi tarikata mensup olduğu hususunda ipucu verir. Ölünün kimliğinin yazıldığı bölümde isimle birlikte görev ve mesleğini, sosyal statüsünü belirten unvan ve lakaplara, dinî bakımdan değer taşıyan "seyyid, şerif, hacı, hâfız, şehid" gibi nitelemelere ve bir soyadı gibi aile mensubiyetini gösteren ifadelere yer verilir. Her mezar taşında mutlaka bulunması gereken bir unsur da ölenin ruhuna Fâtiha okunması dileğidir. Mezar taşlarının genellikle sonunda kişinin ölüm tarihi doğrudan kaydedildiği gibi bazan bununla birlikte veya tek başına tarih düşürüldüğü de görülmektedir. Ebced hesabıyla kişinin ölüm tarihini veren, genellikle ölünün meziyetlerinin dile getirildiği yahut kendisine dua temenni edildiği bu metinler birer kelime, terkip, satır, beyit veya kıtadan oluşabilmekte, sade bir ifadeden edebî sanatlar bakımından büyük değer taşıyan ibarelere kadar değişiklik göstermektedir. XVIII-XIX. yüzyıllarda mimaride Batı sanatından etkilenme mezarlıklara da yansımış ve barok, rokoko ve empire üslûbunda mezarlar yapılmıştır. Bu dönemde Batı düşüncesinin de etkisiyle, ölümü daha güzel bir hayata geçişin basamağı olarak kabul eden geleneksel İslâmî bakışı yansıtan ibareler yerine geride kalanların üzüntüsünü ve ayrılığın acısını dile getiren "âh mine'l-mevt, âh mine'l-firâk" gibi ifadeler de görülmeye başlanmıştır (Laqueur, Hüve'l-Baki, s. 83).

“Kitâbeli şâhide” adı verilen baş taşı ile mezarın bittiği yeri gösteren ayak taşı tam bir mezarı gösterir. Ayak taşı olmayıp sadece şâhidesi bulunan mezar ise “makam” olarak adlandırılır ve orada herhangi bir kişinin gömülü bulunmadığını veya şüphe söz konusu olduğunu gösterir. Çok sayıda şehidin topluca gömüldüğü ve ortak bir kitâbenin dikildiği mezarlığa “şehitlik” (meşhed), başka bir yerde gömülü olan şahıs için dikilen ve üzerinde Fâtiha yazılı tek taştan ibaret yere “nazargâh” denilir. Bir aileye mensup fertlerin bir sekiyle ayrılmış toplu mezarlarına da “aile sofası” adı verilmiştir. Daha çok büyük mezarlıklarda yer alan bu sofalar genellikle çevre zemininden biraz yüksekte olup duvarla veya demir parmaklıklarla ayrılmıştır; bazılarında yalnız birkaç mezar bulunurken bir kısmı elli altmış kişi alacak genişliktedir.

Osmanlı mezarlıklarına bugün de olduğu gibi daha çok servi ağacı dikilmiştir. Bilimsel araştırmaların amonyak çıkışını önlediğini gösterdiği servi ihtiva ettiği reçine sebebiyle havaya hoş koku yayması, çevreye estetik bir görünüm vermesi, yaz kış yeşil kalması ve uzun ömürlü olması gibi sebeplerle seçilmiş, mezar taşı süslemeleri dahil Türk görsel sanatlarında insana ölümü en rahatsız etmeyecek şekilde hatırlatan bir simge sayılmıştır. Maurice M. Cerasi, “maşatlık” olarak adlandırılan yahudi mezarlıklarının aksine ağaçlandırılan müslüman mezarlıklarından şehir dışındakilerin aynı zamanda dinlenme ve gezinti yeri, içeride kalanların ise mimariyi tamamlayan âbidevî unsurlar olduğunu yazar ve seyyahların mezarlıklarda şarkı söyleyen, yemek yiyen gezmeye çıkmış insanları tasvir ettiklerini belirtir (Osmanlı Kenti, s. 201).

Son dönem mezarlıklarında eski sanat ruhu ve estetik kaygı hissedilmemekte, buraların sadece ölünün yattığı yerin kaybolmaması için çok defa mermerden yapılan ve belli bir üslûbu olmayan mezarlarla doldurulduğu görülmektedir (ayrıca bk. KÜMBET; TÜRBE).

BİBLİYOGRAFYA

Clauson, Dictionary, s. 832; Wensinck, el-Muʿcem, “zvr” md.; Buharî, “Cenâʾiz”, 62; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 63; Tirmizî, “Cenâʾiz”, 60, “Menâḳıb”, 59; Şâfiî, el-Üm, I, 246; İbn Hişâm, es-Sîre2, I, 5; İbn Saʻd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 52; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 313; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407, I, 189; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, II, 417, 418, 419; Aynî, ʿUmdetü'l-ḳārî, Kahire 1392/1972, VII, 46; Tecrid Tercemesi, IV, 480 vd.; Osman Nuri Ergin, Mecelle-i Umûr-i Belediyye (İstanbul 1330-38), İstanbul 1995, IV, 1950, 2141-2142; VI, 3209-3210; İbrahim Kafesoğlu, Türk Millî Kültürü, İstanbul 1984, s. 326-327; Seyfi Başkan, Karamanoğulları Dönemi Konya Mezartaşları, Ankara 1996, s. 9 vd., 61 vd.; H.-P. Laqueur, Hüve'l-Baki: İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları (trc. Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997; a.mlf., “Makbara”, EI² (İng.), VI, 124-125; M. Cerasi, Osmanlı Kenti (trc. Aslı Ataöv), İstanbul 1999, s. 201; Mehmet Şeker, “‘Türk Mezar Bilimi’ Bir Disiplin Olarak Kurulmalı”, Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu: 18-20 Aralık 1998, İstanbul 1999, s. 25 vd.; Beyhan Karamağaralı, “Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi”, a.e., s. 33 vd.; Yaşar Çoruhlu, “Kurgan ve Çadır (Yurt)'dan Kümbet ve Türbeye Geçiş”, a.e., s. 47 vd.; Abdüsselam Uluçam, “Erciş Çelebibağı Tarihi Mezarlığındaki Mezar Şahideleri Hakkında”, a.e., s. 114 vd.; Abdülhamit Tüfekçioğlu, “Türk-İslâm Dönemi Türbe ve Mezar Taşı Kitabelerinde Tarih İbareleri”, a.e., s. 394-404; İsmail Kocaçalışkan, “Mezarlıklara Dikilecek Bitkiler ve Çevre Sağlığı Bakımından Önemi”, a.e., s. 443 vd.; Yılmaz Can, “İslamın İlk Yıllarında Mezar Mezarlıklar ve İslam Şehri”, a.e., s. 453 vd.; Mustafa Demir,

“Anadolu'da Mezarlıkların İlk Türk Şehirleşmesindeki Rolü”, a.e., s. 471 vd.; Semavi Eyice, “Tarihi Mezarlar ve Mezarlıklara Dair Notlar”, a.e., s. 495 vd.; a.mlf., “Mezarlıklar ve Hazireler”, Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique: İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri (nşr. J. L. Bacqué-Grammont - Aksel Tibet), Ankara 1996, I, 123 vd.; Aziz Doğanay, “Türklerde Âhiret İnancının Mezar Yapı ve Bezemelerine Tesiri”, Sanat ve İnanç (haz. Banu Mahir - Hâlenur Kâtipoğlu), İstanbul 2004, II, 127-140; Canan Cimilli, “Osmanlı'da Servi Motifinin İnançla Bağlantısı”, a.e., II, 225-236; J. L. Bacqué-Grammont v.dğr., “Tarihsel Kaynak Olarak Osmanlı Mezarlıkları: Uygulanan Yöntemler ve Yapılabilecek İşlemler”, Erdem, VI/16, Ankara 1990, s. 197-

214; Aksel Tibet, “Hazireler”, DBİst.A, IV, 39; N. Vatin - S. Yerasimos, Les cimetières dans la ville: Statut, choix et organisation des lieux d’inhumation dans Istanbul intra muros, İstanbul 2001; Necmi Ülker, “Mezar Taşlarında Ölüm Felsefesi”, Bursa’da Dünden Bugüne Tasavvuf Kültürü (haz. Ramiz Dara), Bursa 2003, s. 16-24; SA, III, 1315 vd.; Ekrem Işın, “Mezar Taşları”, İst.A, V, 438 vd.; Yaşar Çoruhlu, “Mezarlıklar”, a.e., V, 442 vd.; S. Ory, “Makbara”, EI[2] (İng.), VI, 122-123; J. W. Meri, “Ziyāra”, a.e., XI, 524-529; Kürşad Demirci, “Kabir”, a.e., XXIV, 33 vd.; Mahmoud Omidsalar, “Cemeteries”, EIr., V, 125 vd.

Nebi Bozkurt

MEZÂTE

(مزاتة)

Berberîler'in en eski ve en büyük kollarından biri.

Berberî asıllı bir kabile olan Mezâte, İbn Haldûn'a göre Levâte'nin, İbn Havkal'e göre Zenâte'nin bir koludur. Öte yandan İdrîsî, bu kabilenin Hz. Dâvûd'un Câlût'u öldürmesinden sonra diğer Berberîler'le beraber Filistin'den Kuzey Afrika'ya gelip yerleştiğini söylerken İbn Hazm, yaygın kanaatin aksine Levâte ve Mezâte'nin aslında Kıptî olduğunu ileri sürer. Tadeusz Lewicki de adları eski Mısır belgelerinde geçen Meşaveşeler'i Mezâteliler'in ataları saymaktadır (EI2 [İng.], VI, 943). Mezâteliler, Ukbe b. Nâfi'in fetihleri sırasında Mısır-Tunus arasında uzanan dağlık bölgede oturuyorlardı ve Ukbe onların yaşadıkları yerlerin hemen tamamını ele geçirmişti. İbn Havkal ayrıca, Libya'nın Zevîle şehrinde hüküm süren ve nüfuzunu Fizan'da yayan Benî Hattâb'ın da (918-1190) Mezâte'nin bir kolu olduğunu kaydetmekte ve diğer kaynakların bu kabileyi Hevvâre'ye mensup göstermesine karşılık ilmî çevreler de onun düşüncesini daha çok benimsemektedir. Mezâte'nin diğer önemli kolları ise şunlardır: Matkūd, Vîslû, Medûne, Zemrete, Zimmerîn, Ercân, Decme (Deceme), Mesâre, İleyen, Fetnâse, Kezîne, Karne, Mecîce, Hamza ve Evmâşt (Ûmâşt).

II. (VIII.) yüzyılda Hâricî fırkalarından İbâzıyye'nin görüşlerini benimseyen Mezâte, siyasî ve ekonomik sebeplerden dolayı Mısır'daki Buhayre ve Akdeniz kıyılarındaki Berka bölgelerinden başlayarak Mağrib'in her tarafına yayıldı. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Afrika'nın birçok yerinde ve bu arada Zenâte ve Mezâteliler'in oturdukları Kastîliye (Kastilya), Kafsâ, Nuktâ, Hâmme ve Sûmâte gibi bölgelerde Mu'tezile mezhebi yaygınlaştı. Ancak Mezâteliler arasında asıl yaygın olan İbâzıyye'dir; onlar bu mezhebin yayılmasına eski yoksulluk günlerinde canlarıyla, ticaret yolları üstünde ve medeniyet merkezlerine yakın yerlerde yaşayarak ulaştıkları zenginlik günlerinde ise canları kadar mallarıyla da yardımcı olmuşlardır. Abdurrahman b. Rüstem'e atfedilen, "Bu din (İbâzıyye) Nefûseliler'in kılıcı ve Mezâteliler'in mallarıyla ayakta

durmaktadır" sözü meşhurdur.

V. (XI.) yüzyılda Benî Hilâl Trablusgarp'ı ele geçirmeden önce şehrin etrafına Levâte ve Hevvâre kabileleriyle birlikte önemli sayıda Mezâteli de yerleşmişti. Bunlar İbâzıyye imamlarından Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî'nin ordusuna katılarak savaşlarda önemli rol oynadılar. Mezâteliler'in bir kısmı Trablusgrap'ın batı tarafındaki Cebelinefûse ve çevresini, bir kısmı da Tunus-Cezayir sınırına yakın sahilleri ve Talmîse ile Taberka arasındaki bölgeyi yurt edindi. Tunus'un güneydoğusundaki dağlık bölgelerin yanı sıra Kābis, Kafsâ ve Kayrevan ile Cebelüveselât yöresinde de yaşadıkları bilinmektedir. Batı Mağrib'de ulaştıkları en son nokta ise Cezayir'in Kostantîne civarında yer alan Evrâs bölgesidir. İbn Havkal'e göre bu bölge zenginliğinden dolayı yüksek oranlarda vergi ve haraca tâbi tutulmuştur.

İbâzıyye'ye mensubiyetleri sebebiyle birçok defa siyasî ve askerî takibe mâruz kalan ve geniş bir coğrafyaya yayıldıkları gibi bazan da diğer kabileler arasında eriyip onların bir parçası haline gelen Mezâteliler, tarihte en kötü siyasî süreci Fâtımîler'le onların müttefiki olan Zîrîler zamanına rastlayan IV. (X.) yüzyılda yaşadılar. 315'te (927) müttefikleri Zenâte ve Kiyâne kabileleriyle birlikte Fâtımîler'in sultasına baş kaldırdılar ve kendi iktidarlarını yeniden kurmak amacıyla bugün Setîf ile Mesîle arasında bulunan ve Cebelülmaâdîd denilen dağlık bölgedeki bir kaleye kapandılar; ancak kaleyi ele geçiren Fâtımîler hepsini öldürdüler. Fâtımî Halifesi Kāim-Biemrillâh'ın daha önce de Mezâte ve Zenâte kabilelerinin reislerini Mehdiye'ye sürdüğü bilinmektedir. Mezâteliler, 332 (944) yılında da Fâtımîler'e karşı isyan başlatan Hâricî reisi Ebû Yezîd en-Nükkârî'yi desteklediler. Fâtımî Halifesi Mu'iz-Lidînillâh, Bulukkīn b. Zîrî'yi İfrîkiye'ye emir tayin ederken ondan kendisini Mecûsî çocukları olarak tavsif ettiği Mezâte, Zenâte ve Hevvâre kabilelerinden gelecek tehlikelere karşı korumasını istemiştir. Bulukkīn de bu isteği tam mânasıyla yerine getirerek bu kabilelere saldırmış, ayrıca Begāye, Tubne, Biskre ve Mesîle'de oturan diğer kabileleri de kılıçtan geçirmiş, böylece Mesîle valisinin öldürttüğü babası Zîrî'nin de intikamını almıştır (360/971).

Mezâteliler'in bir bölümü Nükkâriyye mezhebini benimseyerek zalim imamın arkasında namaz kılmanın câiz olmadığı düşüncesiyle Abdülvehhâb b. Abdurrahman b. Rüstem'i (787-823) reddetmiş ve katı bir görüşle İslâm

dininin bazı hükümlerine, meselâ ölünün yıkanmasına ve kız çocuklarının annelerinin mirasından pay almasına karşı çıkmıştır. Mezâteliler'in siyasî tarih ve kültür alanındaki en büyük siması, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında yaşayan ve Fâtımî Halifesi Muizz'in meclisinde katıldığı münazaralarla tanınan, bir ara Fâtımîler'in aleyhine Emevîler'le iş birliği yaptığından dolayı tutuklanarak Muizz'in meclisinde yargılanan ve dehasıyla hem kendisinin hem İbâzîler'in bağışlanmasını sağlayan Ebû Nûh Saîd b. Zengîl el-Mezâtî'dir. Ebû Nûh'un en ünlü talebesi Ebü'l-Hattâb Abdüsselâm b. Mansûr, aklî ve naklî ilimler alanında yetişen âlimlerden Veslân b. Ya'kūb ile (IV./X. yüzyıl) talebesi Ebü'r-Rebî' Süleyman b. Yahlef (V./XI. yüzyıl) ve Mûsâ b. Zekeriyyâ da (VI./XII. yüzyıl) Mezâte kabilesine mensuptur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdülhakem, Fütûḥu İfrîḳıyye ve'l-Endelüs (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 53, ayrıca bk. tür.yer.; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân (Âyetî), s. 97-98; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 86, 87, 93, 95-96; Bekrî, el-Muġrib, s. 4, 14, 17-18, 76, 144-145; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, I, 116, 222, 254, 274-277, 296, 313; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, III, 419; VIII, 433; Dercînî, Ṭabaḳâtü'l-meşâyiḫ bi'l-Maġrib (nşr. İbrâhim Tallây), Kosantîne 1974, I, 87, 112, 124, 135, 137-138, 143, 148, 194; II, 363; Tîcânî, Riḥletü't-Tîcânî (nşr. Hasan Hüsnî Abdülvehhâb), Tunus 1377/1958, s. 187-188; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 179, 235, 394; VII, 33; İdrîs İmâdüddin, Târîḫu'l-ḫulefâʾi'l-Fâṭımiyyîn bi'l-Maġrib: el-Ḳısmü'l-ḫâṣ min kitâbi ʿUyûni'l-aḫbâr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1985, s. 216-217, 436, 717; Şemmâhî, Kitâbü's-Siyer,

Kahire 1301, s. 130, 142-143, 161, 203, 205, 260-262, 271, 290, 298, 348, 349, 364, 371, 392, 393, 409, 419, 427; H. R. Idris, La Berbérie orientale sous les zirides, Paris 1962, s. 36, 431, 440, 462, 464, 486, 747; Abdülvehhâb b. Mansûr, Ḳabâʾilü'l-Maġrib, Rabat 1388/1968, I, 304; T. Lewicki, "Mazāta", EI² (İng.), VI, 943-948.

İbrahim Harekât

MEZDEKİYYE

(المزدكيّة)

Milâttan sonra V. yüzyılda İran'da ortaya çıkan düalist ve gnostik karakterli reformist dinî hareket.

Arapça kaynaklarda Mezdekiyye ve Mezâdika, Farsça'da Mezdekân, Batı dillerinde Mazdakisme (Fr.), Mazdakism (İng.), Mazdakiten (Alm.), Türkçe'de Mazdekiyye ve Mazdek dini olarak adlandırılan bu hareket, ismini Sâsânîler dönemi İran'ında Kubâd'ın (Kavâd) saltanatı sırasında (488-496, 498-531) yaşayan ve bir çeşit komün toplum yapısını savunan İranlı reformist Mezdek b. Bâmdâd'dan almıştır. Ancak asıl kurucusunun Mezdek'ten iki asır önce yaşayan, Fars ülkesindeki Fâsâ başrahibi (mobâz) Hurragân'ın oğlu Zerâdüşt (Zerdüşt) olduğu ve ona tâbi olanlara Zerâdüştekân denildiği belirtilmektedir. Fakat Zerâdüşt'ün kimliği kesin biçimde bilinmemekte, onun gerçekte Bundos adlı bir Maniheist olup İmparator Diocletien döneminde (245-313) Roma'da ortaya çıktığı, daha sonra İran'a giderek Maniheistler'in çoğunluğuna karşıt görüşlerini orada yaydığı ve bu hareket mensuplarına "deristdênân" (doğru din mensupları) denildiği (EI2 [Fr.], VI, 941), diğer taraftan Zerâdüşt ile Bundos'un farklı kişiler olduğu, hatta Zerâdüşt'ün milâdî V. yüzyılda yaşadığı, böylece Zerâdüştekân hareketinin başlangıcının Zerdüştîliğin kurucusu Zerdüşt'ün 1000. yılına rastladığı da nakledilmektedir.

Mezdek b. Bâmdâd'ın kimliği de tartışmalıdır. Onun İstahr veya Tebriz, Fâsâ (Nâsâ), Taberî'ye göre ise Kûtül'amâre yakınındaki Mâzerâyâ ile aynı yer olarak kabul edilen Mederiyye'de doğduğu rivayet edilmekte, Mezdek kelimesinin şahıs adı değil bu hareketin liderinin unvanı olup asıl adının İndarazar olduğu ileri sürülmektedir (a.g.e., VI, 941-942). İbnü'n-Nedîm ise Mezdekü'l-kadîm ve Mezdekü'l-âhir diye iki Mezdek'ten bahsetmekte, ikincisinin Kubâd döneminde ortaya çıktığını ve Enûşirvân tarafından öldürüldüğünü söylemekte (el-Fihrist, s. 406), Mes'ûdî de onu zındık diye zikretmektedir (Mürûcü'ẕ-ẕeheb, I, 263).

Mezdekîliğin menşei de ihtilâflıdır. Şehristânî'nin Ebû Îsâ el-Verrâk'tan aktardığına göre Mezdek'in fikirleri çoğunlukla Mani'nin görüşlerine benzemektedir (el-Milel, I, 249). Otakar Klima, Mezdekiyye'yi Sâsânî İranı'nda sosyal ve ekonomik şartların beraberinde getirdiği dinî kisve içinde bir içtimaî hareket şeklinde değerlendirmekte, Arthur Christensen ise Mezdekîliğin her şeyden önce dinî bir akım olup kaynağını Maniheizm'den aldığını, Grekçe kaynaklarda da böyle nitelendirildiğini söylemekte, Puech de aynı kanaati paylaşmaktadır.

Hareketin doktrini Maniheist olmaktan çok düalist ve genelde gnostiktir. Mezdekîliğin taşıdığı çizgiler sebebiyle Maniheizm'e yakınlığı söz konusu edilse de başlangıçta Maniheizm'den çok Zerdüştî bir karakter göstermektedir. Bu hareket ilk defa muhtemelen Zerdüştîliği, sınıf engellerini aşıp seçkinci olmayan bir şekilde bütün halka hitap edecek tarzda takdim etme teşebbüsü olarak ortaya çıkmıştı. Çünkü Mezdekîliğin temel görüşlerini teşkil eden mülk ve kadında ortaklık fikri Avesta'da mevcuttu (EI2 [Fr.], VI, 941). İbnü'n-Nedîm de ilk Hürremîler'i (Mezdekîler), taraftarlarına bu fikirleri aşılayan ve Mezdekü'l-kadîm denilen biri tarafından kurulmuş bir Zerdüştî mezhep şeklinde göstermektedir (el-Fihrist, s. 406).

Kaynakların Mezdek'e nisbet ettiği görüşlerin en önemlisi insanlar arasındaki kıskançlık ve anlaşmazlık sebeplerini ortadan kaldırmak, mülkte ve kadınlarda ortaklaşa kullanım hakkı getirmektir. Mezdek, insanların mutsuzluğunun en önemli sebebinin kin ve nifak olduğunu ve bunların kendi eşitsizlikleri sebebiyle meydana getirildiğini savunmuştur. Ona göre insanlar yaratılışta eşittir, dolayısıyla mevcut eşitsizliğe bir son vermek gereklidir. Bu sebeple bir kimsenin diğerinden fazla mal mülke veya kadına sahip olması doğru değildir. Mezdek'e göre maddî şeylerden barışçı bir sosyal ve ekonomik düzen içinde itidalle ve eşitlikçi bir tarzda faydalanmalıdır. Mezdek, Tanrı'nın yiyecekleri eşit biçimde tüketilmek üzere verdiğini, fakat insanların böyle davranmadığını, dolayısıyla zenginden alıp fakire vermek gerektiğini belirtmekte; arzu, öfke, intikam, ihtiyaç ve aç gözlülük şeytanlarını yenebilmek için malların ve kadınların paylaşılmasını öğütlemektedir. Pseudo-Josuele Stylite'e göre Zerâdüştekân her erkeğin istediği kadınla ilişki kurabileceğini söylüyordu, Kubâd da asillerin eşlerinin zina yapmasına izin vermişti. Otakar Klima ve İhsan

Yarşâtir'e göre ise Mezdekiyye tek eşliliğe ve asillerle asil olmayanların evliliğini engelleyen kuralların yıkılmasına taraftardır. Açlık ve savaşlar sebebiyle nüfus krizi yaşayan İran'da Kubâd asil kadınların diğerleriyle evlenmesine imkân tanımıştır (EI2 [Fr.], VI, 943).

Mezdekiyye'nin kozmogoni anlayışına göre başlangıçta ateş, su ve toprak şeklinde üç unsur vardı; bunlar iyiyi ve kötüyü yöneten iki kozmik gücü oluşturmuştu. Bunlardan ışık tanrısı dünyayı temyiz, anlayış, hâfıza ve zevk adlı dört güç tarafından yönetmektedir ki bu güçlerin de kendilerinden daha aşağı seviyede olan yedi yardımcısı vardır.

Kādî Abdülcebbâr'a göre düalist mahiyetli bir inanç taşıyan Mezdekiyye, kadîm asıllardan nurun kendi iradesiyle hareket edip bilgi ve duyu sahibi olduğuna, karanlığın ise diğeriyle uyum halinde hareket ettiğine, cahil ve duyusuz bulunduğuna inanmaktadır (DİA, XXIV, 111). İbn Hazm'a göre Mezdekiyye âlemin ezelîliği fikrini taşıması sebebiyle dehrîdir. Cemâleddîn-i Efgānî de Mezdekîler'in neycirî (natüralist) olduğunu söylemektedir (a.g.e., IX, 108-109).

Mezdek'in yaydığı bu dinî akım, özellikle Kubâd zamanında ülkenin içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla siyasî hayatta büyük etki yapmıştır. V. yüzyılın sonunda İran hem siyasî hem sosyal yönden oldukça kötü haldeydi. Fîrûz döneminde ülke yedi yıl süren bir kıtlık ve açlık felâketine uğramış, 484'te Eftalitler'e (Heyâtıle-Akhunlar) karşı doğuda alınan ağır yenilginin ardından Sâsânîler vergi ödemek durumunda kalmış, siyasî istikrarsızlığın yanında ekonomik bozukluk durumdan memnun kalmayanların sayısını arttırmış, bu da Mezdek'in sosyal doktrinleri için uygun bir ortam hazırlamış ve neticede Kubâd, Mezdekîliği kabul etmiştir.

Theodor Nöldeke, Kubâd'ın güçlü ve yetenekli bir kral olduğunu ve tamamıyla din dışı sebeplerle, asiller ve rahipler sınıfının gücünü kırmak için bu harekete meylettiğini ifade etmektedir. A. Christensen, Mezdekiyye'yi Maniheizm'in bir dalı, Kubâd'ı da samimi bir dindar ve insanları seven bir kral, halkın refahını isteyen, dinî ve insanî duyguları sebebiyle Mezdekiyye'ye meyleden biri olarak göstermektedir. Otakar Klima ise Mezdek'i militan sosyal reformcu, Kubâd'ı da bu hareketi kendi lehine kullanmak isteyen

usta bir siyasetçi şeklinde değerlendirmektedir. Asillerle yüksek rahipler sınıfının nüfuzunu kırma ve dengeleri yeniden kurma zaruretinin Kubâd'ı, bu sınıfların imtiyazlarını ortadan kaldırma hedefi güden bir dinî hareketten kendi çıkarları için faydalanmaya sevkettiği de belirtilmektedir. Kubâd'ın Mezdekîliğe katılmasında muhtemelen hem dinî hem siyasî sebepler rol oynamıştır (Ehsan Yarshater, III/2, s. 991; EI² [Fr.], VI, 942).

Kubâd'ın Mezdekîliği kabul etmesiyle mülkün yeniden paylaşımı ve kadınlar konusundaki ortaklık uygulamaları karışıklıklara yol açmış, ayaklanmalar ve yağmalar başlamış, Kubâd 496 yılında asiller ve din adamları tarafından azledilip tutuklanmış, yerine kardeşi Câmasb getirilmiştir. Kubâd bir süre sonra Eftalitler'in desteğini sağlayarak iktidarı yeniden ele geçirmiş (498), 528 yılı Mihrican bayramı sırasında Mezdek taraftarlarına genel bir katliam düzenlenmiş ve Mezdek, Kubâd veya oğlu Enûşirvân tarafından öldürülmüştür. Kubâd'ın yerine geçen oğlu Enûşirvân zamanında 531'de Mezdekîler ikinci defa katliama tâbi tutulmuş ve kitapları yakılmıştır. Katliamdan sonra Mezdekîlik, taraftarlarının kimliklerini gizlemesi sebebiyle karanlık bir mezhep haline dönmüştür. Katliamdan kurtulan Mezdekîler ya gizlenmiş ya da Orta Asya'nın Sâsânî hâkimiyeti dışındaki bölgelerine kaçmıştır. İslâm'ın başlangıcında İran'ın çeşitli yerlerinde kırsal bölgelere dağılmışlardı. Bunlara Rey ve Hemedan bölgesinde Mezdekiyye, Cürcân'da Muhammire, Orta Asya'da Mübeyyize deniliyordu.

VIII ve IX. yüzyıllarda Mezdekiyye her biri bir şahıs adıyla anılan çok sayıda alt gruba ayrılmıştır. VIII. yüzyılda Keysâniyye ile birleşmiş ve bu birleşmeden Ebû Müslimiyye Sünbâziyye, Mukannaiyye ve Hürremiyye gibi gruplar ortaya çıkmıştır. Mezdekiyye ile ilgili son referans İlhanlılar dönemine aittir. Mezdekiyye'nin, başta Bâtınîlik ve İsmâilîlik olmak üzere Hürremiyye, Mübeyyize, Muhammire, Mukannaiyye ve Râvendiyye gibi mezheplerde etkili olduğu da kabul edilmektedir (ayrıca bk. HÜRREMİYYE).

Mezdekiyye hakkındaki kaynakları Süryânîce-Grekçe ve Arapça-Farsça şeklinde iki kategoriye ayırmak mümkündür. Bu konudaki bilgilerin tamamına yakını harekete karşı olanlardan gelmektedir. Mezdekiyye hakkında en eski kaynak Pseudo-Josue le Stylite'e ait Süryânîce tarih

kitabıdır. Grekçe'de ise VI. yüzyılda Procope, Agathias ve Antakyalı Malalas'a ait kitaplar vardır. Mezdekiyye'ye dair Farsça ve Arapça eserlerin başlıca kaynağı Sâsânî krallık tarihi olan, İbnü'l-Mukaffa'ın Arapça'ya çevirdiği Ḫudâynâme (Siyerü'l-mülûk) adlı eserdir. Ancak eserde Mezdekiyye hakkındaki bilgiler İbnü'l-Mukaffa' tarafından eklenmiştir. İbnü'l-Mukaffa' ayrıca Mezdeknâme isimli bir eseri de Kitâbü Mezdek adıyla Arapça'ya çevirmiş, bunlar Bîrûnî, İbnü'l-Belhî ve İzzeddin İbnü'l-Esîr tarafından kullanılmıştır. Bu kaynaklar genellikle Kubâd ve Enûşirvân döneminin olaylarıyla ilgilenmekte, Mezdek'in öğretileri hususunda fazla bilgi vermemektedir. Onun öğretileriyle ilgili temel kaynak Ebû Îsâ el-Verrâk'a ait olup Şehristânî ondan nakilde bulunmaktadır. İbnü'n-Nedîm'deki bilgiler ise daha bağımsız ve tarafsızdır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 65-66; Ya'kūbî, Târîḫ, I, 164; Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb (Abdülhamîd), I, 263; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 405-406; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. G. le Strange - R. A. Nicholson), Frankfurt 1993, s. 23, 84-91; Şehristânî, el-Milel (Kîlânî), I, 249-250; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XV, 188-189; A. Christensen, Le règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite, Copenhague 1925; a.mlf., l'Iran sous les sassanides, Copenhague 1936, s. 311-357; a.mlf., Îrân der Zamân-i Sâsâniyân (trc. Reşîd Yâsemî), Tahran 1368 hş.; G. Widengren, Les religions de l'Iran (trc. L. Jospin), Paris 1968, s. 341-343; Ehsan Yarshater, "Mazdakism", CHIr., III/2, s. 991-1024; Hayâl Amrohvî, ʿAḳāʾid-i Mezdek, Tahran 1974; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdiḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 59-64; J. R. Russel, "Mazdakites", Dictionary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1989, VIII, 236-238; Mihrî Bâkırî, Dinhâ-yi Îrânî Pîş ez İslâm: Iranian Religions in Pre-Islamic Period, Tabriz 1997, s. 130-138; P. Crone, "Kavād's Heresy and Mazdak's Revolt", Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies, XXIX, London 1991, s. 21-34; M. Guidi, "Mezdek, Mazdak", İA, VIII, 201-205; a.mlf. - [M. Morony], "Mazdak", EI² (Fr.), VI, 941-944; W. Sundermann, "Cosmogony and Cosmology IV. in the Mazdakite Religion",

EIr., VI, 315-317; Gherardo Gnoli, “Mazdakism”, ER, IX, 302-303; Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, DİA, IX, 108-109; Mustafa Sinanoğlu, “Kādî Abdülcebbâr”, a.e., XXIV, 111.

Kenan Has

MEZEMORTA HÜSEYİN PAŞA

(ö. 1113/1701)

Osmanlı kaptan-ı deryâsı.

Menşei hakkında kesin bilgi olmamakla beraber Moritanyalı veya Mayorka asıllı olduğu ileri sürülmektedir. Gençliğinde Garp ocaklarına mensup bir denizci olarak İspanyollar'la vuku bulan bir savaşta aldığı yaradan dolayı öldüğü sanıldığından kendisine “Mezemorta” (İtalyanca mezzomorto = yarı ölü) lakabı verilmiştir. On yedi yıl gibi uzun bir esaret döneminden sonra fidye ile kurtarılmış ve Cezayir denizcileriyle birlikte Akdeniz'de faaliyet göstermeye başlamıştır.

1085'ten (1674) itibaren korsan olarak şöhret kazanan Mezemorta Hüseyin Ağa zamanla Cezayir'in önemli şahsiyetleri arasına girdi. 1094'te (1683) Duquesne kumandasındaki Fransız donanmasının Cezayir'e saldırması üzerine anlaşmaya boyun eğen Cezayir Dayısı Hasan Baba tarafından amiral gemisine rehine olarak gönderildi. Ortalığı karıştıracağından çekindiği Hüseyin Ağa'dan kurtulduğunu düşünen ve kendisi gibi barış taraftarı olan yerlilerle yeniçerilere dayanan Hasan Baba, Fransız amiralinin istediği savaş tazminatını halktan toplayamadı. Bu durum karşısında Mezemorta Hüseyin Ağa, kendisinin sahile çıkarılması durumunda parayı temin edeceğine Fransız amiralini inandırdı ve limana çıktığında savaş taraftarı olan reislerle iş birliği yaparak Hasan Baba'yı öldürtüp idareyi ele aldı. Ardından Fransız donanmasına karşı savaşı yeniden başlattı ve Fransız donanması limanı terketmek zorunda kaldı. Böylece 1094'te (1683) Cezayir dayısı ve beylerbeyi olan Mezemorta Hüseyin Paşa, bir taraftan Fransız korsanlarına karşı kendi ticaretini korumak amacıyla denize donanma çıkarırken diğer taraftan halk arasındaki isyanları bastırmaya çalıştı. 1095'te (1684) İstanbul'dan donanma ile birlikte gelen kapıcıbaşı ve Fransız heyetiyle bir barış mukavelesi imzaladı. Aynı zamanda Tunus'ta görülen isyan olaylarını bastırmak için kâhyası İbrâhim Hoca kumandasında bir ordu gönderdi. İki yıl süren mücadelelerin ardından Tunus'ta sükûnet kısmen sağlandı (İlter, II, 10-11, 143). Bunun üzerine kendisine hitaben

yazılan evâhir-i Cemâziyelâhir 1097 (Mayıs 1686) tarihli fermanda Tunus meselesinin arzu ettiği gibi çözüleceği belirtildi ve artık ordunun Cezayir'e dönmesi istendi. Ayrıca Mora'yı işgal eden Venedik'e karşı Cezayir kalyonlarından oluşan bir donanma ile birlikte 2000 levent getirmesi ve vaktinde gelmediği takdirde işgalden sorumlu tutulacağı bildirildi (Saffet, Mezemorta, s. 120-122). Evâil-i Rebîülevvel 1100 (Aralık 1688) tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre bir ara yerine İsmâil Paşa'nın Cezayir beylerbeyiliğine (BA, MD, nr. 98, s. 75), kendisinin de kaptan-ı deryâlık

görevine tayini düşünülmüşse de ocak halkının ısrarı üzerine evâhir-i Rebîülâhir 1100'de (Şubat 1689) eski görevinde bırakılmıştır. Aynı zamanda Mora seferine yardımcı olmak üzere Cezayir kalyonları ve dört beş ateş gemisinden oluşan donanma ile 5-6000 kişilik ordusunu toplaması, Tunus ve Trablusgarp kalyonlarını da kendi kumandasında getirmesi emredildi (BA, MD, nr. 98, s. 117/387). Mezemorta Hüseyin Paşa, bu sırada bir taraftan Vehrân'ı işgal eden İspanyollar'la uğraşırken diğer taraftan Cezayir'e saldıran Fransa donanmasına karşı mücadele ediyor, beraberindeki korsanlarla birlikte Fransa sahillerine kadar hücumda bulunuyordu. Bununla birlikte on Cezayir kalyonunu merkezî Osmanlı donanmasına yardım için göndermeyi ihmal etmedi.

Evâil-i Rebîülevvel 1101'de (Aralık 1689) Kalaylıkoz Ahmed Paşa'nın yerine kaptan-ı deryâ tayin edilen Hüseyin Paşa (BA, MD, nr. 99, s. 29/137; Silâhdar, Târih, II, 485-487), tayin haberi Cezayir'e ulaşmadan önce Cezayir dayısı ve ocak halkı ile aralarında çıkan anlaşmazlık yüzünden ailesini dahi alamadan gizlice oradan ayrılmak zorunda kaldı ve İstanbul'a geldi. Hakkındaki şikâyetler üzerine 29 Rebîülâhir 1101'de (9 Şubat 1690) kaptan-ı deryâlığa yapılan tayin durduruldu ve Tuna kaptanlığına nakledildi (BA, MD, nr. 99, s. 105/338; Silâhdar, Târih, II, 489); Avusturya'ya karşı Vidin'in kurtarılması için yapılan harekâtı Tuna nehrinden desteklemekle görevlendirildi. 23 Rebîülâhir 1102'de (24 Ocak 1691) Rodos sancak beyliğiyle mîrî kalyonlar kaptanlığına tayin edildi ve sayıları on olan kalyonların yirmiye tamamlanması için gayret gösterdi (a.g.e., II, 553-554). Çok geçmeden emrindeki kalyonlarla birlikte Kaptanıderyâ Mısırlıoğlu İbrâhim Paşa kumandasında Venedik donanmasına karşı Akdeniz'e açıldı (BA, MD, nr. 101, s. 63/198). Evâil-i Zilhicce 1106 (Temmuz 1695) tarihli bir hükümden anlaşıldığına göre Cezayir'de kalan ailesinin getirtilmesi için

yapılan çeşitli teşebbüslerden uzun süre bir sonuç alınamadı (BA, MD, nr. 101, s. 14/44; nr. 106, s. 200/1). 29 Cemâziyelevvel 1104'te (5 Şubat 1693) Edirne'de Sadrazam Çalık Ali Paşa ile görüşerek mîrî kalyonların ihtiyaçlarını karşılama (Vâkıât-ı Rûzmerre, vr. 175a), kalyonların kaptan, zâbit ve leventlerinin görevlendirmesiyle ilgili düzenlemeler yapma hususunda yetki aldı (BA, MD, nr. 102, s. 156/620, 183/715; nr. 104, s. 164/698). Kendisinin 700.000 akçe olan yıllık gelirinin bir kısmı 1104 (1693) yılına ait Kocaeli, İstanbul, Galata, Eyüp ve Üsküdar cizye gelirlerinden tahsis edildi (BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 742, 746).

Mezemorta Hüseyin Paşa, Zilkade 1103'te (Temmuz-Ağustos 1692) Girit'in Hanya Limanı'nı kuşatan Venedik'le savaşmak üzere Mısır'dan getirilecek 1000 askerin taşınması için İskenderiye'ye gönderildi (Silâhdar, Târih, II, 674, 679). Zilkade 1105'te (Temmuz 1694) Adalar denizine geldiği anlaşılan Venedik donanmasına beraberindeki yirmi kalyonla karşı çıkması ve tedbir alması emredildi (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 2597). 1106'da (1695) Sakız'ı işgal eden Venedik donanması ile Koyunadaları önünde giriştiği savaşı kazanarak Venedik'in adadan çekilmesini sağladı. Buna mükâfat olarak 22 Ramazan 1106'da (6 Mayıs 1695) vezir rütbesiyle kaptan-ı deryâlığa getirildi (BA, MD, nr. 106, s. 92/2; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 540; Silâhdar, Nusretnâme, vr. 217a). Kısa sürede hazırlıklarını tamamlayarak Zilkade 1106'da (Haziran 1695) donanma ile denize açıldı. Garb ocakları donanmasıyla birleşip (BA, MD, nr. 106, s. 92, 159, 206-207) Safer 1107'de (Eylül 1695) Venedik donanmasına karşı Midilli'nin Zeytinburnu açıklarında tutuştuğu savaşta büyük bir başarı kazandı. Bu savaşta Osmanlı zayiatı sadece 300 yaralı ve ölü iken Venedik on dört kalyon ve 5000 savaşçısını kaybetti. Bu zafer üzerine Rebîülâhir 1107'de (Kasım 1695) İstanbul'a döndüğünde II. Mustafa tarafından büyük bir merasimle karşılandı; kendisine ve beraberindeki kaptanlara hil'at giydirildi (Silâhdar, Nusretnâme, vr. 227b-228b). 1696'da Mora üzerine düzenlenen seferi denizden desteklemekle görevlendirildi. 1107-1109 (1696-1697) yılları arasında Venedik donanmasını Andre adası ve Bozcaada önünde üç defa mağlûp etti (a.g.e., vr. 244a-b, 258b-259b). Muharrem 1110'da (Temmuz 1698) önce İmroz'a demirleyen Venedik donanmasını takip ederek Midilli yakınlarında yakaladı. Uzun süren çatışmaların ardından Venedik donanması bölgeyi terketmek zorunda kaldı. 1111'de (1699-1700) Tersane'de kendisi için yaptırdığı, o zamana kadar görülmemiş büyüklükte

otuz bir oturaklı ve etrafı nakışlı bir baştardayı donanmaya kattı.

Karlofça Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Hüseyin Paşa Akdeniz'i adalar halkının korsanlarından temizlemekle görevlendirildi. Bu amaçla, rahatsız olmasına rağmen 13 Zilhicce 1112'de (21 Mayıs 1701) kalyonlar ve derya beyleri çekdirileriyle birlikte son defa Akdeniz'e açıldı (a.g.e., vr. 272a). Kendisine gönderilen 1 Muharrem 1113 (8 Haziran 1701) tarihli son emirlerden birinde Mısır'a sürgün edilen eski defterdar Mustafa ile sâlyâne mukātaacısı Acemzâde'nin affedildiği bildiriliyor, haber ulaşır ulaşmaz onları buldurarak İstanbul'a göndermesi isteniyordu (BA, MD, nr. 113, s. 4). Fakat Mezemorta Hüseyin Paşa muhtemelen 15 Rebîülevvel 1113'te (20 Ağustos 1701) Pare adasında vefat etti; Sakız'a getirilerek defnedildiği haberi 24 Rebîülevvel'de (29 Ağustos) İstanbul'a ulaştı (Silâhdar, Nusretnâme, vr. 276a). Mezarının Eğriboz'da olduğu rivayeti de vardır (Saffet, TOEM, I/3 [1328], s. 156). Yerine 27 Rebîülevvel 1113'te (1 Eylül 1701) mîrî kalyonlar kaptanı olan Abdülfettah kaptan-ı deryâ tayin edildi (BA, A.RSK, nr. 1551, s. 62). Gönderilen tayin fermanında yeni kaptan-ı deryâdan, Mezemorta'nın iki küçük oğlu ve on yaşında bir kızı olduğu belirtilerek donanmada ve Sakız'da olan mülk, eşya ve parasının görevlendirilen mübâşir ve kassâm kâtibi gelinceye kadar korunması da istenmişti. Hüseyin Paşa'nın malları 2 Cemâziyelevvel 1113'te (5 Ekim 1701) İstanbul'a getirilerek vârislerine teslim edildi (BA, MAD, nr. 4875, s. 139b).

Mezemorta Hüseyin Paşa, denizlerdeki başarılı harekâtları kadar Bahriye'deki ıslahatlarıyla da ün kazanmıştır. Vefatından önce hazırlıklarını tamamladığı Bahriye Kanunnâmesi ile Osmanlı kaptan-ı deryâları arasında haklı bir şöhrete ulaşmıştır. İlânı ve uygulanması Abdülfettah Paşa zamanına rastlayan bu kanunnâme ile deniz işlerinin denizcilikten yetişmiş olanlara verilmesi esas kabul edilmiş, ayrıca Osmanlı donanmasındaki kalyon sayısı en az kırk olarak belirlenmiş ve donanmada terfiler bir nizama bağlanmıştır (BA, MD, nr. 112, s. 18-22).

Ailesi hakkında yeterli bilgi bulunmamakla beraber kalyon kaptanlarından Seyyid Mustafa'nın üvey oğlu, derya beylerinden Maltız Abdurrahman Paşa'nın da evlâtlığı olduğu tesbit edilmektedir (Anonim Osmanlı Tarihi, s. 124). Derya beyi olan oğulları Said Bey ile Ali Paşa ve kızından torunu

olan Tersane kethüdâsı Mehmed Said Bey denizcilikle ilgilerini sürdürmüşlerdir. İstanbul'da Tophane sırtlarında bir sarayı bulunduğu rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 98, s. 75, 117/387; nr. 99, s. 29/137, 105/338; nr. 101, s. 14/44, 63/198; nr. 102, s. 156/620, 183/715; nr. 104, s. 164/698, 170/770, 187/865; nr. 105, s. 56-57/265;

nr. 106, s. 92/2, 159, 200/1, 206-207; nr. 111, s. 14, 651-654; nr. 112, s. 18-22; nr. 113, s. 4; BA, İbnülemin-Bahriye, nr. 742, 746; BA, A.RSK, nr. 1551, s. 62; BA, MAD, nr. 4875, s. 139b; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 2597, 10302; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 124, 262; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 348, 369, 540; Silâhdar, Târih, II, 485-489, 553, 554, 674, 679; a.mlf., Nusretnâme Tahlil ve Metin (haz. Mehmet Topal, doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 217a, 227b-228b, 244a-b, 258b-259b, 266b-267b, 270a, 271a, 272a, 276a; Uşşâkīzâde Târihi: Tahlil ve Metin (haz. Raşid Gündoğdu, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 117b; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), İstanbul 1998, II, 790-793, 798, 979-980; Vâkıât-ı Rûzmerre, Süleymaniye Ktp, Esad Efendi, nr. 2437, vr. 175a, 181a; Râşid, Târih, II, 105, 127, 305-310, 320, 356-357, 406, 440-441; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 40, 103; Sicill-i Osmânî, II, 201-202; Safvet, Mezemorta Hüseyin Paşa, İstanbul 1327; a.mlf., "Koyun Adaları Önündeki Deniz Harbi, Sakız'ın Kurtarılışı", TOEM, I/3 (1328), s. 150-177; Aziz Samih İlter, Şimalî Afrika'da Türkler, İstanbul 1937, II, 10, 11, 143; Fevzi Kurtoğlu, Türklerin Deniz Muharebeleri, İstanbul 1940, s. 46-100; S. Bono, I Corsari Barbareschi, Torino 1964, s. 49; S. Soucek, "The Strait of Chios and the Kaptanpaşa's Navy", The Kapudan Pasha: His Office and his Domain (ed. E. Zachariadou), Rethymnon 2002, s. 143-153; Cengiz Orhonlu, "Mezemorta Hüseyin Paşa", İA, VIII, 205-208.

İdris Bostan

MEZHEP

(المذهب)

Dinin inanç esaslarını veya amelî hükümlerini anlama ve yorumlama konusunda kendine özgü yaklaşımlara sahip düşünce sistemi; bu yaklaşımlar etrafında meydana gelen ekolleşmenin ürünü olan ilmî ve fikrî birikim.

Sözlükte "gitmek" anlamındaki zehâb kökünden hem masdar hem de "gidecek yer ve yol" mânasında mekân ismi olan mezheb kelimesi, terim olarak "dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem" diye tanımlanabilir. Tanımda yer alan aslî hükümler dinin inanç esaslarını, fer'î hükümler ise ibadetler ile insanlar arası münasebetleri hedef almaktadır. İman esaslarını konu edinen mezhepler itikadî, diğerleri de fıkhî mezhepler diye isimlendirilmiştir. Muhammed Ebû Zehre gibi bazı çağdaş mezhepler tarihi müellifleri, fıkıh mezheplerinin dışındaki grupları siyasî (Şîa, Hâricîler) ve i'tikadî (Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye vb.) olmak üzere taksime tâbi tutmuşsa da siyasî mezheplerin, sonraları kendilerine has itikadî ve fıkhî görüşleri de oluştuğundan sözü edilen taksimi esas almak isabetli görünmemektedir.

İslâm tarihinde dinî ve siyasî gruplaşmalar oluşum aşamasında "ashâbü'l-makālât" diye anılmıştır. Bunun sebebi, bazı âlimlerin toplumdaki meselelerle ilgili olarak "makāle" (görüş, söz) adıyla risâle yazmaları yahut bazı konular hakkında görüşlerini sözle ifade etmeleridir. Giderek belirginleşen bu görüşler belli bir süreç içinde gruplaşma mahiyetini almış, ashâbü'l-makālât artık, "bir kurucunun liderliğinde ortak düşünceler etrafında bir araya gelen gruplar" anlamına gelmeye başlamıştır. Daha sonra fırka (çoğulu fırak) kelimesi İslâm mezhepleri tarihinde zümreleşmeyi ifade eden en yaygın terim olmuştur. Meselâ Nevbahtî, Şiî gruplarına dair eserini Fıraḳu'ş-Şî'a, itikadî ve siyasî grupları inceleyen Abdülkāhir el-Bağdâdî de kitabını el-Farḳ beyne'l-fıraḳ şeklinde isimlendirmiştir. İslâm coğrafyasının

genişlemesi ve diğer dinlere ait inanç grupları ile karşılaşılması neticesinde milel ve nihal kelimeleri ortaya çıkmıştır. Milel “din” mânasındaki milletin, nihal de “iddia, görüş ve dinî zümre” mânasındaki nihlenin çoğuludur. Buna göre “el-milel ve’n-nihal” tabiri “dinler ve mezhepler” anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında hevâ (“tutarsız düşünce”, çoğulu ehvâ) kelimesiyle oluşturulan “ehl-i ehvâ” terkibi dayanakları zayıf ve temelsiz olan grupları ifade etmiştir. Bu kullanımlara örnek olarak İbn Hazm’ın el-Faṣl fi’l-milel ve’l-ehvâʾ ve’n-niḥal’i ile Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’i zikredilebilir. İnanç ve siyaset grupları klasik literatürde daha çok ashâbü’l-makālât, fırka ve nihle ile, amelî-fıkhî gruplaşmalar da mezhep kelimesiyle anılmasına rağmen son zamanlarda daha kapsamlı olan mezhebin kullanımı tercih edilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de zehâb kökü çeşitli türevleriyle birçok âyette yer almakla birlikte (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẕhb” md.) mezhep kelimesine rastlanmamaktadır. Fırka sözlük anlamında bir âyette geçmekte (et-Tevbe 9/122), nihal ve makālât da Kur’an’da görülmemektedir. Hadislerde de mezhep terim olarak zikredilmemiş, Hz. Peygamber ümmetinin düşeceği ihtilâfları genellikle fırka kelimesiyle ifade etmiştir. Klasik kaynaklarda müslümanların inanç ve fikir alanındaki ayrılıklarının daha çok fırka ile karşılanmasında hadisteki bu kullanımın rolü vardır.

KELÂM. İslâm’ın inanç esasları, ibadetleri ve sosyal hayatla ilgili kuralları vahiy ile ortaya konulmuş, Resûl-i Ekrem’in sözlü ve fiilî sünnetiyle hayata aktarılmış olmakla birlikte bu modelin değişik telakkideki çevreler ve farklı kültürlere sahip kesimler tarafından anlaşılması ve yorumlanması mezhep realitesini meydana getirmiştir. İslâm’ın bir ilâhî yönü, bir de insanların anladığı ve uyguladığı yönü vardır. Mezhep vâkıası bunlardan ikincisine tekabül etmektedir. Dolayısıyla mezhep, bir veya birkaç meselede kendine has bir anlayış geliştirip başkalarına muhalefet eden kimsenin oluşturduğu basit bir olgu olmayıp İslâm’ı benimseyen bir zümrenin bütün fikir ve amel tarzları ile töre, âdet ve geleneklerinin bütününü ifade eder (Yörükân, s. 197).

Hz. Peygamber’in vefatının ardından başlayan, V. (XI.) yüzyıla kadar devam ettikten sonra duraklayan, XII. (XVIII.) yüzyıldan itibaren yeniden canlanan zümreleşmeler dikkate alındığında mezhep olgusuyla ilgili şu

temel noktalara işaret edilebilir: a) Bir düşünce hareketinin yahut siyasî bir çıkışın mezhep olabilmesi için İslâm'a mensubiyet, itikadî veya siyasî konularda yoğunlaşma, bu yoğunlaşmanın gruplaşmaya dönüşmesi ve özgün bir metodoloji yahut kendi içinde tutarlılık özelliklerini taşıması gerekir. Bunlardan İslâm'a mensubiyet esasta İslâm dinine bağlılığı ifade etmektedir. Gālî ve bâtınî nitelikteki fırkalar dışında bütün kelâm mezheplerinin doğrudan İslâm'ı referans aldığı, doktrinlerini bu dinin ana kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'le temellendirdiği kabul edilir. Bununla birlikte bazı İslâm mezhepleri tarihçileri, genel anlamda kendilerini İslâm kültürü içinde gören veya daha gevşek bir bağlantı halinde İslâm'la temaslarından söz eden gruplara da ayrı bir kategori halinde eserlerinde yer vermişlerdir. Nitekim itikadî anlamda İslâm'a mensubiyetleri tartışmalı olan İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi bâtınî gruplar, İslâm kültürü ve coğrafyasıyla ilgileri bakımından mezhepler tarihi çalışmalarında ele alınmıştır. İtikadî veya siyasî konularda yoğunlaşma şartı, kelâm ve mezhepler tarihinde incelenen mezhep kavramını fıkıh mezheplerinden ve tasavvufî gruplardan ayırmaktadır.

Gruplaşma mezhep gerçeğinin en önemli özelliklerinden biri olup bu olguyu sırf nazariyatta kalan faaliyetten ayırmaktadır. Metodoloji ve kendi içinde tutarlılık idealde her mezhep için geçerli olmakla birlikte bunun daha çok ana fırkalar için söz konusu olduğu görülmektedir. Başlangıçta bir mezhebin vücut bulmasında öne çıkan bazı fikirlerin mezhebin gelişmesine paralel olarak âlimler tarafından işlenmesi, temel ilkelerinin belirlenmesi ve bu metodolojiye dayalı eserlerin kaleme alınması önemlidir. Bu sebeple sağlam bir metodoloji kuramayan mezhepler tarih sahnesinden çekilmiştir.

b) Mezhepler yeni birer din olmayıp bir dini benimseyen toplumların özellikleri sonucu kazandıkları formlardır. Bunda sosyal çevrenin, siyasî olayların, eski inanç ve kültürlerin bazı izlerini görmek mümkündür. İslâm'ın doğduğu coğrafyada bilhassa ilk dönemlerde Selefiyye adı altında saf bir anlayışın hâkim olmasına karşılık İran coğrafyasında Bâtıniyye, Karâmita gibi İslâm'la birlikte eski inanç ve kültürlerin karışımının söz konusu olduğu grupların ortaya çıkması bunu göstermektedir (a.g.e., s. 200-201).

c) İtikad alanındaki mezhep hareketleri İslâm'ın inanç ve siyasetle ilgili

temel yaklaşımlarının tesbitine ve işlenmesine vesile olmuştur. Bu bakımdan İslâm mezheplerini bir yönüyle İslâm düşünce ekolleri olarak görmek mümkündür. Meselâ insan iradesi ve kader konusunda dengeli ve sağlıklı düşüncelerin ortaya konulmasında Cebriyye ve Kaderiyye'nin, nasların ruhuna uygun, tecsîm ve teşbihten uzak ulûhiyyet telakkisinin geliştirilmesinde başta Selefiyye ve Mu'tezile olmak üzere itikadî fırkaların büyük payı vardır. Diğer taraftan siyasî meselelerle ilgili temel düşünce ve tutumların oluşması ve olgunlaşmasına Hâricîler'le Şiî grupları katkı yapmıştır.

Mezheplerin Tasnifi. İslâm mezheplerine dair birinci ve ikinci derecedeki kaynaklarla çağdaş araştırmalar dikkate alındığında yapılan tasniflerin şu esaslara dayandığı görülür: a) Genel Tasnif. İslâm mezhepleri temel ihtilâf alanları bakımından itikadî, amelî ve siyasî olmak üzere üç grupta mütalaa edilmiştir. İtikadî mezhepler dinin inanca yönelik esaslarıyla ilgili farklı görüşler ortaya koyan gruplardır. Bu grupların üzerinde durduğu konular aynı zamanda kelâm ilminin alanına girdiği için bunlar kelâm mezhepleri diye de anılır. Bununla birlikte kelâm ilmi bu grupların tarihî gelişimini ele almaktan çok doktriner boyutuyla ilgilenmiş, inanç ve fikirlerini inceleyip bunların genel İslâm inançlarıyla ne oranda örtüştüğünü belirleyerek bir çeşit yargılamaya tâbi tutmuştur. İtikadî alanda mezheplerin oluşmasına yol açan temel konular tevhid, kader, iman-amel ilişkisi gibi meselelerdir. Bu esaslarla ilgili olarak Allah'ın sıfatları, zât-sıfat ilişkisi, müteşâbih âyetlerin anlaşılması, rü'yetullah, Allah'ın iradesi, hidâyet ve dalâlet, amelin imandan bir cüz olup olmaması, büyük günah işleyenlerin durumu gibi hususlar ele alınmıştır (krş. Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 10-11). Bu konular etrafında teşekkül eden fırkaların her biri kendini doğru yolda görmüş ve "hak ehli" diye nitelemiştir. Ancak çoğunluk itikadî açıdan Ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at olmak üzere iki grupta mütalaa edilmiştir. Sünnî âlimlerin yaygın tanıtımı ile Ehl-i sünnet, Hz. Peygamber ile ashap cemaatinin dinin temel konularında takip ettiği yolu benimseyenler, ehl-i bid'at ise dinin temel konularında şer'î bir delile dayanmaksızın farklı görüşler ileri sürenlerdir. Buna göre Ehl-i sünnet kendi içinde az çok çeşitlilik taşımakla birlikte bir gruplaşmayı ifade etmekten ziyade müslümanların asıl bünyesini içine almakta, ehl-i bid'at ise çeşitli sebeplerle ana bünyeden ayrılan grupların adı olmaktadır. I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda farklı grupların çeşitli inanç konularıyla ilgili görüşler ortaya koyması ve toplumda belli

ölçüde yaygınlık kazanması üzerine çoğunluğa mensup âlimler bu gruplarla mücadele etmiş, dinin temel prensiplerini anlatma ihtiyacı duymuş, dolayısıyla esas bünye bir bakıma en büyük fırka olarak algılanmıştır. Nitekim Abdülkāhir el-Bağdâdî yetmiş üçüncü fırka olarak Ehl-i sünnet'i zikretmektedir (a.g.e., s. 26). III. (IX.) yüzyılın ortalarına kadar Ehl-i sünnet ashap ve tâbiînin benimsediği teslimiyetçi tavrı sürdürmüştür. Yüzyılın sonlarına doğru nassın yanında akla da yer veren Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye ekolleri ortaya çıkmıştır. Buna göre Ehl-i sünnet mezhepleri Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye olmak üzere üç grup halinde ele alınmıştır (İzmirli İsmail Hakkı, s. 61). Ehl-i bid'at mezhepleri ise müelliflere göre değişmekle birlikte genellikle Revâfız (Şîa), Havâric, Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Dırâriyye, Kerrâmiyye ve Müşebbihe gibi alt kollar halinde sıralanmaktadır (meselâ bk. Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 28-29; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 37-38). Siyasî mezhepler yönetimle ilgili ihtilâflara bağlı şekilde ortaya çıkan gruplarla oluşmuştur. Tarihî gelişimleri İslâm tarihi ve İslâm mezhepleri tarihi, düşünce ve fikirleri kelâmın konusu olan bu mezhepler düşünce ve doktrinlerini siyasî konularla sınırlı tutmamış, zaman içinde dinin usul ve fürûuna dair görüşler de ortaya atmış ve literatürde daha çok itikadî mezhepler içinde incelenmiştir. Öte yandan bazı itikadî mezheplerin zuhurunda siyasî sebepler rol oynamıştır.

b) Kronolojik Tasnif. Klasik kaynaklarda mezheplerin ortaya çıkış tarihi dikkate alınarak yapılan tasnif yaygın değildir. Eserlerini yetmiş üç fırka hadisine göre düzenleyen müellifler belli ölçüde kronolojik sırayı dikkate almış görünmekle birlikte fırkaların zuhuruyla ilgili sürecin çok net olmaması ve ilk dönem zümreleşmelerinin çoğunlukla ilk üç asır içinde gerçekleşmesi bu tasnifi etkilemiştir. Meselâ Eş'arî, fırkaları ortaya çıkışları itibariyle on grup halinde verirken (Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn, I, 65) Himyerî altı grup olarak zikretmektedir (el-Ḥûrü'l-ʿîn, s. 148). Kronolojik sıralamanın daha yaygın biçimde görüldüğü eserler yakın zamanda kaleme alınmıştır. Bu çalışmalarda ilk dönem mezheplerinin yanı sıra yakın dönemde ortaya çıkan Vehhâbîlik ve Kādiyânîlik gibi gruplara da yer verilmektedir.

c) Yetmiş Üçlü Tasnif. Kaynaklarda belli ölçüde dikkate alınan bir diğer sınıflandırma "iftirak hadisi" diye bilinen rivayetlere dayanmaktadır. Bunların bir kısmında yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki,

İslâm ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı belirtilirken (Ebû Dâvûd, "Sünen", 1; Tirmizî, "Îmân", 18) bir kısmında ayrıca yetmiş iki fırkanın cehennemde, birinin cennette olacağı ifade edilmekte (Müsned, III, 120; Dârimî, "Siyer", 75; İbn Mâce, "Sünen", 1), diğerlerinde aynı rivayetler tekrarlandıktan sonra kurtuluşa ulaşacak fırkanın (fırka-i nâciye) özelliği belirtilerek, "Onlar cemaattir" denilmektedir (Müsned, III, 145; İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünen", 1; Tirmizî, "Îmân", 38). Bunların dışında, hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin naklettiği bir rivayet yetmiş iki fırkanın cennete, bir fırkanın cehenneme gireceği, onun da zenâdıka olduğu belirtilmiştir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 39). Genellikle son rivayetin uydurma, diğerlerinin ise sahih olduğu belirtilmiştir (rivayetlerle ilgili tartışmalar için bk. Ca'fer Sübhânî, I, 23-28; Özler, İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, s. 29-39). Buradaki "yetmiş üç"

ifadesiyle gerçek bir sayının kastedilip edilmediği konusunda farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Makdisî, İbnü'l-Cevzî, Fahreddin er-Râzî, Celâleddin ed-Devvânî ve Şâtıbî gibi âlimler bu sayının gerçek anlamda kullanılmadığını, Arapça'da yedi ve yetmiş gibi sayıların çokluğu gösterdiğini, bu rivayetle İslâm toplumunun tâli kollarla birlikte birçok fırkaya ayrılacağına temas edildiğini söylemişlerdir. Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, Abdülkāhir el-Bağdâdî, Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, Şehristânî, Adudüddin el-Îcî gibi müellifler ise sayıyı gerçek mânasına alarak fırkaları tasnif ederken yetmiş üçe ulaşmaya gayret göstermişlerse de kabul ettikleri ana mezhepler ve bunlara bağlı tâli kollarda aralarında bir uyum bulunmadığı gibi zaman zaman yetmiş üç sayısına da sadık kalamamışlardır.

Mezheplerin Ortaya Çıkış Sebepleri. Mezheplerin ortaya çıkışı birçok sebeple yakından ilgili görülmüştür. Ele alınan konuların anlaşılması zor nitelikte bulunması, bu meseleyle ilgilenen kişilerin isteklerinin değişik olması, eğitim düzeyi ve ilgi alanının farklılığı, geleneksel sosyal yapının sağlıklı bir biçimde sorgulanmaksızın benimsenmesi, bazı insanlardaki liderlik hırsı bu sebeplerin başında gelmektedir (M. Ebû Zehre, s. 7-10). Mezheplerin ortaya çıkışını hazırlayan başlıca faktörleri şu şekilde sıralamak mümkündür: a) Nasların Özelliği. İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te zarûriyyât-ı dîniyye denilen ana ilkeler genel hatlarıyla

anlaşılır olmakla birlikte bunların ayrıntılarıyla ilgili hususlar naslarda açık biçimde yer almamıştır. Bizzat Kur'an'da âyetlerin muhkem ve müteşâbih kısımlarına ayrıldığı, müteşâbihlerin ancak ilimde derinlik kazanmış kimselerce anlaşılabileceği ifade edilmiş (Âl-i İmrân 3/7), hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğu belirtilmemiştir. Meselâ Allah'a "el" (el-Feth 48/10), "yüz" (el-Bakara 2/115), "arş" (Tâhâ 20/5), "gelme" (el-Fecr 89/22) gibi sıfatlar izâfe eden âyetlerin; cennet, cehennem, sırat, mîzan vb. mahiyeti bilinemeyen âhiret hayatıyla ilgili hususların ve bazı sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaanın te'vil edilmesi bir kısım âlimlerce uygun görülmezken bazıları bunların te'vile tâbi tutulabileceğini düşünmüştür. İlk dönemlerden itibaren Selefiyye ve ehl-i hadîs, Müşebbihe ve Mücessime, daha sonra halef diye anılan kelâmcıların ortaya çıkmasında bu husus önemli âmillerden birini teşkil etmiştir.

b) Kader Problemi. Dünyada ve âhirette sorumluluk yükleyen fiillerle doğrudan alâkalı olması bakımından kader meselesi daha Hulefâ-yi Râşidîn döneminde konuşulmaya başlanmış, kendilerine yöneltilen sorular üzerine Hz. Ömer ve Hz. Ali kaderle ilgili bazı görüşler beyan etmiştir. Ashap devrinde meydana gelen siyasî ve sosyal olaylar kader konusunu gündeme getirmiş, Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından birçok kimse bu savaşların kaderle ilgisi etrafında tartışmalara girmiştir. Sonraki yıllarda Emevîler'in, âdil olmayan icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla kader inancını cebir anlayışı doğrultusunda yorumlaması meseleye siyasî bir boyut kazandırmış, böylece konu çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Bu tartışmalarda isimleri öne çıkan Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkī gibi şahıslarla teması bulunan hareket Kaderiyye fırkasının teşekkülüne sebep olmuştur. Diğer taraftan Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân cebre dayanan görüşler ortaya koyarak taraftar toplamış ve Cehmiyye fırkasının doğmasına yol açmıştır. İç ihtilâflar, siyasî âmiller, müslümanların yahudi ve hıristiyan teolojisiyle karşılaşması gibi faktörlere bağlı olarak ortaya çıkan kader meselesi bazı itikadî fırkaların doğuşuna zemin hazırlamış ve hemen bütün fırkaların görüş belirttiği önemli bir problem olma niteliğini daima korumuştur.

c) Siyasî Sebepler. Şehristânî, eserinin mukaddimesinde İslâm'da uğrunda kılıçların çekildiği en büyük ihtilâf konusunun hilâfet olduğuna işaret ederken (el-Milel ve'n-niḥal, I, 13) şarkiyatçılar da fırkaların teşekkülünde siyasî sebeplerin ayrı bir yer tuttuğunu belirtir. Resûl-i Ekrem'in vefatından

hemen sonra yapılan toplantıda Hz. Ebû Bekir halife seçilmiştir. Ancak bu husus Sa‘d b. Ubâde'nin halifelik adaylığını destekleyen ensar, Resûlullah'ın cenaze işleri dolayısıyla toplantıda bulunamayan Hz. Ali'nin halife seçilmesini isteyen Hâşimîler, Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini gerçekleştiren muhacirler ve mevcut adaylardan hiçbirini benimsemeyip tarafsız kalanlar olmak üzere ashabın dört gruba ayrılmasını önleyememiştir. Öte yandan Hz. Osman döneminin ikinci yarısından itibaren çeşitli sebeplerle ortaya çıkan siyasî kargaşa genişleyerek halifenin şehid edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu olaylar, siyasî gaye ve anlayışlara dayalı birtakım grupların doğmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu gruplar, siyasî düşüncelerini temellendirmek yahut siyasî amaçlarının arkasındaki hedeflerini örtmek için dinî naslara dayanmaktan geri kalmamıştır. Nitekim Hz. Ali'nin saflarında yer alırken Sıffîn Savaşı'ndaki tahkim uygulamasına rıza göstermeyip Harûrâ'ya çekilen grup ilk fırka niteliği taşıyan Hâricîler'in doğmasına yol açmıştır. Aynı şekilde hilâfet tartışmalarında Hz. Ali yanlısı olanlar zaman içinde gelişen siyasî hadiselere bağlı olarak zümrelere ayrılmış, hilâfetin Ali ve çocuklarının hakkı olduğu görüşü etrafında birleşen, fakat ayrıntıda birbirinden ayrılan birçok tâli fırka meydana gelmiştir. Siyasî sebepler Hâricîlik ve Şiîlik gibi iki ana fırkanın teşekkülüne yol açtığı gibi öteki gruplaşma faaliyetlerinde de önemli rol oynamıştır.

d) Kabile Asabiyeti. Kökü eskilere uzanan ve Câhiliye devrinde ileri safhalarda bulunan soy ve kabile asabiyeti, her ne kadar İslâm'ın takvâya dayalı üstünlük ilkesiyle önlenmiş (el-Hucurât 49/13) ve Hz. Peygamber zamanında pek görülmemişse de onun vefatının ardından tekrar ortaya çıkmış, birçok ihtilâf, siyasî faaliyet ve fırkalaşmada âmillerden biri olmuştur. Hz. Osman'ın akrabalarını önemli görevlere getirmesi öteden beri devam eden Hâşimî-Emevî çekişmesini yeniden canlandırmış ve isyancıların başlıca şikâyet konularından birini teşkil etmiştir. Hâşimîler'den olan Hz. Ali'nin hilâfete gelmesi üzerine valilikten azledilen Emevîler'den Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'ın şehid edilmesine ilgisiz kaldığı ve isyancıları ordusunda barındırdığı gerekçesiyle Hz. Ali'ye biat etmemiş ve neticede Sıffîn Savaşı meydana gelmiştir. Aynı şekilde Mudar ile Rebîa kabileleri arasında geçmişteki büyük mücadeleler Mudar'ın Hz. Ali'nin saflarında yer almasında, Rebîa'nın da Ali'nin ordusundan ayrılıp Hâricîler'e katılmasında etkili olmuştur.

e) Sosyokültürel Sebepler. Hz. Peygamber döneminden itibaren yayılmaya başlayan İslâm dini yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler tarafından da benimsenmiştir. İhtidâ hareketlerine, fetih faaliyetlerine ve siyasî hâkimiyete bağlı olarak İslâmiyet Suriye, Filistin, Irak, Mısır ve Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Horasan, Türkistan, Kafkaslar ve Hindistan’a kadar geniş bir sahaya ulaşmış, bu süreç içinde birçok farklı din mensubu İslâmiyet’i benimsemiştir. Eski inançlarını bırakıp İslâm’a giren insanların bir kısmı yeni dinin temel esaslarını kısa zamanda kabul

ederken bir kısmı bunu uzun bir zamanda özümseyebilmiş, bazıları da gerçekten inanmadığı halde inanmış gibi görünerek intikam almak için çeşitli hesaplar içine girmiştir. İslâm’ı benimseyenler de yeni inanç ve düşüncelerini eski inanç ve geleneklerinin etkisinde kalarak oluşturmaya çalışmış, sonuçta bu sebepler de bazı fırkaların oluşmasına yol açmıştır.

Tarihçe. Resûl-i Ekrem zamanında müslümanlar iman alanında ve sosyal hayatta ittifak sağlamayı başarmışken onun ölüm hastalığı sırasında meydana gelen ve kaynaklara “kırtâs olayı” diye geçen hadise mezheplerin teşekkülü esnasında farklı şekillerde yorumlanmıştır. Resûlullah, hastalığının şiddetlendiği bir sırada kâğıt ve kalem getirilip söyleyeceklerinin kaydedilmesini istemişti. Hz. Ömer’in de aralarında bulunduğu bazı sahâbîler buna gerek olmadığını, Resûlullah’ın, rahatsızlığının şiddetlenmesi yüzünden böyle bir talepte bulunduğunu, Allah’ın kitabı ve Peygamber’in sünnetinin kendilerine yeteceğini söylemiş, bazıları ise aksi kanaat belirtmiş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, yanında tartışmamalarını söyleyerek kendisini yalnız bırakmalarını bildirmiştir (Buhârî, “ʿİlim”, 39; Müslim, “Vaṣiyye”, 22). Bu olay kaynaklarda farklı şekillerde nakledilmiştir. Şiî grupları, “Eğer isteği yerine getirilseydi Hz. Peygamber kendisinden sonra Ali’nin imam olması hususunu yazdıracaktı” derken sahâbîlerin ve diğer müslümanların çoğunluğu, dinin tamamlandığını ifade eden âyetle (el-Mâide 5/3) istidlâl ederek gereken her şeyin tebliğ edildiğini, Resûl-i Ekrem’in tartışma dolayısıyla vazgeçtiği tavsiyenin dinin özüyle ilgili olamayacağını, aksi halde onun hiçbir engel tanımadan bunu ümmetine mutlaka tebliğ edeceğini belirtmiştir (Fığlalı, İmâmiyye Şîası, s. 17-22). Hz. Peygamber’den sonra meydana gelen ilk önemli ihtilâf şüphesiz ki hilâfete dair tartışmadır. Resûlullah’ın vefat

ettiğini öğrenen ensardan bazı kimseler, Benî Saîde çardağında Hazrec kabilesinin reisi Sa'd b. Ubâde'ye biat etmek üzere toplanmışlardı. Durumdan haberdar olan Ebû Bekir, Ömer ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın toplantıya gelmesiyle olayın seyri değişmiş, neticede Ebû Bekir'e biat edilmiştir. Görüşmelere katılamayan Hz. Ali başta olmak üzere Hâşimîler de Hz. Ebû Bekir'in hilâfetinin meşrûluğunu onaylamıştır. Bu devreden itibaren fırkaların teşekkül ettiği döneme kadar fikrî ve siyasî konularla ilgili ihtilâflar ortaya çıkmaya devam etmiştir (geniş bilgi için bk. Şehristânî, I, 13-26). İhtilâflarla bağlantılı olarak mezheplerin tarihçesini iki başlık altında ele almak mümkündür.

a) Siyasî Mezhepler. İlk siyasî mezhep Hâricîlik'tir. Hz. Ali, Halife Osman'ın kātillerini bulup bir an önce cezalandırmadığı gerekçesiyle kendisine biat etmeyen Muâviye'ye karşı Sıffîn'de giriştiği harekâtta galip gelmek üzereyken Muâviye ordusunun mızrakların ucuna Kur'an sayfalarını takıp karşı tarafı Allah'ın kitabının hakemliğine çağırması üzerine (10 Safer 37 / 28 Temmuz 657) mesele hakemlere havale edilmiştir. Karar askerler arasında okunmaya başlanınca Temîm kabilesine mensup bazı kişiler, "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganıyla uygulamaya karşı çıkmış, anlaşmayı bozması için Hz. Ali'ye başvurmuş, onu ikna edemeyince Harûrâ'ya çekilmiştir. Sayıları 12.000 dolayında olan bu grup kendi aralarında bir imam seçmiş, zamanla fikirlerini geliştirmiştir. Sosyal tabakaları bakımından değişimleri benimsemeye ve dinin özünü kavramaya yatkın olmayan, bu sebeple dinin zâhirine sıkı sıkıya bağlı bulunan bu grup uzlaşma çabalarına karşı olumsuz tutum sergilemiş, giderek daha da sertleşmiş, Hz. Osman'ı ve Ali'yi tekfir edip görüşlerini benimsemeyenleri öldürmeye başlamıştır. Emevîler döneminde Kûfe ve Basra'da sık sık baş kaldıran, etrafa korku salan ve her defasında sert takibe mâruz kalan Hâricîler siyasî faaliyetlerinden vazgeçmemiş, 102 (720-21) yılından itibaren Kuzey Afrika'da yirmi yıl süreyle isyanlarını sürdürmüşlerdir. Abbâsîler devrinin ilk yıllarında değişik kollara ayrılan fırka, özellikle Irak ve dolayları ile Kuzey Afrika'da yayılma imkânı bularak isyan hareketlerini geliştirmiştir. İbâzıyye kolu Tâhert'te Rüstemîler Devleti'ni kurmuş, Sicilmâse civarında Sufrî Midrârîler bazı başarılar elde etmiştir. Zaman içinde İbâzıyye Libya ve Tunus'ta geçici hükümetler oluşturmuş, bunların Uman'da kurduğu idare günümüze kadar gelmiştir.

Diğer bir siyasî mezhep Şîa'dır. Hz. Ali'nin, sonuçsuz kalan tahkim olayı ve Hâricîler'le mücadelenin ardından Kûfe'de bir Hâricî tarafından şehid edilmesi üzerine taraftarları oğlu Hasan'a biat etmişse de Hasan Muâviye ile anlaşıp hilâfetten feragat etmiş, böylece Muâviye İslâm dünyasının halifesi sıfatıyla Emevî Devleti'ni kurmuştur (41/661). Muâviye ölümüne yakın günlerde oğlu Yezîd'i halife olarak belirlemiş, ancak bu, tepkilere yol açmıştır. Yezîd'e biat etmemekte direnen Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi (10 Muharrem 61 / 10 Ekim 680) gelişen mücadelelerin en önemli sebeplerden birini oluşturmuştur. Tevvâbîn hareketi başarısızlıkla sonuçlanınca Hüseyin'in kātillerinden intikam almak için onun oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin imamlığını ve mehdîliğini ileri süren Muhtâr es-Sekafî ortaya çıkmıştır. Hz. Osman döneminin ikinci yarısından itibaren başlayarak Kerbelâ Vak'ası'na kadar devam eden karışıklıklar, zaman içinde hilâfetin Hz. Ali'ye ve çocuklarına ait olduğu fikri etrafında birleşen birbirinden kopuk fırkaların doğmasına yol açmıştır. Genel bir adlandırma ile Şîa diye anılan bu topluluklar mezhepler tarihi müelliflerince Keysâniyye, Zeydiyye, İsmâiliyye, İmâmiyye ve Gāliyye gruplarına ayrılmıştır (Şehristânî, I, 145; krş. Eş'arî, I, 65).

Ağırlıklı görüşe göre ismini Ebû Amre Keysân'dan alan Keysâniyye, Muhammed b. Hanefiyye'nin imam ve mehdî olduğunu iddia eden ilk aşırı Şiî grubudur. Yer yer tenâsüh, hulûl ve rec'at gibi aşırı inançları benimseyen fırka Muhtâriyye, Hâşimiyye, Kerbiyye, Rizâmiyye gibi kollara ayrılmış, II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren kaybolmaya başlamış, yaklaşık bir asır sonra da tarihe karışmıştır.

Zeydiyye, Zeyd b. Zeynelâbidîn ile oğlu Yahyâ'nın imâmetini benimseyenlerdir. Emevîler'e karşı 122 (740) yılında Kûfe'de ayaklanan Zeyd, taraftarlarının kendisini yalnız bırakması yüzünden başarıya ulaşamamış ve öldürülmüştür. Hz. Peygamber'in imam olarak Ali'yi ismen değil vasfen bildirdiğini, daha faziletli varken faziletli kimsenin hilâfetinin de geçerli olduğunu, bu bakımdan Hz. Ebû Bekir'le Ömer'in hilâfetinin ittifakla meşrû sayıldığını kabul eden Zeydiyye mutedil fikirleriyle Ehl-i sünnet'e en yakın mezheptir. Cârûdiyye, Süleymâniyye (Cerîriyye) ve Bütriyye gibi gruplara ayrılan Zeydîler (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 30-38) uzunca bir süre dağınık halde kalmış, Abbâsî yönetiminin zayıflamasından yararlanarak Taberistan'da ve Yemen'de devletler kurmuştur. Taberistan

Zeydîleri varlıklarını 305 (917-18) yılına kadar sürdürmüş, Yemen Zeydîliği ise günümüze kadar devam etmiştir.

Bâtınî ve gālî gruplar içinde mütalaa edilen İsmâiliyye, Ca‘fer es-Sâdık’ın ölümünün ardından imâmetin büyük oğlu

İsmâil’e ve ondan oğlu Muhammed’e geçtiğini kabul eder. Harekete yön veren Meymûn el-Kaddâh ile oğlu Abdullah, Ortadoğu’nun eski dinlerinden ve Yeni Eflâtuncu felsefeden derledikleri unsurlarla fırkayı İslâmî anlayıştan uzak, bâtınî bir karaktere sokmuşlardır. Fırka gizli ve sistemli bir yayılma hareketi gerçekleştirmiştir. Kûfe, Basra, Yemen, Bahreyn, İran ve Kuzey Afrika’da önemli ölçüde taraftar toplamış, Bahreyn’de Karmatî hareketiyle büyük siyasî başarılar elde etmiş, Mısır’da 297 (910) yılında Fâtımî Devleti’ni kurmuş, daha sonra Nizâriyye ve Müsta‘liyye kollarına ayrılmıştır. Günümüzde İsmâiliyye’nin İran, Afganistan ve Hindistan’dan başka yirmiden fazla ülkede mensubu bulunmaktadır.

Şîa’nın en büyük kolunu teşkil eden İmâmiyye, Hz. Ali ve neslinin meşrû imam sayılması gerektiğine inandığı için bu isimle anılır. Birtakım kollara ayrılan bu grup içinde imam sayısını on iki ile sınırlayan İsnâaşeriyye zamanla bütün Şiîliği temsil eder hale gelmiştir. Özellikle Büveyhîler devrinde akîdelerini serbestçe yazma ve yayma imkânı bulan, Selçuklular döneminde takıyyeye dayalı bir siyaset izleyen, İlhanlılar devrinde inişli çıkışlı bir seyir takip eden fırka, Safevî Devleti’nin kuruluşuyla birlikte (1501) yeniden hâkim konuma gelmiştir. Irak’ta ortaya çıkıp gelişmesine rağmen İran’da büyük destek gören Şîa, Safevîler’den sonra Avşarlar, Kaçarlar ve Pehlevîler zamanında değişik şekillerde hayatiyetini sürdürmüş, 1979 yılında Humeynî’nin önderliğinde iktidarı ele geçirmiştir. Fırka bugün İran’ın resmî mezhebi hüviyetindedir. Bunların dışında daha çok Şîa ile ilişkili Nusayrîlik ve Dürzîlik gibi gālî-bâtınî fırkalar da bulunmaktadır.

b) İtikadî Mezhepler. İslâm tarihinde fikrî ve itikadî sebeplerle ortaya çıkan fırkalar mezhepler tarihi kaynaklarında farklı biçimde sıralanmıştır. Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî itikadî mezhepleri Havâric, Şîa, Mürcie, Mu‘tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme, Ashâbü’l-hadîs ve Küllâbiyye (Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn, I, 65); Abdülkāhir el-Bağdâdî Kaderiyye-Mu‘tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Bekriyye, Dırâriyye,

Kerrâmiyye ve Müşebbihe (el-Farḳ, s. 114-230); Şehristânî Kaderiyye ve Sıfâtiyye (el-Milel ve'n-niḥal, I, 6) olarak zikretmektedir. Bunun yanında yakın zamanlarda ortaya çıkan Vehhâbiyye ve Kādiyâniyye gibi hareketler de dikkate alındığında bunları ilk dönem fırkaları ve yakın dönem fırkaları diye ikiye ayırmak da mümkündür.

İlk Dönem Fırkaları. Bu fırkalardan ilki Kaderiyye'dir. Müslümanlar arasında ortaya çıkan siyasî karışıklıklar, Cemel ve Sıffîn savaşlarının sonuçları, Emevîler'in bazı kötü uygulamalarını kadere yüklemeleri gibi sebeplerle Ma'bed el-Cühenî ve Gaylân ed-Dımaşkī'nin önderliğinde iradî fiillerin kadere yüklenemeyeceği düşüncesi etrafında bir hareket başlamış ve II. (VIII.) yüzyılın ortalarına doğru paralel görüşlere sahip olan Mu'tezile ile birleşmiştir.

Klasik kaynaklarda ve modern çalışmalarda ortaya çıkışı farklı şekilde değerlendirilen Mu'tezile yaygın kanaate göre Vâsıl b. Atâ'nın, büyük günah işleyen kimsenin mümin veya kâfir olmayıp imanla küfür arasında bir menzilede kalacağını söyleyerek Hasan-ı Basrî'nin ders meclisini terketmesinin ardından kendisine ve taraftarlarına "Mu'tezile" (ayrılanlar) ismi verilmiştir. Hareketin ilk ortaya çıkışı ve bu ismin verilişiyle kitlelere İslâm'ın anlatılması ve gelişen siyasî olayların İslâm inançları açısından değerlendirilmesinin yapılması gerekmiş, Vâsıl'dan sonra Amr b. Ubeyd'in önderliğinde fikrî zümreleşme başlamıştır. Önce Basra'da vücut bulan hareket giderek gelişmiş, Bağdat'ta taraftar bulmuş, Basra ekolüne mensup Nazzâm ve Câhiz gibi âlimlerle Bağdat ekolüne mensup Bişr b. Mu'temir, Ebû Mûsâ el-Murdâr, Ca'fer b. Harb gibi âlimlerin de etkisiyle Suriye, Irak, Mısır, İsfahan, Cürcân, Horasan gibi yerlerde yayılmıştır. Kendilerine "ehlü'l-adl ve't-tevhîd" adını veren fırka mensupları temel İslâm inançlarını aklî yönden temellendirme işini öne çıkarmış, İslâm düşüncesinin gelişmesine önemli katkılarda bulunarak Sünnî kelâmının doğmasına vesile olmuştur. Abbâsîler'den Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiḳ-Billâh devirlerinde en parlak dönemini yaşamış, Mütevekkil-Alellah zamanında gözden düşmüş, IV. (X.) yüzyılda Şîa ile temasa geçerek tekrar nüfuz kazanıp Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde yayılmış, bu asrın sonundan itibaren müstakil bir fırka özelliğini kaybetmiş, imâmet konusu hariç fikirleri önemli ölçüde Zeydiyye ve İsnâaşeriyye Şîası'nca benimsenmiştir.

İlk dönemde ortaya çıkan Mürcie, Arap unsurlara dayanan Emevî politikalarına ve katı Hâricî zihniyetine karşı mutedil bir anlayışı benimseyerek gittikçe belirginleşmiş, I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru zümreleşmeye başlamış, Emevîler döneminde en büyük desteği Halife Ömer b. Abdülazîz'den görmüştür. Mekke ve Medine'den başlayıp Irak, Şam, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde önemli taraftar bulan fırka bilhassa Belh, Nîşâbur, Rey, Herat, Semerkant, Buhara ve Fergana gibi yerlerde ilmî faaliyetler gerçekleştirmiştir. Abbâsîler tarafından Hâricîler ve Şiîler'e karşı desteklenen Mürcie, çok geçmeden bölgede etkili olan Ehl-i sünnet'in Mâtürîdiyye geleneği içinde erimiştir (diğer fırkalarla ilgili olarak bk. Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 204-229).

İlk fikrî hareketlerin görüldüğü ve fırkaların teşekkül ettiği dönemde genellikle İslâm toplumu inanç, ibadet, sosyal hayat ve siyasî konularda beraberlik içindeydi. Bu ana bünyeye mensup âlimlerin bir kısmı önceleri muhalif fırkalar karşısında fikirlerini açıklama ihtiyacını duymuşlardır. II ve III. (VIII-IX.) yüzyıllarda Hasan-ı Basrî, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi âlimler bu çerçevede önemli beyanlarda bulunmuş ve eser telif etmişlerdir. Bunlardan Ahmed b. Hanbel'in öncülüğünde gelişen ve Selefiyye, Eseriyye, Ehl-i hadîs, Sıfâtiyye gibi adlarla anılan grup Kur'an ve Sünnet'e, ashaptan intikal eden esaslara dayanıp ehl-i bid'atı sert bir şekilde eleştirmiştir. Fakat Mu'tezile karşısında Selefî metodun yeterli olmadığını gören âlimler, III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren aynı metodu kullanıp Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye adlarıyla anılan Ehl-i sünnet kelâmını oluşturmuştur. Selefiyye bu iki ekolün gelişmesine paralel olarak büyük ölçüde erimiş, her asırda ancak birkaç âlimle temsil edilebilmiştir. Müteahhir devirde Selefî çizgi Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah İbnü'l-Vezîr ve Şevkânî tarafından sürdürülmüş, Vehhâbîlik hareketiyle birlikte ayrı bir fikrî ve siyasî mecraya girmiştir.

Ebû Hanîfe çizgisinin devamı olarak Mâverâünnehir'de Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin önderliğinde ortaya çıkan Mâtürîdiyye, kısa zamanda ekol haline gelerek Eş'ariyye'ye göre daha az meşhur olmakla birlikte Ehl-i sünnet akîdesini sistemleştirmiş, etkili olduğu bölgelerde Mu'tezile ile ve diğer fırkalarla mücadele etmiştir. Mâtürîdî'nin öğrencilerinden Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebû Bekir el-İyâzî ve Rüstüfeğnî vasıtasıyla güçlü bir yapıya kavuşan Mâtürîdiyye başta Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Ûşî, Buharalı Nûreddin

es-Sâbûnî, İbnü'l-Hümâm ve Hızır Bey gibi âlimler tarafından kaleme alınan eserlerle

geniş bir kitleye Ehl-i sünnet akîdesini benimsetmiştir (Topaloğlu, s. 120-134; Kutlu, İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 398-408).

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin önderliğinde Suriye-Irak havzasında kurulan Eş'ariyye ekolü çok geçmeden hızla yayılarak itikadî bir mezhep halini almıştır. Eş'arî'den sonra Bâkıllânî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Teftâzânî ve Devvânî gibi âlimler önemli eserler meydana getirmiş ve uzun asırlar etkili olmuştur. Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi büyük devletler Ehl-i sünnet'i gerçek İslâm olarak görüp benimsemiş ve büyük ölçüde onu himaye etmiştir. Bugün de Şîa ile bazı küçük fırkalar hariç İslâm dünyası itikadî bakımdan Ehl-i sünnet anlayışına mensuptur.

Son Dönem Hareketleri. Son devirde ortaya çıkan hareketler arasında mezhebî nitelik taşıyanlar İslâm'la ilişkisi tartışmalı olan Bahâîlik, ayrıca Vehhâbîlik ve Kādiyânîlik'tir. Bahâîlik, İsnâaşeriyye mezhebi içinde doğan Şeyhîlik ve onun mahsulü olan Bâbîlik hareketinin İran'da Mirza Hüseyin Ali Nûrî tarafından ortaya konan şeklidir. Başlangıçta bazı görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla birlikte İslâm dairesinden çıktığı kabul edilmektedir. Vehhâbîlik, XVIII. yüzyılda Arabistan'ın Necid bölgesinde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın önderliğinde itikadî ve siyasî karakterli bir hareket olarak zuhur etmiştir. Kādiyânîlik, Mirza Gulâm Ahmed Kādiyânî tarafından Hint alt kıtasında kurulmuş, vahyin kesilmediğini ileri süren ve Gulâm Ahmed'in hicrî XIV. yüzyılın müceddidi olduğunu savunan bir ekol olup 1914'te düşüncelerinde katılık taraftarı olan Kādiyân kolu ile daha mutedil olan Lahor koluna ayrılmıştır.

Coğrafya. İtikadî ve siyasî mezhepler farklı coğrafî genişliğe ve farklı ömürlere sahip olarak varlığını sürdürmüştür. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Ehl-i sünnet kelâmının kurulması, inanç esaslarının Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra aklî ilkelerle temellendirilmesi, başta Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar olmak üzere İslâm devletleri tarafından desteklenmesiyle bazı bâtınî gruplar hariç diğer itikadî mezhepler tarihe intikal etmiştir. Kelâmcılar, fakihler, muhaddisler, dil ve edebiyat âlimleri, kıraat imamları

ve müfessirler, müteşerri sûfîler, İslâmî fetihlerle meşgul mücahidler ve genel müslüman ahaliden oluşan bu ana yapı (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 26) bütün İslâm coğrafyasının hâkim anlayışı niteliğini kazanmıştır. Bu anlayışın temel kelâm ekollerinden Selefiyye daha çok Hicaz bölgesinde yayılmıştır. Eş‘ariyye Mağrib ülkeleri, Mısır, Suriye, Irak gibi yerlerde, Mâtürîdiyye ise doğduğu Mâverâünnehir ile Orta Asya'da ve Osmanlılar ile birlikte Anadolu ve Balkanlar'da yayılma imkânı bulmuştur. Fıkıhta Hanbelî olanlar genellikle Selefiyye, Mâlikîler'in tamamına yakın kısmı ile Şâfiîler'in büyük ekseriyeti ve Hanefîler'in pek az bir kesimi Eş‘ariyye, Hanefîler'in büyük kesimi Mâtürîdiyye mezhebine mensuptur. Müslümanlar içinde Ehl-i sünnet'in oranı bugün % 90'ı aşmaktadır. Buna göre günümüzde 1,5 milyar civarındaki müslüman nüfusun 1 milyar 350-400 milyonunu Sünnîler'in oluşturduğunu söylemek mümkündür.

İbâzıyye başta Uman olmak üzere Hadramut, Zengibar, Libya, Tunus, Cezayir ve Batı Sahrâ'nın çeşitli yerlerinde sınırlı oranda yaşamaktadır. Uman'ın yaklaşık % 40-45'i İbâzî'dir. Zengibar'daki İbâzîler'in son zamanlarda Şâfiî mezhebine geçmesiyle bu nüfusun azaldığı görülmektedir. Mezhep Kuzey Afrika'da Berberî kabileleri arasında yaygınlığını korumaktadır. Günümüzde bütün İbâzîler'in mevcudu 2-3 milyon civarında tahmin edilmektedir (DİA, XIX, 260-261).

Zamanımıza kadar gelen en büyük azınlık fırka Şîa olup Irak ve İran'dan başka Azerbaycan, Yemen, Bahreyn gibi bölgelerde varlığını sürdürmektedir. Şîa'nın İslâm nüfusuna oranı % 6-12 arasında değişen bir nisbette gösterilmiştir. İmâmiyye İran'da % 92 (Momen, s. 260), mezhebî gücünü kaybetmiş olmakla birlikte Azerbaycan'da % 70'lik bir nisbeti teşkil etmektedir. Diğer ülkelerdeki oran ise şöyle tahmin edilmektedir: Irak % 57,1; Bahreyn % 54,4; Lübnan % 29,8; Küveyt % 18,8; Pakistan % 14,5; Suudi Arabistan % 2,3; Hindistan % 1,8. Ayrıca buna, Kuzey Afrika'daki 40-50.000 dolayında mezhep mensubuyla Avrupa ve Amerika'ya göç etmiş kesimi de eklemek gerekir (DİA, XXIII, 146).

Eskiden Irak, Taberistan, Deylem ve Yemen'in çeşitli bölgelerine yayılan Zeydiyye bugün sadece Yemen'de bulunmaktadır. 1990 yılında gerçekleşen birleşmeden önce Zeydiyye, Yemen Arap Cumhuriyeti'nin resmî mezhebiydi. Günümüzde Sünnî âlimlerinin etkisi yer yer artmakla birlikte

merkezde ve Kuzey Yemen’de mevcudiyetlerini sürdüren Zeydîler’in oranı % 55-60 civarındadır (Balta, s. 385).

İsmâiliyye mensupları Nizârî ve Müsta‘lî kollarıyla Hindistan’da Bombay, Kalküta, Baroda, Sûret, Ahmedâbâd, Haydarâbâd, Sidhpûr, Dohad, Gucerât; Pakistan’da Karaçi; Afganistan’da Kâbil, Bedahşan; Pamir’in batısında Ruşan; İran’da daha çok Horasan bölgesinde Kâin, Bircend, Müminâbâd, Nasrâbâd, Mezdâb, Nîşâbur ve Dizbâd; Yemen’de Harâz, Havzan gibi yerlerde değişik oranlarda müstakil topluluklar halinde yaşamaktadır. Müsta‘lî İsmâilîleri’nin 2, Nizârîler’in 8 milyon dolayında olduğu söylenmektedir (DİA, XXIII, 132).

Dürzîlik günümüzde Lübnan, Suriye, Filistin ve Ürdün’de varlığını sürdürmekte olup tahminen 450-500.000 civarında bir nüfusa sahiptir (a.g.e., X, 47). Bâtınî nitelikli Nusayriyye Suriye, Lübnan ile Türkiye’nin güneyinde mevcuttur. Suriye’de oranları % 7-12 arasında gösterilen mensupları daha çok Lazkiye bölgesinde yaşamaktadır (EI2 [İng.], VIII, 146). Lübnan’daki Nusayrîler çok küçük bir nüfusa sahiptir. Türkiye’de Hatay, Adana ve Tarsus dolaylarında yaşayan bu grubun nüfusunun birkaç yüzbin olduğu tahmin edilmektedir.

Bâtınî ve gālî Şiî fırkaları içinde değerlendirilen İran ve Irak’ın bazı bölgelerindeki Aliyyullāhîler’in (Ehl-i Hak) nüfusu hakkında kesin rakamlar vermek güçtür. Bugün daha çok Alevî diye anılan Kızılbaşlar ise Türkiye’de ve bazı bölgelerde oldukça sınırlı oranda Balkanlar’da yaşamaktadır. Kādiyânîler başta Pakistan olmak üzere yayıldıkları Avrupa, Asya, Pasifik, Amerika ve kısmen Afrika’da kurdukları teşkilâtlara bağlı olarak toplam 2 milyon civarında bir nüfusa sahiptir (DİA, XXIV, 139).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ẕhb” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ẕhb” md.; Müsned, III, 120, 145; Dârimî, “Siyer”, 75; Buhârî, “ʿİlim”, 39; Müslim, “Vaṣıyye”, 22; İbn Mâce, “Sünen”, 1, “Fiten”, 17; Ebû Dâvûd, “Sünen”, 1;

Tirmizî, “Îmân”, 18, 38; İbn Kuteybe, Teˀvilü muḫtelifi’l-ḥadîs̱, Kahire 1326, s. 80-87; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, tür.yer.; Hayyât, el-İntiṣâr, tür.yer.; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîˁa, Beyrut 1404/1984, s. 17-18, 93, ayrıca bk. tür.yer.; Eş‘arî, Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, I, 65-66, 167; ayrıca bk. tür.yer.; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 683-687; Ebü’l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve’r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, s. 10, ayrıca bk. tür.yer.; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 37-43; Şeyh Müfîd, Evâˀilü’l-maḳālât (nşr. İbrâhim el-Ensârî),

[baskı yeri yok] 1413 (Matbaatü’l-mihr), s. 34-39; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Farḳ beyne’l-fıraḳ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1411/1990, s. 10-11, 26, 28-29, 30-38, 114-230, ayrıca bk. tür.yer.; İbn Hazm, el-Faṣl (Umeyre), II, 265-267; ayrıca bk. tür.yer.; İsferâyînî, et-Tebṣîr (Hût), s. 13-25, ayrıca bk. tür.yer.; Batalyevsî, el-İnṣâf (nşr. M. Rıdvân ed-Dâye), Dımaşk 1403/1983, s. 33 vd.; Şehristânî, el-Milel ve’n-niḥal (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed), Beyrut 1410/1990, I, 6, 12-26, 145, 176-201; ayrıca bk. tür.yer.; Neşvân el-Himyerî, el-Ḥûrü’l-ˁîn (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 148; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, Telbîsü İblîs (nşr. M. Münîr ed-Dımaşkī), Kahire 1368, s. 5-23, 82-85, 90-112; Fahreddin er-Râzî, İˁtiḳādât (Neşşâr), tür.yer.; Muvaffakuddin İbn Kudâme, Lümˁatü’l-iˁtiḳād (nşr. Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş içinde), İstanbul 1981, s. 37-38; Ebû Muhammed el-Yemenî, ˁAḳāˀidü’s̱-s̱elâs̱ ve’s-sebˁîn fırḳa (nşr. M. Abdullah el-Gāmidî), Medine 1414, I-II, tür.yer.; İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm (İstanbul 1341-43) (haz. Sabri Hizmetli), Ankara 1981, s. 61, 107-108; I. Goldziher, el-ˁAḳīde ve’ş-şerîˁa fi’l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1946 → Beyrut, ts. (Dârü’r-râidi’l-Arabî), s. 167-222; J. Wellhausen, İslâm’ın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 102-130; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 21-27, 40; Abdurrahman Bedevî, Mez̠âhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1971, I, 33-34; II, 7-9; V. Montgomery Watt, “The Study of the Development of the Islamic Sects”, Acta Orientalia Neerlandica (ed. P. W. Pestman), Leiden 1971, s. 82-91; a.mlf., “The Great Community and the Sects”, Theology and Law in Islam (ed. G. E. von Grunebaum), Wiesbaden 1971, s. 25-36; a.mlf., İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, tür.yer.; M. Ebû Zehre, Târîḫu’l-mez̠âhibi’l-İslâmiyye, Kahire 1394/1974, s.

7-20; S. Wild, “Muslim und Madhab”, Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 674-689; Ethem Ruhi Fığlalı, Çağımızda İtikādî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1980, tür.yer.; a.mlf., İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 19-52; a.mlf., İmâmiyye Şîası, İstanbul 1984, s. 17-22; a.mlf., “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 115-131; a.mlf., “İbâzıyye”, DİA, XIX, 260-261; a.mlf., “İsnâaşeriyye”, a.e., XXIII, 146; a.mlf., “Kādiyânîlik”, a.e., XXIV, 139; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 23-34, 57-61, 97-98, 109-261; L. Gardet, Les hommes de l’Islam, Paris 1982, s. 197-216; Mahmûd Şâkir, Sükkânü’l-ʿâlemi’l-İslâmî, Beyrut 1403/1983, s. 25-41; W. Madelung, Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985, makale nr. I, s. 233-254; makale nr. II, s. 109-168; makale nr. III, s. 32-39; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 260; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraḳu’l-kelâmiyye, Kahire 1986, tür.yer.; J. Strayer, Dictionary of the Middle Ages, New York 1989, XI, 135-140; Fuad I. Khuri, Imams and Emirs, London 1990, s. 27-28, 49-60, 61-96; G. Makdisi, Religion, Law and Learning in Classical Islam, Hampshire 1991, s. 37-80; Mahmûd Muhammed Mezrûa, Târîḫu’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Kahire 1412/1991, s. 11-53; Abdülmün‘im el-Hifnî, Mevsûʿatü’l-fıraḳ ve’l-cemâʿât ve’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye, Kahire 1413/1993, s. 5-10; Ca‘fer Sübhânî, Buḥûs̱ fi’l-milel ve’n-niḥal, Kum 1413, I, 23-28; P. Balta, Dünyada İslâm (trc. Nihal Önol), İstanbul 1994, s. 382-400; Mîsem b. Cenâbî, ʿİlmü’l-milel ve’n-niḥal, [baskı yeri yok] 1994 (Müessesetü Îbâl), tür.yer.; İsmâil el-Arabî, Muʿcemü’l-fıraḳ ve’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye, Mağrib 1413/1993, s. 9-35; M. Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Beyrut 1415/1995, s. 37-53; Mevlüt Özler, İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul 1996, s. 29-39, 65-85; a.mlf., İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid’at Adlandırmaları, Erzurum 2001, s. 37-85; Murat Ergin, Siyasî ve İtikâdî Mezheplerin Doğuşunda Kabile Asabiyetinin Rolü (doktora tezi, 2000), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Sönmez Kutlu, Türkler’in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 1-18; a.mlf., “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 385-432; Anke von Kuegelgen - Ashirbek Muminov, “Mâturîdî Döneminde Semerkand İlahiyatçıları”, a.e., s. 259-270; Yusuf

Ziya Yörükân, Ebû'l-Feth Şehristânî: "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl (haz. Murat Memiş), Ankara 2002, s. 197, 200-201; W. Thomson, "The Sects and Islam", MW, XXXIX (1949), s. 208-222; Osman Aydınlı, "Mezheplerin Oluşumunda Mevâlî'nin Rolü", Gazi Üniversitesi Çorum İlâhiyat Fakültesi Dergisi, II/3, Çorum 2003, s. 1-26; Cemil Hakyemez, "İtikâdî Mezheplerin Görüşlerini Hadislerle Temellendirme Gayretleri", a.e., II/4 (2003), s. 59-88; D. Gimaret, "al-Milal wa'n-niḥal", EI² (İng.), VII, 54-55; H. Halm, "Nuṣayriyya", a.e., VIII, 145-148; M. Hashim Kamali, "Madhhab", ER, IX, 66-70; Avni İlhan, "Bâtıniyye", DİA, V, 191-194; İrfan Abdülhamid, "Cebriyye", a.e., VII, 205-208; Şerafettin Gölcük, "Cehmiyye", a.e., VII, 234-236; Mustafa Öz, "Dürzîlik", a.e., X, 39-48; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", a.e., XXIII, 128-133; Hamid Algar, "Ehl-i Hak", a.e., X, 513-515; İlyas Üzüm, "Kızılbaş", a.e., XXV, 546-557.

İlyas Üzüm

Mezheplere Ayrılmanın Dinî Hükmü.

İslâmiyet'in tevhid dini şeklinde anılmasının temel sebebi Allah'ın birliği inancı olup bu dine mensup bulunanların sosyal birlik ve beraberliği korumaları da tevhidin bir gereği olarak kabul edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de tevhid inancının beşerin selim yaratılışında yer aldığı ifade edildikten sonra müminler dinlerinin bütünlüğünü bozup çeşitli gruplara ayrılmamaları hususunda uyarılmıştır (er-Rûm 30/30-32; bk. Mâtürîdî, vr. 564a). Diğer bir âyette Hz. Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Îsâ'nın yanı sıra son peygambere vahyedilen dinin nirengi noktasının tevhid ilkesine bağlı sahih itikada sarılmak ve ayrılığa düşmemekten ibaret olduğu belirtilmiştir (eş-Şûrâ 42/13).

Kur'an'da insanların tek bir topluluk (ümmet-i vâhide) iken kendilerine açık bilgi ve belgeler geldiği halde daha sonra inanç ayrılığına düştükleri, bunun üzerine Allah'ın yeni yeni peygamberler gönderdiği (el-Bakara 2/213; Yûnus 10/19; el-Mü'minûn 23/52-53), özellikle kitap ehlinin kendilerine yeterli bilgi gelmesine rağmen ihtiras, kıskançlık, zulüm ve aşırı temayülleri (bağy; bk. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "bğy" md.) yüzünden

gruplara bölünüp hak ve meşruiyet sınırını aştıkları, gerçeği gizledikleri ve nefsânî arzular uğruna hidayeti terkettikleri bildirilmiştir (el-Bakara 2/174-176, 253; Âl-i İmrân 3/19; Meryem 19/37-38; ez-Zuhruf 43/63-65; el-Câsiye 45/16-17).

Önceki semavî dinlerin kutsal metinlerinin değişikliğe uğraması, asırlar boyunca ortaya çıkan ihtiyaçlar karşısında bazı hükümlerin yenilenmesinin gerekmesi son vahyin gönderilmesi sonucunu doğurmuştur. Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'e hem vahyi tebliğ etme hem de mensuplarının sosyal birliğini koruma görevini yüklemiştir. Çünkü artık yeni bir vahiy gelmeyecek ve İslâm dini mensuplarına verilen iyiliği emredip kötülükten vazgeçirme, daima iman alternatifini seçme, iki aşırı uç arasında orta yolu izleme ve bu tutumuyla hakikatin şahitleri konumunda bulunma görevini başka bir ümmet üstlenmeyecektir (el-Bakara 2/134, 141; Âl-i İmrân 3/110). Hz. Peygamber'in ilk İslâm devletini kurduğu Medine döneminde bir yandan sosyal birliğin sağlanıp korunması, öte yandan dinin kaynağını oluşturan vahyin doğru olarak anlaşılması, kitabın âyetlerine samimiyetle yaklaşılması konularında büyük gayret sarfettiği bilinmektedir. Onun ensar ile muhâcirîn, ayrıca ensarı oluşturan Evs ile Hazrec arasında birlik ve beraberliği tesis edip sürdürme, içeride münafıklardan, dışarıda yabancı unsurlardan gelebilecek bozguncu hareketleri bertaraf etme yolundaki mücadelelerinin ayrıntıları kaynaklarda yer almaktadır. Âl-i İmrân sûresinin tamamında vahiy ürünü âyetlere samimi şekilde yaklaşma, dinî konularda derin ihtilâflara düşmeme, peygambere itaat etme, Ehl-i kitabın ve diğer grupların tahriklerine kapılmama, eski ve yeni bütün ilâhî vahiylere inanma, sosyal birliği koruma, savaş vb. sıkıntıların ortaya çıkması halinde sabır, metanet ve bağlılık gösterme gibi birçok emir ve öğüdün yer aldığı görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de sosyal birlik ve beraberliği bozan ideolojik ayrılıkların, vahyi ve onun oluşturduğu dinin aslı ile temel hükümlerini ortadan kaldırmayı veya etkisiz hale getirmeyi amaçlayan ihtilâfın yasaklandığı kesindir. Bununla birlikte Kur'an, Allah'ın irade hürriyeti verdiği insanlardan oluşan toplumda ihtilâfın vuku bulacağını beyan etmiştir. Kur'an'da ayrıca Allah dileseydi bütün insanları aynı inanç ve düşünceye sahip kılacağından söz edilir, fakat onların yaratılış amaçları ve sahip oldukları statü gereği farklı istikametlere yönelecekleri belirtilir (el-Mâide

5/48; Hûd 11/118-119). İslâmiyet, insanın hem kendisini hem de içinde yaşadığı tabiatı ve tabiat ötesini kapsayan, bunun yanında kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi, O'nun insanla ve tabiatla olan münasebeti, ölüm sonrasındaki hayat gibi birçok konuyu içeren bir sistemdir. Bu sistemi anlamak, içinde yer almak, davranışlarını ona göre ayarlamak kolay değildir. Âl-i İmrân sûresinde de işaret edildiği gibi (3/7) tecrübe ve zihnî istidlâl alanını aşan, insan anlayışının farklı şekillerde yorum yapmasına müsait bulunan konuları içeren âyetleri (müteşâbihât) herkesin aynı şekilde anlaması imkânsızdır. Bunun dışında İslâm tarihinde mezheplerin ortaya çıkışını etkileyen başka âmiller de mevcuttur (yk.bk.).

Dinin ibadet ve pratik hayatla ilgili konularında farklı görüşlere sahip olmak, dolayısıyla mezheplere ayrılmak muhafazakâr âlimler tarafından bile sakıncalı görülmemiştir (Topaloğlu, s. 101-103). Genellikle Selefiyye diye anılan bu âlimler, dinin temel ilke ve hükümleri konusunda farklı yorumların yapılmasını ise asla doğru bulmamıştır. Onların "farklı görüş" derken kastettikleri şey, hadis olarak rivayet edilen bazı metinlerde mevcut "sünnet" ve "cemaat" kavramlarının muhtevasına ters düşen düşüncelerdir. Bu muhteva yine aynı metinlerde yer alan "benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yol" şeklinde açıklanmıştır. Söz konusu muhtevaya sâdık kalanlara "Resûlullah ve ashabının akaid alanında takip ettikleri yolu izleyenler" anlamında "Ehl-i sünnet ve'l-cemâat" denilmiştir.

Hadis literatüründe mezheplere ayrılmanın hükmü konusunda Hz. Peygamber'e nisbet edilmekle birlikte sıhhatinden kuşku duyulmayan bir nakil yok gibidir. Genel olarak hadis tenkitçileri mezhepler ve kurucuları hakkında ileri sürülen rivayetlerin mevzû olduğunu kabul eder (Kandemir, s. 170). Resûlullah'ın müslüman toplumdan (cemaat) ayrılmama yolunda emir ve tavsiyeleri bulunduğu hadislerle sabit olduğu gibi (Tirmizî, "Fiten", 7; Wensinck, el-Muʿcem, "cmʿa" [cemâ.at] md.) hicretten sonra Medine döneminde bunun birçok örneğini gösterdiği de bilinmektedir. Ayrıca Resûl-i Ekrem sonradan ihdas edilen işlerin bid'at ve dalâlet olduğunu beyan etmiş, bu tür davranışlardan sakındırmıştır (DİA, VI, 129-131). Ancak bu hadislerin metinleriyle fiilî sünnetin konumu ve şartları göz önüne alındığında sözü edilen sünnet ve cemaatten ayrılma eylemiyle usûlü'd-dînin kastedilmediği anlaşılır. Şöyle ki: Hz. Peygamber Mekke döneminde insanın üstün şerefiyle bağdaşmayan putperestlik, zorbalık ve

ahlâkî problemlerle mücadele etmiştir. Medine devrinde ise Câhiliye geleneklerinyle yoğrulduktan sonra müslüman olmuş bir neslin yanı sıra soy menfaatini önde tutan yahudilerden meydana gelen, içinde münafıkları da barındıran toplumdan örnek bir cemaat oluşturmaya çalışmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'de övülen bu yeni toplum (et-Tevbe 9/100; el-Haşr 59/8-9) Resûl-i Ekrem'in şekillendirdiği yol ve yöntemi (sünnet) takip eden ilk cemaati teşkil etmiştir. İslâm âlimleri genel olarak Resûlullah'ın sünnetini onun belirleyip şekillendirmeye çalıştığı yol olarak anlar. Çok sayıdaki sünnet hadisleri incelendiğinde bu kavramın, ibadetlerin yerine getirilmesi ve hayatın seyri esnasında daha çok şekil açısından takip edilecek yol ve yöntem anlamına geldiği anlaşılır. Nitekim sonraki itikadî meselelerin Peygamber asrında gündeme gelmediği ve bu alanda Resûlullah'a soru sorulmadığı bilinmektedir. Buna göre Resûl-i Ekrem'in sünnetten ve cemaatten ayrılmama yolundaki emir ve tavsiyeleriyle amaçladığı hedef, sosyal birlik ve dayanışma şuuru içinde Kur'ân-ı Kerîm'de "sıbgatullah" (ilâhî renk) diye nitelendirilen (el-Bakara 2/138) İslâmî hayat tarzını benimsemektir. Nitekim, "Bizim bu iş ve tutumumuzda yer almayan bir hususu ihdas eden kimsenin davranışı yersizdir" (Buhârî, "Ṣulḥ", 5; Müslim, "Aḳżıye", 17) ve, "Bizim davranışımızın dışında bir hareket tarzı icat eden kimsenin eylemi yersiz ve isabetsizdir" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; diğer kaynaklar için bk. Wensinck, el-Muʿcem, "ḥdş" md.) meâlindeki hadisler bu hususa işaret etmektedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, insanların Allah'a karşı ileri sürebilecekleri bir kanıt (hüccet) veya bahaneleri olmasın diye toplumlara sürekli peygamber gönderildiğini ifade eden âyetin tefsirinde (en-Nisâ 4/165), hakikat mânasına alındığı takdirde buradaki hüccetin nakil yoluyla bilinebilen ibadetler ve hayatla ilgili pratiklerden (şerâi') ibaret olduğunu söyler; zira dinin temel ilkeleri peygamberin tebligatı olmasa bile istidlâl yoluyla bilinebilecek türden konulardır (Teʾvîlatü'l-Ḳurʾân, vr. 172a). Sünnete uyma, zamanın değişmesiyle dinî konularda kendi anlayış ve kültürüne bağlı olarak fikir ileri sürmekten kaçınma mevzuuna büyük önem veren Dârimî es-Sünen'inin mukaddimesini bu hususa ayırmıştır. Dârimî'nin konuyu ilgilendiren merfû hadisleri genelde dinin fer'î hükümleri ve hayat tarzı alanına aittir. İtikadî meselelere ve mezheplere yönelik rivayetlerinin tamamına yakını ise Hz. Peygamber'e izâfe edilmeyen nakillerden ibarettir. Kütüb-i Sitte ile birlikte Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾı, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i ve Dârimî'nin es-

Sünen'inde yer alan hadis rivayetlerindeki bölücü, ayırımcı ve imanı zedeleyici ifadeler (Wensinck, el-Muʿcem, "mrḳ" md.), daha sonra hadislerde geçen "mürûk" (dinden çıkma) kavramından esinlenerek Mârika ve daha çok Havâric diye isimlendirilen gruba nisbet edilmiştir. Ancak sözü edilen hadis metinleri incelendiğinde Resûlullah'tan vârit olan beyanların ganimet taksimi gibi pratik hayatla ilgili olduğu görülür. Nitekim Buhârî'nin naklettiği bir hadisten Hz. Peygamber'in "mâriḳ" kelimesini "dinden çıkan ve cemaati terkeden" diye tefsir ettiği anlaşılmaktadır ("Diyât", 6; krş. Lisânü'l-ʿArab, "mrḳ" md.). Esasen Hâricîliğin cemaati terkeden siyasî bir akım olduğu bilinmektedir.

Dinin temel hükümlerinde mezheplere ayrılmayı doğru bulmayan muhafazakâr âlimlerle mezhepler tarihi müelliflerinin önem atfettiği yetmiş üç fırka hadisinin metin, isnad, müslümanların taşıması gereken misyon ve sosyolojik realite açısından incelenmesi gerekir. Ehl-i kitabın yetmiş bir veya yetmiş iki fırkaya ayrılıp sadece bir fırkanın cennete girebileceğini, kendi ümmetinin de yetmiş üç fırkaya ayrılacağını ve sadece birinin cennete (veya cehenneme) gireceğini ifade eden iftirak hadisi Ebû Hüreyre'nin yanı sıra birkaç sahâbî yoluyla Resûlullah'a nisbet edilmiştir. Buhârî, Müslim ve Nesâî dışında Kütüb-i Sitte müellifleri, Ahmed b. Hanbel ve Dârimî tarafından nakledilen hadis metninde epeyce farklılık

göze çarpmaktadır. Hadisin başlangıç kısmına ait farklı metinlerin en kapsamlısı yahudilerin yetmiş bir, hıristiyanların yetmiş iki fırkaya ayrıldığı şeklindedir (İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1). Bu kısımla ilgili diğer metinlerin hemen her kelimesinde, dolayısıyla muhtevasında farklılıklar vardır. Metnin devamında yetmiş bir veya yetmiş iki fırkadan sadece birinin cennete girebileceği yolundaki ilâve bazı rivayetlerde mevcuttur. Hadis metninin sonraki kısmı Muhammed ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağı şeklindedir. Ebû Hüreyre'den nakledilip Müsned (II, 332), İbn Mâce ("Fiten", 17), Ebû Dâvûd ("Sünnet", 1) ve Tirmizî'de ("Îmân", 18) yer alan rivayet burada sona ermektedir. Diğer sahâbîlerden gelen rivayette ise yetmiş üç fırkanın biri hariç hepsinin cehennemlik olduğu kaydedilmekte, bunların bir kısmında kimlerin kurtuluşa ereceğinin sorulması üzerine "cemaatten ayrılmayanlar" veya "benim ve ashabımın takip ettiği yolu izleyenler" denilmektedir (rivayetlerin kaynağı için bk. Özler, s. 22-27). İftirak hadisinin son kısmında muhtevanın ifade ettiği

hükmü tamamıyla değiştiren ve Makdisî ile İbnü'l-Vezîr tarafından nakledilen rivayet, "Yetmiş üç fırkanın biri hariç hepsi cennettedir" şeklindedir. Bu âlimlere göre diğer rivayet sahih ve muteber değildir (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 39; el-ʿAvâṣım ve'l-ḳavâṣım, I, 186-187; III, 170-172; krş. Aclûnî, I, 149-150).

İbn Hazm iftirak hadisinin isnad açısından sahih olmadığını, bu durumdaki bir hadisin haber-i vâhidi kabul edenlerce bile delil niteliği taşımadığını söylemiş (el-Faṣl, III, 247-248), İbnü'l-Vezîr de hadisin, Ebû Hüreyre'den rivayet edilip sadece semavî din mensuplarının gruplara ayrılacağını ifade eden kısmının sahih olduğunu ifade etmiştir (el-ʿAvâṣım ve'l-ḳavâṣım, I, 186-187; III, 170-172). Diğer âlimlerle muhaddisler Ebû Hüreyre rivayetini sahih kabul etmişler, biri hariç bütün müslüman fırkalarının cennette olacağı mânasındaki rivayeti ise isnadı zikredilmediğinden muteber görmemişlerdir (rivayetlerin sıhhatiyle ilgili tartışmalar için bk. Aclûnî, I, 149-151; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kıfârî, I, 36-37; Özler, s. 29-39).

Abdurrahman Bedevî, yetmiş üç fırka hadisinin muhtevasını ve konumunu dikkate alarak bu tür rivayetlerin sahih kabul edilemeyeceği kanaatinde olduğunu belirtmiştir. Çünkü rivayetlerin baş tarafında yer alan küsurlu rakamların bir peygamber tarafından vuku bulmadan önce zikredilmesi düşünülemez. Ayrıca her mezhebin kendini kurtuluşa ermiş olarak kabul etmesi hadisin içerik ve sonuçlarını geçersiz hale getirmektedir (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 34).

Mezheplere ayrılmanın dinen câiz olup olmadığı hususu incelenirken müslümanların taşıması gereken misyonun göz önünde bulundurulması büyük önem taşır. Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu, tebliğ edip uygulanma şeklini gösterdiği İslâmiyet'in bütün dinler için hakkın kriteri niteliğini taşıyan bir içeriğe sahip bulunduğu, ümmetinin de hakikat şahitliği gibi bir görev üstlendiği Kur'an'ın beyanları arasında yer almaktadır (yk.bk.). İslâm peygamberinin, dünya var oldukça sürecek "hakkın temsilciliği" gibi bir görevin -daha işin başında iken-ters yöne çevrileceğini ilân etmesi nakil ve akıl açısından kabul edilmesi zor bir husustur. Böyle bir telakkinin yegâne mesnedi ise isnad ve metin açısından problemler taşıyan bir hadisten ibarettir. Buna karşılık yukarıda bir kısmına temas edilen âyetlerin yanında Hz. Peygamber'in kıyamet gününde

ümmetinin çokluğuyla iftihar edeceğini belirten hadisler de vardır (İbn Mâce, “Nikâḥ”, 1; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 3; Aclûnî, I, 318-319). Onun, ümmetinin büyük bir çoğunluğunun önce cehennemde azap gördükten sonra cennete gireceği yolunda yapılabilecek bir yorum da mantıkî görünmemektedir.

Yetmiş üç fırka hadisini göz önünde bulunduran mezhepler tarihi müelliflerinin meydana getirdikleri eserlerde yetmiş üç sayısını doldurmak için zorlandıkları, birbirine benzemeyen muhteva planları düzenledikleri, ana ve tâli mezheplerin belirlenmesinde farklı tasniflere yer verdikleri görülür. Bunlar arasında Şehristânî gibi müteahhir dönem âlimleri de mevcuttur (Topaloğlu, s. 106). Bu sunî tutum yetmiş üç mezhep telakkisinin gerçekle bağdaşmadığını gösterir. Akaid mezheplerinin II. (VIII.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkıp gelişmelerinin ardından IV. (X.) yüzyılın sonlarından günümüze kadar müslüman nüfusun % 90’ı aşkın büyük çoğunluğu Sünnî (Selefî, Mâtürîdî, Eş‘arî), % 6-7’si Şiî, geri kalan küçük bir azınlık ise aşırı ve bâtınî akımlara mensup olmuştur. Ebû Hanîfe’den itibaren benimsenip yaygınlık kazanan ve âdeta bir ilke haline gelen anlayışa göre ehl-i kıbleden olan müslümanlar din sınırlarının dışında tutulamaz (bk. TEKFİR). Müslüman toplumlar varlıklarını ve değerlerini korumak, tarihten intikal eden misyonu temsil edip görevlerini yerine getirebilmek için kalıplaşan mezhep telakkilerini gerektiğinde aşabilmeli, naslarla bağlantılı olarak günün problemlerini çözecek tezler üretmelidir. Ancak bu faaliyet sosyal birlik ve beraberliği bozmamalı, dinin temel ilke ve hükümlerini kaldırmayı veya etkisiz hale getirmeyi de amaçlamamalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “bġy”, “snn” md.leri; İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, “snn” md.; Lisânü’l-ʿArab, “bġy”, “snn”, “mrḳ” md.leri; Wensinck, el-Muʿcem, “cmʿa” (cemâ.ât), “ḥdş”, “mrḳ” md.leri; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “ümmet”, “ḫavâric” md.leri; Müsned, II, 332; Dârimî, “Muḳaddime”, 16, 19, 22-23, 30, 35; Buhârî, “Ṣulḥ”, 5, “Diyât”, 6; Müslim, “Aḳżıye”, 17; İbn Mâce, “Fiten”, 17, “Nikâḥ”, 1; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 1,

5, “Nikâḥ”, 3; Tirmizî, “Îmân”, 18, “Fiten”, 7; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 172a, 564a; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 39; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346 → Beyrut 1401/1981, s. 329-342; İbn Hazm, el-Faṣl, III, 247-248; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire, ts. (Dârü’l-maârif), s. 82-83; İbnü’l-Vezîr, el-ʿAvâṣım ve’l-ḳavâṣım (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1412/1992, I, 186-187; III, 170-172; Sehâvî, el-Maḳāṣıdü’l-ḥasene (nşr. Abdullah Muhammed es-Sıddîk), Kahire 1375/1956, s. 158; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 49-53; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, I, 149-151, 318-319; M. Yaşar Kandemir, Mevzû Hadisler, Ankara 1975, s. 170; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1979, I, 34; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Kıfârî, Mesʾeletü’t-taḳrîb beyne Ehli’s-sünne ve’ş-Şîʿa, Riyad 1413, I, 36-37; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1996, s. 101-103, 106; Mevlüt Özler, İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı, İstanbul 1996, s. 22-27, 29-39; Muhammed Ebü’l-Ecfân, “Münâṣaratü’l-meẕheb ve eşeruhe’l-ʿilmî”, Mecelletü Câmiʿati’z-Zeytûne, sy. 1, Tunus 1412-13/1992, s. 129-161; Rahmi Yaran, “Bid‘at”, DİA, VI, 129-131.

Bekir Topaloğlu

Literatür.

İlk dönemlerden itibaren mezhepler konusunda farklı düşünce sahiplerince yazılan eserler veya kendilerine nisbet edilen fikirler, onlara cevap vermek üzere müslüman çoğunluğun kaleme aldığı kitaplar, yakın dönemde İslâm dünyasında ve Batı’da yapılan çalışmalar zengin bir literatür oluşturmuştur. II. (VIII.) yüzyılda telifine başlanan “makālât” türü eserlerin çoğu zamanımıza ulaşmamıştır. Bu gelenek fırkaların

teşekkülünden sonra devam etmiş, her fırkanın itikadî görüşlerinin tamamını birbiriyle ve özellikle müslüman çoğunluğun görüşleriyle kıyaslayıp tenkide tâbi tutan, diğer dinler ve inanışlardan da söz eden

“fırak” ve “milelnihal” türü eserlerin yazılmasına başlanmıştır. VII. (XIII.) yüzyıla kadar devam eden bu faaliyet, girilen duraklama devri sebebiyle önemli bir gelişme kaydedemememişse de yakın dönemdeki çalışmalar yeniden bir canlanma meydana getirmiştir.

1. Klasik Kaynaklar. Bibliyografik kaynaklarda Hâricîler’den Yemân b. Rebâb’ın Kitâbü’l-Maḳālât, Necde b. Âmir el-Hanefî’nin el-Maḳāle, Hafs b. Eşyem’in Kitâbü’l-Fıraḳ ve’r-red ʿaleyhim, Kalhâtî’nin el-Keşf ve’l-beyân gibi eserlerine yer verilmektedir. Son kitabın fırkalarla ilgili bölümü el-Fıraḳu’l-İslâmiyye min ḫilâli’l-Keşf ve’l-beyân adıyla yayımlanmıştır (nşr. Muhammed b. Abdülcelîl, Tunus 1984). Mu‘tezile-Zeydiyye mensuplarından Muhammed b. Şeddâd ez-Zürkān’ın Kitâbü’l-Maḳālât, Hayyât’ın el-İntiṣâr (nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957), Kâ‘bî’nin el-Maḳālâtü’l-İslâmiyye’sinin Mu‘tezile’ye ait bölümü (Fażlü’l-İʿtizâl, nşr. Fuâd Seyyid, Tunus 1393/1974 içinde, s. 63-119), İbnü’l-Murtazâ’nın el-Milel ve’n-niḥal (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tebriz 1959), Neşvân el-Himyerî’nin el-Ḥûrü’l-ʿîn (nşr. Kemâl Mustafa, Kahire 1948) gibi teliflerine işaret edilebilir. İsnâaşeriyye müelliflerinden Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî’nin Fıraḳu’ş-Şîʿa (Beyrut 1404/1984), Sa‘d b. Abdullah el-Kummî’nin, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr, Tahran 1963), Şeyh Müfîd’in Evâʾilü’l-maḳālât (Tebriz 1371) adlı eserleri önemli örnekleri oluşturur.

Selef âlimleri de inançlarını ortaya koyup muhalifleri reddetmek amacıyla çeşitli eserler yazmışlardır. Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’s-Sünne (Mekke 1349) ve er-Red ʿale’z-zenâdıḳa ve’l-Cehmiyye (nşr. Abdurrahman Âmire, Riyad 1982), Dârimî’nin er-Red ʿale’l-Cehmiyye (nşr. Gösta Vitesdam, Lund-Leiden 1960), Malatî’nin et-Tenbîh ve’r-red (nşr. Sven Dedering, İstanbul 1936), İbn Batta’nın el-İbâne (nşr. Rızâ b. Na‘sân Mu‘tî, Riyad 1988) gibi kitapları bunlardan bazılarıdır. Mâtürîdiyye âlimlerinin konuyla ilgili teliflerinden bazıları şunlardır: Mâtürîdî, Kitâbü’l-Maḳālât; Necmeddin en-Nesefî, Beyânü’l-meẕâhib; Ebû Muhammed Osman el-Irâkī, el-Fıraḳu’l-müfteriḳa (nşr. Y. Kutluay, Ankara 1961); Kemalpaşazâde, Risâle fi’l-fıraḳı’ḍ-ḍâlle (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3711, vr. 114a-b); Akkirmânî, Risâle fî beyâni’l-fıraḳı’ḍ-ḍâlle (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5353, vr. 18-21; bu alandaki eserler için bk. Lewinstein, s. 89-118). Eş‘ariyye âlimleri hem fırkalar hakkında bilgi vermek hem de bunların

genel İslâmî anlayıştan ayrıldıkları noktaları göstermek üzere bazı kitaplar kaleme almışlardır. Bunlar arasında Eş‘arî’nin Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn’i (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1411/1990), Abdülkāhir el-Bağdâdî’nin el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ı (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd, Beyrut 1411/1990), Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî’nin et-Tebṣîr fi’d-dîn’i (nşr. M. Zâhid Kevserî, Beyrut 1988), Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’i (nşr. Ahmed Fehmî Muhammed, Beyrut 1410/1990), Fahreddin er-Râzî’nin İʿtiḳādâtü fıraḳi’l-müslîmîn ve’l-müşrikîn’i (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr, Kahire 1938), Şemseddin el-Kirmânî’nin el-Fıraḳu’l-İslâmiyye’si (nşr. Selîme Abdürresûl, Bağdat 1973) sayılabilir.

Kerrâmiyye fırkasından Muhammed b. Heysam’ın el-Maḳāle’si, Mürciî-Kerrâmî geleneğinden Mekhûl en-Nesefî’nin Kitâbü’r-Red ʿale’l-bidaʿ ve’l-ehvâʾı (nşr. Marie Bernand, Annales Islamologies, XVI [1980], s. 39-126), İbn Hazm’ın Zâhirî mezhebini öne çıkarmak amacıyla kaleme aldığı el-Faṣl’ı (Abdurraman Umeyre v.dğr., Riyad 1402/1982) ve daha çok Hindistan’daki mezheplerden bahseden, Keyhusrev-i İsfendiyâr’a izâfe edilmekle birlikte müellifi meçhul Debistân-ı Meẕâhib (nşr. R. Rızâzâde Melik, Tahran 1362) burada anılmalıdır.

III-VII. (IX-XIII.) yüzyıllarda yazılan kaynakların çoğu kaybolmuş, ancak elli civarında eser günümüze ulaşmıştır. Montgomery Watt, mezhepler tarihçiliği geleneğinde Eş‘arî’ye ait Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn’i ilk yazılan kitaplardan biri, Şehristânî’nin el-Milel ve’n-niḥal’ini en gözde kitap, Bağdâdî’ye ait el-Farḳ beyne’l-fıraḳ’ı da geleneğin kesin çizgilerle belirlendiği en eski eser olarak niteler (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 1-2). Klasik eserlerin hemen hepsinin bazı eksiklikler taşıdığı kabul edilir. Bunların başında, çok yönlü bir hareket olarak mezhebin teşekkül ve tarihî gelişmesine önem verilmeyip bir kurucudan yola çıkılması ve onun görüşlerinin incelenmesi gelmektedir. Ayrıca bu eserlerin tasnifi birbirinden farklıdır. Bağdâdî, İsferâyînî ve Şehristânî gibi müellifler kitaplarını sıhhati tartışmalı olan yetmiş üç fırka hadisine dayandırmışlar, dalâlet fırkalarının sayısını yetmiş ikiye çıkarmak için kendi içinde bile tutarlı olmayan yollara başvurmuşlardır. Diğer taraftan müelliflerin çoğu eserlerini fırkalar hakkında sağlıklı bilgi vermek yerine onları yargılamak için kaleme almıştır. Mezheplerin adlandırmasında da zaman zaman hataya düşmüşler, fırkaların kendilerine verdikleri isimleri değil muhalif kesimlerin

adlandırmasını göz önünde bulundurmuşlardır.

2. Mezheplerin Kendi Eserleri. İlk dönemlerden itibaren fırkalar görüşlerini temellendirmek, geniş halk kitlelerine ulaşmak ve muhaliflerinin itirazlarını cevaplandırmak amacıyla kitap telif etmeye başlamışlardır. Varlıklarını sürdüremeyen fırkaların eserleri genelde günümüze kadar gelmezken diğerlerinin literatürü belli ölçüde zamanımıza intikal etmiştir. İbnü'n-Nedîm, Hâricî âlimlerinin iman, tevhid, kader gibi konularda kaleme aldığı bazı risâlelerin isimlerini zikretmektedir (el-Fihrist, s. 233-234). Varlıklarını günümüze kadar sürdürebilmiş İbâzıyye fırkası müelliflerinin tarih, itikad ve fıkıh konularına dair eserlerinden epeyce bir kısmı neşredilmiştir (Fığlalı, İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri, s. 17-18; DİA, XIX, 261).

Başta Zeydî imamlarının temel eserleri olmak üzere mezhep mensubu âlimler çok sayıda kitap telif etmiştir. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Müˀellefâtü'z-Zeydiyye adlı üç ciltlik eserinde (Kum 1413) büyük çoğunluğu günümüze kadar gelmeyen yahut Yemen kütüphanelerinde yazma halinde bulunan 3346 eseri zikretmektedir.

İsmâiliyye'nin Fâtımîler dönemi öncesi ve sonrası Nizâriyye ve Müsta'liyye kolları geniş bir literatür oluşturmuştur. İbnü'n-Nedîm ilk dönem İsmâilî müellifleri ve eserleriyle ilgili önemli bilgiler vermektedir (el-Fihrist, s. 238-241). Mezhebin önde gelen müelliflerinden Kādî Nu'mân, Ca'fer b. Mansûrü'l-Yemen, Ebû Ya'kūb es-Sicistânî ve Hamîdüddin el-Kirmânî gibi müelliflerin önemli eserleri neşredilmiştir (DİA, XXIII, 132-133). Diğer taraftan Wladimir Ivanow Ismaili Literature (Tahran 1963), Ismail K. Poonawala da Biobibliography of Ismaili Literature (Malibu-California 1977) adlı eserlerinde bu alandaki literatürle ilgili olarak geniş kaynak tanıtımları yapmışlardır. Dürzîler'e ait bazı eserler de ortaya çıkmış ve 1935 yılındaki Dürzî ihtilâlinden sonra basılıp yayılmaya başlamıştır. Fırkanın Emîn Muhammed, Abdullah en-Neccâr,

Sâmî Nesîb Mekârim gibi ileri gelenlerinin eserleri neşredilmiş (DİA, X, 47), ayrıca Abdurrahman Bedevî, Dürzîler'ce yazılan 100'den fazla kitap hakkında bilgi vermiştir (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, II, 516-546). Nusayriyye'nin asırlar boyu gizli kalmış temel eserleri bölgede siyasî faaliyetlerde bulunan Fransızlar sayesinde XIX. yüzyılın sonlarında ortaya

çıkarılmış; başta mezhebin kutsal kitabı Kitâbü'l-Mecmûʿ olmak üzere bazıları neşredilmiştir (yazma ve matbû 120'den fazla eserin tanıtımı için bk. a.g.e., II, 427-440).

İsnâaşeriyye müellifleri çeşitli İslâmî ilimlere dair çok geniş bir literatür meydana getirmiştir. Ebû Ca'fer et-Tûsî el-Fihrist adlı eserinde (Beyrut 1403/1983) kendi zamanına kadar gelen 909 kitaptan, modern dönemde Muhsin el-Emîn ise Aʿyânü'ş-Şîʿa'sında yaklaşık 13.000 âlimle bunların eserlerinden bahsetmektedir. Hasan es-Sadr, Şiî âlimlerinin temel İslâm ilimlerine katkısını ortaya koymak amacıyla kaleme aldığı Teʾsîsü'ş-Şîʿa adlı kitabında (Beyrut 1401/1981) her birini bir ilme tahsis ettiği on dört bölümde Şiî âlimleri ve eserlerini sıralamıştır. Âgā Büzürg-i Tahrânî eẕ-Ẕerîʿa adlı geniş çalışmasında (Necef-Tahran 1355-1398; Beyrut 1403/1983) 53.510 kitabı tanıtmaktadır (ayrıca bk. DİA, XXIII, 149-153).

İbnü'n-Nedîm, Mu'tezile âlimlerine çok sayıda eser nisbet ettiği halde bunların pek azı günümüze intikal edebilmiştir (el-Fihrist, s. 201-222). Hayyât'ın el-İntiṣâr'ı (nşr. Albert N. Nader, Beyrut 1957), Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî'si (Kahire 1382-1385/1962-1965), Kādî Abdülcebbâr'a izâfe edilerek yayımlanmış olmakla birlikte öğrencisi Kıvâmüddin Mankdîm'e ait olduğu da söylenen Şerḥu'l-Uṣûli'l-ḫamse (Kahire 1988) gibi telifler bunların en önemlilerindendir. Abdurrahman Bedevî, Vâsıl b. Atâ'dan başlayarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, İbrâhim en-Nazzâm, Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Kādî Abdülcebbâr gibi Mu'tezile'nin önemli şahsiyetlerinin görüşlerini sıralarken onların telifleri hakkında da bilgi vermektedir (Meẕâhibü'l-İslâmiyyîn, I, 73-484). Sönmez Kutlu da Mürcie'ye ait Kitâbü'l-İrcâʿ, ircâ kasideleri ve öteki eserleri etraflıca tanıtmıştır (Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, s. 1-18).

Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları asırlar boyu devam eden gelişmelere paralel olarak zengin bir literatür meydana getirmişlerdir. Bekir Topaloğlu, Mâtürîdî çizgisinin ilk mümessili sayılan Ebû Hanîfe'den başlayarak İmam Mâtürîdî, Nesefî ailesine mensup âlimler, Nûreddin es-Sâbûnî, İbnü'l-Hümâm, Hızır Bey gibi şahsiyetlerin kelâma dair eserlerini zikretmiş (Kelâm İlmi, s. 125-134), Sönmez Kutlu da Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye kültür çevresiyle ilgili geniş bir liste hazırlamıştır (İmam Matürîdî ve Matürîdîlik,

s. 385-432). Eş‘ariyye de Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin mahdut eserlerinin yanı sıra Bâkıllânî, İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Beyzâvî, Teftâzânî ve Devvânî gibi şahsiyetler vasıtasıyla çok sayıda temel eser vücuda getirmiştir (bk. Topaloğlu, s. 24-35; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, s. 278-284).

Vehhâbîlik ve Kādiyânîlik gibi hareketlerin mezhep kurucuları ve diğer önemli şahsiyetlerine ait eserlerin hemen hemen tamamı neşredilmiş, ayrıca bu akımlara ait bazı temel eserler internet sitelerine yüklenmiştir.

3. Modern Çalışmalar. Modern dönemde mezheplere ait klasik eserlerin neşri ve tercümesinin yanı sıra mezheplerin oluşumu, fikrî temelleri ve tarihî seyriyle ilgili kitap ve makaleler zengin bir literatür meydana getirmiştir. Mezheplere dair çalışmaların XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başladığı söylenebilir. Önce genellikle şarkiyatçılar tarafından klasik kaynakların neşir ve tercümesine girişilmiştir. Şehristânî’nin Kitâbü’l-Milel ve’n-niḥal’i (nşr. W. Cureton, London 1842-1846), İbn Hazm’ın el-Faṣl’ı (Kahire 1317-1321; İngilizce notlarla birlikte nşr. Israel Friedlaender, JAOS, XXVIII [1907], s. 1-80; XXIX [1908], s. 1-83; ayrı bir eser halinde, New Haven 1909), Bağdâdî’nin el-Farḳ’ının bir bölümü (nşr. ve trc. Kate Chambers Seelye, New York 1919), aynı eserin Abraham S. Halkin tarafından Moslem Schisms and Sects adıyla İngilizce tercümesi (Tel-Aviv 1935), Hayyât’ın el-İntiṣar’ı (H. Samuel Nyberg, Kahire 1925), Nevbahtî’nin Fıraḳu’ş-Şîʿa’sı (Hellmut Ritter, İstanbul 1931), Malatî’nin et-Tenbîh ve’r-redd’i (nşr. Sven Dedering, İstanbul 1936), Eş‘arî’nin Maḳālâtü’l-İslâmiyyîn’i (nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963), Nusayrîliğin kutsal metnini teşkil eden Kitâbü’l-Mecmûʿ (nşr. Rene Dussaud, Historie et Religion des Nosairis’in ekinde, Paris 1900) bu neşirlerden bazılarıdır. William E. Miller de İbnü’lMutahhar el-Hillî’nin İsnâaşeriyye inançlarını anlattığı el-Bâbü’l-ḥâdî ʿaşer’ini Mikdâd-ı Fâzıl (Süyûrî) şerhiyle birlikte tercüme edip yayımlamıştır (London 1928).

Klasik kaynakların ve mezheplere ait temel metinlerin neşir çalışmaları belli bir merhaleye gelince kelâm tarihi, İslâm mezhepleri, fırkalar tarihi gibi isimler altında birtakım telif eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Ali Mustafa el-Gurâbî, Târîḫu’l-fıraḳı’l-İslâmiyye ve neşʾetü ʿilmi’l-kelâm ʿinde’l-müslimîn (Kahire 1378/1958); Abdurrahman

Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn (Beyrut 1971; Ali Ekber Ziyâî, klasik çalışmalar ve bazı yazmalara da yer vermekle birlikte önemli eksikliklere rağmen eserinde genel nitelikte mezheplerden bahseden 140 civarında kitap adı zikretmektedir, Fihris, I, 8-50); Muhammed Ebû Zehre, Târîḫu’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye (Kahire 1975); Sâbir Tuayme, Dirâsât fi’l-fıraḳ (Riyad 1401/1981); Amîd Abdürrezzâk Mahmûd Esved, el-Medḫal ilâ dirâsâti’l-edyân ve’l-meẕâhib (Beyrut 1401/1981); İrfan Abdülhamîd, Dirâsât fi’l-fıraḳ ve’l-ʿaḳāʾidi’l-İslâmiyye (Beyrut 1984); Muhammed Halîl ez-Zeyn, Târîḫu’l-fıraḳı’l-İslâmiyye (Beyrut 1405/1985); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraḳu’l-kelâmiyyetü’l-İslâmiyye (Kahire 1407/1986); Hüseyin Atvân, el-Fıraḳu’l-İslâmiyye fi’ş-şimâli’l-İfrîḳī (Beyrut 1986); Mustafa eş-Şek‘a, İslâm bilâ meẕâhib (Kahire 1987); Ali Muhammed Velevî, Târîḫ-i ʿİlm-i Kelâm ve Meẕâhib-i İslâmî (Tahran 1988); Albert Nasrî Nâdir, Medḫal ile’l-fıraḳı’l-İslâmiyyeti’s-siyâsiyye ve’l-kelâmiyye (Beyrut 1989); Fuad Khuri, Imams and Emirs (Beirut 1990); Mahmûd Muhammed Mezrûa, Târîḫu’l-fıraḳi’l-İslâmiyye (Kahire 1412/1991); Saîd Murâd, el-Fıraḳ ve’l-cemâʿâtü’d-dîniyye (Kahire 1999).

İzmirli İsmail Hakkı, Muhassalü’l-kelâm ve’l-hikme ile (İstanbul 1336) Yeni İlm-i Kelâm (İstanbul 1341-1343) adlı eserlerinde itikadî ve siyasî mezhepler hakkında bilgi vermiş, Yusuf Ziya Yörükân Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası’nda (sy. 3 [1926], s. 263-314; sy. 5-6 [1927], s. 187-277) Şehristânî, klasik mezhepler tarihi kaynaklarının değerlendirilmesi ve mezheplerin tetkikinde takip edilecek metotla ilgili önemli bilgiler veren iki makale yayımlamış, Yaşar Kutluay, İslâmiyette İtikadî Mezheplerin Doğuşu (Ankara 1959) ve İslâm ve Yahudi Mezhepleri (İstanbul 1968) isimli kitapları hazırlamıştır. Bekir Topaloğlu Kelâm İlmi adlı kitabında (İstanbul 1981) mezheplerin kısa tarihçesi, temel yaklaşımları, metotları, kaynakları ve coğrafyası

üzerinde durmuştur. Ethem Ruhi Fığlalı’nın, birçok makale ve çalışması yanında günümüze kadar gelen mezheplerle ilgili bilgiler verdiği Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri adlı eseri basılmıştır (İstanbul 1980, 1983, 1990; makaleleri için bk. Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan, Ankara 2002).

Batı’da yapılan çalışmalar arasında Julius Wellhausen’ın Die Religiös-

politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Göttingen 1901, İslâmiyetin İlk Devrinde Dini Siyasi Muhalefet Partileri, trc. Fikret Işıltan, Ankara 1989) adlı eserinde siyasî mezheplerin doğuşuyla ilgili bilgiler yer almaktadır. Ignaz Goldziher’in Vorlesungen über den Islam’ının (Heidelberg 1910; el-ʿAḳīde ve’ş-şerîʿa fi’l-İslâm, trc. Muhammed Yûsuf Mûsâ v.dğr., Beyrut 1946) beşinci bölümü itikadî ve siyasî mezheplere tahsis edilmiştir. İslâmiyet hakkında da geniş bilgiler verilen Religion in the Middle East adlı eserin (ed. A. John Arberry, Cambridge 1969) II. cildinde İsnâaşeriyye, Zeydiyye, İbâzıyye, İsmâiliyye, Dürzîlik ve Kâdiyânîlik gibi mezhepler hakkında makaleler bulunmaktadır. W. Montgomery Watt’ın bilhassa The Formative Period of Islamic Thought adlı eseri (London 1973, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981) mezhepler tarihi alanında önemli bir incelemedir. Wilfred Madelung’un Mâtürîdiyye, Mürcie, İmâmiyye Şîası, İsmâiliyye gibi mezheplerle ilgili makalelerini bir araya getirdiği eserle (Religious Schools and Sects in Medieval Islam, London 1985) Josef van Ess’in İslâm’ın ilk dönemlerindeki itikadî ve fikrî hareketlere dair geniş bilgiler veren külliyatı da (Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Berlin 1993) kayda değer çalışmalardır.

Bunlardan başka birbiriyle ilişkili birkaç mezhebi yahut tek bir mezhebi inceleme konusu yapan ve literatürünü tanıtan çalışmalar da oldukça fazladır. Gittikçe zenginleşen bu literatür ansiklopedi maddeleri, tez çalışmalarıyla özel incelemelerde ve müstakil kitapların bibliyograflarında görülmektedir. Mezheplerin doğuşu, tasnifi, kurucuları, gelişimi, temel metinlerinden bazı risâlelerinin neşri, literatürü vb. konularda İslâm dünyasında ve Batı’da yayımlanan birçok makale yanında mezheplerle ilgili ansiklopediler de bulunmaktadır. Bu alanda meydana getirilen ansiklopedilerin önemlileri şunlardır: Ârif Tâmir, Muʿcemü’l-fıraḳı’l-İslâmiyye (Beyrut 1990); Muhammed Cevâd Meşkûr, Mevsûʿatü’l-fıraḳı’l-İslâmiyye (Beyrut 1415/1995); Abdülmün‘im el-Hifnî, Mevsûʿatü’l-fıraḳ ve’l-cemâʿât ve’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye (Kahire 1413/1993); İsmâil el-Arabî, Muʿcemü’l-fıraḳ ve’l-meẕâhibi’l-İslâmiyye (Mağrib 1413/1993).

BİBLİYOGRAFYA

Bağdâdî, Mezhepler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1991, tercüme edenin önsözü, s. XIII-XVII; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 201-247; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, I, 322-324; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, I, 73-484; II, 427-440, 516-546; W. Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 1-7; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1981, s. 23-35, 125-138; Ethem Ruhi Fığlalı, İbâdiye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara 1983, s. 9-18; a.mlf., “İbâzıyye”, DİA, XIX, 261; M. Momen, An Introduction Shi’i Islam, London 1985, s. 345-361; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, el-Fıraḳu’l-kelâmiyyetü’l-İslâmiyye, Kahire 1407/1986, s. 278-284; Ali Ekber Ziyâî, Fihrisü meṣâdiri’l-fıraḳı’l-İslâmiyye, Kum 1415, I, 8-50; II, 9-161; Farhad Daftary, Mediaeval Isma‘ili History and Thought, Cambridge 1996, s. 1-17; Abdullah el-Garîfî, et-Teşeyyuʿ, Dımaşk 1417/1997, s. 773-828; Sönmez Kutlu, Türkler’in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, s. 1-18; a.mlf., “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 385-432; Amr Halîfe en-Nâmî, Dirâsât ʿani’l-İbâżıyye (trc. Mîhâîl Hûrî), Beyrut 2001, s. 308-322; A. Bülent Ünal, “Türkiye’de İslâm Mezhepleri Tarihi Çalışmalarına Bakış”, Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan, Ankara 2002, s. 326-335; K. Lewinstein, “Doğu Hanefi Fırak Geleneği Üzerine Notlar” (trc. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan), İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 89-118; H. Ritter, “Philologika III, Muhammedanische Häresiographien”, Isl., XVIII (1929), s. 35-59; J. van Ess, “Biobibliographische Notizen zur Islamischen Theologie”, WO, XVI (1985), s. 128-135; Mustafa Öz, “Dürzîlik”, DİA, X, 47; a.mlf. - Mustafa Muhammed eş-Şek‘a, “İsmâiliyye”, a.e., XXIII, 132-133; İlyas Üzüm, “İsnâaşeriyye (Literatür)”, a.e., XXIII, 149-153.

İlyas Üzüm

FIKIH.

Hz. Peygamber’in sağlığında dinî hayata ve hukukî ilişkilere dair meselelerin çözümü için ictihada başvurulsa da neticede bu çözümler

vahyin kontrolü altında bulunuyordu. Onun vefatıyla birlikte bu imkân sona erdiği gibi İslâm coğrafyasının genişlemesi sebebiyle ictihadî meselelerin sayısında önemli bir artış ortaya çıktığından ictihad faaliyeti yeni bir ivme kazanmıştır. Daha Resûlullah hayatta iken bile farklı eğilimlere sahip olduğu bilinen ve ictihad hususunda temayüz etmiş bulunan sahâbîlerin bu dönemde farklı sonuçlara ulaşması tabii idi. Hz. Peygamber'in bazı konulardaki sözlerinin ve uygulamalarının bir kısım sahâbînin bilgisi dışında kalması yahut ondan duydukları veya gördüklerini unutmaları da sahâbe arasındaki görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına sebep olabiliyordu. Müslüman nüfusun bulunduğu değişik merkezlere dağılan âlim sahâbîler, buralardaki müslümanlara İslâmiyet'i hem teorik hem de uygulamalı olarak öğretiyorlardı. Bunların etrafında çok geçmeden, sadece karşılaştıkları meseleleri danışmakla yetinmeyip mesailerini onlara talebe olmaya hasreden, nasların anlaşılması ve olayların tahlil edilip değerlendirilmesi konusunda onların yaklaşımını koruyan, başkalarına aktaran ve öğreten tâbiî âlimleri yetişmiştir. Bunların bulunduğu ilim merkezlerinde, sağlam kabul edilen sünnet malzemesi ve benimsenen ictihad yöntemleri yanında kazâ ve fetva alanında ortaya konan sonuçlar ve toplumun pratikleri bakımından da farklılaşmalar görülüyordu (bk. FIKIH). Bu farklılaşmaların bir ekolleşme halini aldığı I ve II. (VII-VIII.) yüzyıllarda en belirgin ihtilâflar Irak (Kûfe) ve Hicaz (Medine) âlimleri arasında meydana gelmiştir. Hicâziyyûn (Ehl-i Hicâz) ve Irâkıyyûn (Ehl-i Irâk) olarak anılan ekolleşme daha ziyade, hüküm istinbat ederken hadise ve re'ye dayanma konusundaki farklı anlayışları ve bunlara dayalı fıkhî birikimleri ifade ediyordu. Bu ekoller arasında etkileşim olsa da Irak'ın Hicaz'a tesiri daha fazla olmuş ve Medine ekolünün doktrin bakımından gelişmesi çok defa Kûfe ekolünün gerisinde kalmıştır. Tebeu't-tâbiîn nesli âlimleri arasındaki fıkhî ayrılıklar da öncelikle içinde yaşadıkları ilim merkezlerinin fıkhî birikimlerindeki farklılıklara dayanıyordu. Nitekim bu devirde Kûfe'deki en önemli ilim halkasına sahip olan Ebû Hanîfe, burada sahâbe neslinden itibaren oluşan müktesebâtı ve gelişen fıkhî düşünce tarzını, Medine'nin imamı olarak tanınan Mâlik b. Enes de bu şehirde teşekkül etmiş fıkhî birikimi esas almıştır. Ebû Hanîfe ve Mâlik b. Enes'in ilim halkaları ve gerçekleştirdikleri fıkhî faaliyet fıkhın müstakil bir disiplin haline gelme sürecine girdiğini gösteren özellikler taşır.

II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren fıkıh kavramları ve meseleleri

hakkında kapsamlı çalışmalar yürüten Ebû Hanîfe, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa‘d, Abdurrahman b. Amr el-Evzâî, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel,

Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû Sevr ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî gibi fakihler, aynı zamanda kendi görüş ve çalışmalarını düzenli biçimde takip ve kaydeden ilk ders halkalarına sahip kişilerdir. Bunlar, kendi fıkhî faaliyetlerini tartışarak öğrenen ve fıkıhta derinleşmeyi hedefleyen talebelere sahip olmanın yanı sıra bulundukları şehirlerin sınırlarını aşan şöhrete ulaşmış ve geniş kitleler tarafından fetvaları uygulanan müctehidlerdi. Bir süre sonra çoğu mezhep imamı olarak anılacak olan bu müctehidler, aynı zamanda fıkhî hüküm üretme sürecini belirlemek ve metodolojik bir düzene sahip kılmak amacıyla ilk sistematik çalışmaları gerçekleştirmişlerdir. Tâbiîn döneminde ortaya çıkan ehl-i hadîs ve ehl-i re’y kavramları, kaynak ve metot anlayışına dair eğilimleri birbirlerine nisbetle ayrıştıran kavramlar olup belirli bir bölge veya topluluğun çalışmalarına hâkim metodolojileri ifade etmiyordu. Halbuki sözü edilen müctehidler kaynakların hücciyet değerleri, bunlardan hüküm çıkarırken izlenecek metotlar hakkında kapsamlı ve sistematik görüş ve anlayışları temsil ediyorlardı. Bu müctehidlerin yaklaşımlarını esas alan talebeleri de olayların tabii akışı içinde bu temsil özelliğine ortak olmuşlardır. Meselâ Ebû Hanîfe’nin talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Kitâbü’l-Âs̱âr’ında sıkça, “Bu Ebû Hanîfe’nin görüşüdür ve biz de onu kabul ettik” demekteydi (I, 13, 14, 24, 34, 36, 43). Mezhep imamı olarak anılan müctehidlerin bazı talebeleri hocalarının halkasında ortaya çıkan fıkhî görüşleri kayda geçirmiş, ardından gelen neslin âlimleri, bunları o dönemde teşekkül etmeye başlayan fıkıh usulünün dili ile yeniden ifade etmeleri yanında yeni gelişmeler ışığında değerlendirmek suretiyle daha sonra ortaya çıkan meselelerle ilgili fetvalarına ve -kadı tayin edilenler-kazâî kararlarına yansıtmışlardır.

Erken dönem fıkıh kaynaklarında geçen bazı ifadeler, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısında belirli bir fıkhî birikimi ve geleneği temsil eden fakihler etrafında kümelenerek bir fıkıh doktrinine mensubiyetin teorik olarak dile getirilmeye başlandığını göstermektedir (Ebû Yûsuf, s. 43, 99, 101; Şâfiî, VII, 110, 170, 194, 207, 230, 257, 275; Ahmed Hassan, s. 53-55). II. yüzyılın ortalarından itibaren çeşitli fakihler etrafında oluşan bu

zümreleşme sürecine sözlü ve yazılı tartışmalarda “ashâbü Ebî Hanîfe”, “ashâbün mine’l-Hanefiyye”, “Hanefiyyûn” gibi ifadelerle atıfta bulunulurken IV. (X.) yüzyıldan itibaren Hanefî, Mâlikî gibi kelimelere mezhep kavramının izâfe edildiği ve artık kesin bir ayrışmanın gerçekleştiği görülmektedir (örnek için bk. Ebû Ali et-Tenûhî, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65). Fıkıh muhtasarları yazılması, mezhep imamlarının eserleri üzerine kapsamlı şerhler yapılması, küllî kaidelere ulaşılması ve fıkıh usulü eserleri kaleme alınması, mezhep imamları ve talebelerinin fıkhî görüşlerinin yeni meselelere uygulanması yöntemlerinin belirlenmesi çalışmalarının ilk örneklerine rastlanan, yine aynı mezhebe bağlı fakihlerin reisi olarak nitelenen ilk simaların ortaya çıktığı bu yüzyılda, fıkıh mezheplerinin toplumla ilişkilerinin yeni bir döneme girdiği ve mezhebe intisap kavramının sınırlarının kesinliğe kavuştuğu anlaşılmaktadır. Genellikle mezhep olgusunu izah eden âmiller ile özellikle fıkıh mezhepleri bakımından önem taşıyan ve baştan beri ictihad farklılıklarının temelini oluşturan ilmî gerekçeler yanında, müctehid imamların seçkin talebeleri tarafından onların ictihadlarını sistematik biçimde derleyip temellendiren çalışmalar yapılması, hukuk emniyetinin sağlanması ihtiyacı ve bazı mezhepler arasındaki rekabeti körükleyen siyasî, sosyal ve kültürel âmiller fıkıh mezheplerinin ve mensuplarının kesin hatlarla ayrışması sürecini hızlandırmıştır.

Fıkıh mezheplerinin istikrar kazanmasının temelinde yer alan en etkili sebebin ise hukuk güvenliğinin sağlanması olduğu söylenebilir. Şöyle ki: Bilhassa Hz. Peygamber’in ictihadı teşvik eden söz ve tavırlarının etkisiyle baştan beri İslâm toplumunda ictihad hürriyeti ilkesi benimsendiğinden sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde müslümanlar karşılaştıkları dinî meseleler hakkında kendi bölgelerinde yaşayan âlimlerin verdikleri cevaplara göre hareket ediyor, hâkimler de önlerine getirilen hukukî ihtilâfları daha çok bulundukları bölgenin kazâî teamüllerine göre, bunun mümkün veya uygun olmadığı durumlarda ya kendi ictihadları veya uydukları müctehidlerin ictihadları doğrultusunda çözüyorlardı. İctihad müessesesinin gelişmesi açısından olumlu olarak değerlendirilebilecek böyle bir uygulama sonunda bazan her yönden birbirine benzeyen meseleler hakkında zıt hükümler verilebiliyordu. Özellikle tâbiîlerden sonra aynı anda ve aynı konu hakkında bir şehrin farklı mahallelerinde farklı hükümler verildiği oluyordu. Aslında, farklı ülkelerde veya aynı ülkede olmakla beraber farklı zamanlarda

birbirine zıt hukukî hükümlerin herkese uygulanması halinde -taraflardan biri mahkeme kararını kendisi için ağır bulsa bile-söz konusu hükümlerin kişilerin adalet duygularını rencide etmeden varlıklarını sürdürmesi mümkündür. Ayrıca bir meselede delil ve yorum farklılığı sebebiyle birbirine zıt iki çözümü ilmî açıdan izah etmek de güç olmayabilir. Ancak aynı toplumda yaşayan fertlere aynı konuda farklı hükümlerin uygulanması kısa süre içerisinde çeşitli sakıncalar meydana getirir ve hukuk anarşisine yol açar. İslâm toplumunda görülen bu ictihad hürriyetinin hukuk güvenliğini sarsmaması için daha Emevîler döneminde bir girişimde bulunulmuş, Basra’da Humeyd et-Tavîl, Halife Ömer b. Abdülazîz’e yargı birliği sağlamasını teklif etmiş, halife de görüş ayrılıklarının bulunmasını normal karşılamakla beraber yönetimi altındaki eyaletlere mektuplar göndererek kendi bölgelerinin fakihlerinin ittifak ettikleri hükümlere göre karar vermelerini emretmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 52). Böylece en azından şâz görüşler bir kenara bırakılmış ve her bölgenin en yaygın görüşü o bölgenin icmâı olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Fakat hukukî ihtilâfların ülke genelinde hukuk birliği esasına göre çözülmesi sağlanamadığından kısa bir süre sonra Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’a bir rapor sunan İbnü’l-Mukaffa‘, birbirine zıt görüşlerin mahkemelerde hükme esas teşkil ettiğine ve bunun hukuk anarşisine yol açtığına dikkat çekip hukuk güvenliğinin sağlanması amacıyla devlet eliyle ictihadların derlenmesini ve aralarından en uygunu seçilerek yaptırım gücüne kavuşturulmasını teklif etmiştir (Ahmed Zekî Saffet, III, 39-41). Bunun üzerine halife İmam Mâlik’in el-Muvaṭṭaʾını kanun metni haline getirmeye teşebbüs etmiş, ancak Mâlik ictihad hürriyetini kısıtlayacağı endişesiyle bu öneriyi kabul etmemiş ve halifeye çeşitli bölgelerde yaşayan insanların benimsediği hukuk kurallarına müdahale etmemesini önermiştir (Hârûnürreşîd’in teklifiyle ilgili rivayet için bk. Aclûnî, I, 67-68). Ancak hukuk güvenliğine duyulan ihtiyaç zamanın ilerlemesiyle kendini daha fazla hissettirmiş ve müslüman toplumlar hukuk birliğinin ve hukuk güvenliğinin sağlanması ihtiyacını, belirli bir fıkıh mezhebini esas alıp ona kanun misyonu yüklemek suretiyle karşılama yoluna girmiş, bu da mezheplerin yerleşmesi olgusunu ortaya

çıkarmıştır (Dönmez, III, 232-233). Nitekim V. (XI.) yüzyıl âlimlerinden Mâverdî’nin aktardığına göre kadının müntesibi olduğu mezhebin dışında bir mezhebe göre hüküm veremeyeceğini iddia eden fakihler, bunu

desteklemek üzere artık mezheplerin istikrara kavuştuğu ve gerek mezhep mensupları gerekse kendisine uyulan imamların belirli hale geldiği gerekçesine dayanmaktaydı (Edebü'l-ḳāḍî, I, 185, 645; Kaya, s. 56-57). Her mezhebe mensup fakihlerin kendi düşünce ve metodolojilerinde sistematik bütünlük ve tutarlılık kontrolü için yaptığı çalışmaların bu sürecin pekişmesine katkı sağlaması tabiidir. Öte yandan fıkhın sadece hukuk alanını değil kişinin Allah'a karşı vecîbelerini de düzenlediği dikkate alınırsa bir mezhebe bağlanmanın müslüman fertlerin dinî hayatlarında da (ibadet ve helâl-haram konularında) kendi içinde tutarlı birtakım kurallar bütününü uygulama imkânı sağlama açısından önemi inkâr edilemez. Zira hukuk birliğinin olmadığı bir ülkede farklı farklı hükümler uygulanarak bir hukuk anarşisi yaşanması ne kadar rahatsız edici ise kişinin ikna edici haklılık gerekçeleri bulunmaksızın dinî yaşantısını değişken veya herhangi bir ölçüden mahrum kurallara göre şekillendirmesi de o kadar hatta -mahkeme kararlarında olduğu gibi dünyada olup biten bir hesaplaşma ile sınırlı olmadığı için-daha çok rahatsız edicidir. Dolayısıyla fıkıh mezheplerinin yerleşmesinde bu âmilin etkisini dikkate almak gerekir (Dönmez, III, 234).

Fıkhî mezhepler arasındaki farkların ilk dönemlerden itibaren birçok çalışmaya konu edilmesine ve bu hususta bir telif geleneği meydana gelmesine karşılık (bk. HİLÂF; İHTİLÂF) fıkıh mezhebi kavramı özel bir incelemeye tâbi tutulmamıştır. Geç dönem müelliflerinden Şehâbeddin el-Karâfî, fıkıh mezhebini (sadece "mezhep" kelimesini kullanarak) "herhangi bir müctehide has fürû ile ilgili ve ictihada dayalı şer'î hükümlerle yine kendisine özgü olarak bunların gerçekleşmesinde sebep, şart ve mânii saydığı durumlar ve benimsediği ispat vasıtaları" şeklinde tanımlar (el-İḥkâm, s. 200). Fıkıh mezhebi, bu tarifte görüldüğü gibi genellikle bir müctehide ait fıkhî görüşlerin ve dayanaklarının toplamı şeklinde algılansa veya Batılılar'ın bazı çalışmalarında olduğu gibi fakihlerin oluşturduğu topluluk şeklinde takdim edilse de gerçekte bu kavram müntesipleri, literatürü, fetva, kazâ ve fıkıh eğitimi alanlarındaki etkileri başta olmak üzere fert ve toplum içindeki yeri ve tarihiyle bu çerçeveyi oldukça aşan bir birikimi ve temelini fıkhî bilgi elde etme sürecinin teşkil ettiği çok boyutlu bir müesseseyi ifade eder (Kaya, s. 19-32). Bir fıkıh mezhebinin oluşması ve yaşaması için akademik şartların varlığı yeterli olmayıp toplumsal tabanın ve desteğin bulunması da zaruridir. Nitekim müstakil fıkıh

doktrinine sahip bazı fakihler etrafında yeterli zümreleşme ve mensubiyet duygusu oluşmayınca bunlar mezhep niteliğini kazanamamış, bazıları ise bu niteliğe sahip olduktan bir süre sonra sosyolojik tabanı eridiğinden hayatiyetini yitirmiştir.

Yayılış âmilleri çeşitli ve çok boyutlu olmakla birlikte mezheplerin esasını teşkil eden mezhep imamı ve müctehid talebelerinin fıkhî faaliyetlerini sürdürdükleri coğrafyanın bu yayılma sürecinde öncelikli bir role sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Kûfe fıkhını tevarüs eden Ebû Hanîfe ve talebelerinin çalışmaları üzerinde oluşan Hanefî mezhebi, II. (VIII.) yüzyılda Irak bölgesinin hem kültürel hem toplumsal açıdan hinterlandı sayılan Horasan ve Mâverâünnehir'de, Medine fıkhını tevarüs eden Mâlik b. Enes ve talebelerinin çalışmaları üzerinde teşekkül eden Mâlikî mezhebi de Hicaz bölgesinin hinterlandı sayılan Kuzey Afrika ve Endülüs'te yayılmıştır. Bunlardan sonra ortaya çıkan Şâfiî ve Hanbelî fıkıh çevreleri mezhepleştikleri zaman anılan coğrafyalarda geniş kitlelere sahip olamamıştır. Bir mezhebin belirli dönemlerde devletin desteğini almış olması, bir mezhebin eğilim ve ilkeleriyle belirli bir bölgenin kültürünün ve sosyal yapısının uygunluk arzetmesi gibi sebeplerin mezheplerin tutunması ve yayılması âmilleri arasında önemli yer tuttuğu göz ardı edilmemelidir. IV. (X.) yüzyıldan günümüze kadar Sünnî müslüman dünyasının büyük çoğunluğuna "dört mezhep" (mezâhib-i erbaa) diye meşhur olan ve sırasıyla Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilerek anılan Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin hâkim olduğu, fetva, kazâ ve eğitim müesseselerinin bu mezheplerin etkisinde bulunduğu görülmektedir. Müslüman toplulukların giderek söz konusu dört mezhepten birine intisap etme sürecinde Evzâiyye, Zâhiriyye ve Taberiyye gibi mezhepler çok dar sınırlar içinde olsa da varlığını sürdürmüştür. II. (VIII.) yüzyılda geniş fıkıh halkalarına sahip olan ve dönemlerinde belirli müslüman topluluk ve coğrafyalar üzerinde etkili bulunan Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Süfyân b. Uyeyne, İshak b. Râhûye gibi müctehidlerin çevresinde gelişen fıkıh çalışmaları ise mezhep haline gelememiş, bunların ictihadları fakihler arasında tartışılan görüşler olarak kalmıştır. Sünnî olmayan müslüman çevrelerde ortaya çıkan fıkıh mezhepleri de fıkhın kavramlaşması, sistematize edilmesi, literatürünün gelişmesi, mezheple fert ve toplum arasındaki intisap ilişkileri bakımından Sünnî mezheplerin geçirdiği süreçlerden geçmiş ve onlara benzer yapılar

sergilemiştir. Bunlardan Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen Zeydiyye, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen Ca'feriyye (İmâmiyye, İsnâaşeriyye) ve Abdullah b. İbâz'a nisbet edilen İbâzıyye mezhepleri günümüze kadar hayatiyetlerini devam ettirmişlerdir. Sünnî fıkıh mezhepleri farklı kelâm anlayışları üzerine inşa edilmiş fıkhî farklılıkları temsil etmez. Bu mezheplerin imamları kelâm sahasında da görüş ve telakkilere sahip olmakla birlikte her mezhebin mensuplarının aynı kelâm mezhebine mensup olduğu söylenemez. Nitekim tarih boyunca bütün Hanbelîler ehl-i hadîsin akaid anlayışına, bütün Şâfiîler Eş'arîliğe bağlı kalmamış, Mu'tezilî ve Eş'arî Hanbelîler, yine Mu'tezilî ve ehl-i hadîs Selefîliğine mensup Şâfiîler de var olmuştur. Yine ircâ anlayışı ve IV. (X.) yüzyıldan sonra Mâtürîdîlik, Hanefîler arasında yaygınlık kazanmışsa da bu mezhebin önemli simaları içinde VII. (XIII.) yüzyılı kadar birçok Mu'tezilî âlime rastlanmaktadır (Kaya, s. 28). Sünnî olmayan fıkıh mezhepleri ise büyük ölçüde Sünnî olmayan bazı kelâm mezhepleri üzerinde temellenmiş yapılardır. Nitekim Zeydî, İmâmî, İbâzî mezhepleri bu adla anılan kelâm mezhepleri çerçevesinde gelişmiş fıkhî tecrübeleri temsil eder.

Erken dönem fıkıh çevrelerinde ve ardından teşekkül eden mezheplerin ders halkalarında yetişen öğrenciler yaşadıkları bölgelerin bir yandan fetva ve kazâ makamlarında bulunmuşlar, öte yandan yüksek hukuk kültürünü şekillendirmişlerdir. Fıkıh fert ve toplum hayatının hemen her alanını kapsadığından fıkıh mezheplerinin İslâm toplumu üzerindeki etkileri siyasî, itikadî ve tasavvufî zümreleşmelere nisbetle daha güçlü olmuştur. Hatta fıkıh mezheplerinin bazı konulardaki görüş ayrılıklarının bunların hâkim olduğu müslüman topluluklarının farklılaşmasında önemli rol oynadığı, meselâ Hanefî mezhebinin yaygın olduğu

coğrafyadaki vakıf müesseselerinin Mâlikî mezhebinin yaygınlaştığı yerlerdekilere göre farklı tezahürleri bulunduğu ve bunun da söz konusu bölgelerdeki bayındırlık hizmetlerini ve ekonomik yapıyı etkilediği görülmektedir. Fıkıh mezhepleri mensuplarının hukukî, siyasî ve coğrafî bakımdan etki alanlarını genişletme isteklerinin çok defa mezhepler arası barış ortamını zedeleyerek ilişkilerin gerginleşmesine sebebiyet verdiği bir gerçek olmakla birlikte bu mezheplerin İslâm tarihi boyunca gerek ferde gerekse topluma en baskın kimliği sağlayan kurumlar olduğu ve diğer toplumsal kimlikleri de belirlediği göz ardı edilmemeli, dolayısıyla farklı

mezhep mensupları arasındaki bütün çekişmelerin fıkhî görüş ayrılıklarına dayandığı sanılmamalıdır. Özellikle Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı öncesinde fıkıh mezheplerine intisabın sık sık toplumsal bölünme ve çatışmaların konusu haline gelmesi ve farklı fıkıh mezheplerine bağlı grupların bazan silâhlı mücadeleye varan kavgaları ilk bakışta mezhep taassubunun tezahürleri olarak görünse de aslında bu bölünme ve çatışmalar fıkhî ihtilâflardan kaynaklanmamış, fıkıh mezheplerine intisabın İslâm medeniyeti tarihinde itikadî mezhepleri aşarak ferdi ve toplumu tanımlayan en önemli kimlik olmasından ötürü birçok çatışmada taraflar mensup oldukları fıkıh mezhepleriyle tanımlanmıştır. Meselâ Hanefî ve Şâfiîler arasında IV. (X.) yüzyıldan VI. (XII.) yüzyıla kadar Nîşâbur şehrinde süren meşhur mücadelenin ardında fıkhî ihtilâflar yatmıyordu. Bu dönemde Nîşâbur'daki Hanefîler itikadda Neccâriyye fırkasına mensup, İslâm'a nisbeten daha önce girmiş ailelerden gelen, şehrin birçok idarî ve kazâî makamını elinde tutan kişilerden müteşekkil iken Şâfiîler itikadda Eş'ariyye mezhebine mensup, İslâm'a daha sonra girmiş ailelerden gelen kişilerden oluşuyordu (a.g.e., s. 22-23). Nîşâbur'daki bu çatışmanın taraflarını aynı zamanda şehrin özerk idaresini destekleyenlerle Selçuklu merkezî idaresini destekleyenler olarak ayırt etmek de mümkündür. Öte yandan müfredatının temelini fıkıh eğitiminin teşkil ettiği medreselerin ortaya çıkışının bazı fıkıh mezheplerinin müntesipleri arasındaki mücadele ile yakından ilişkili olduğu bilinmektedir. Nitekim Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin kuruluşu bu şehirdeki Hanbelîler ile Şâfiîler arasındaki mücadelenin bir parçası olarak görülmüştür. Hangi gerekçe ile olursa olsun, İslâm tarihinde yaşanan mezhep kavgaları müslümanların iç bünyelerinde büyük zafiyetlere yol açmış ve bu durum İslâm medeniyetinin duraklamasına sebep olmuştur (Hanbelîler'le Şâfiî-Eş'arîler arasındaki bazı olaylar ve tartışmalar için bk. İbn Asâkir, s. 413; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, VIII, 305, 307, 312, 326; XV, 347; XVI, 211; İbnü'l-Esîr, X, 36, 37, 614; Sıbt İbnü'l-Cevzî, s. 187-188, 194, 217; Hanefîler'le Şâfiî-Eş'arîler arasında yaşanan bazı olaylar için bk. Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, VIII, 158; IX, 102; X, 107, 160; Râvendî, I, 82; Yâkūt, I, 247; III, 132-133; İbnü'l-Esîr, VII, 104; X, 21, 150, 210; Sübkî, II, 270, 279; III, 86; IV, 304; V, 340-344).

İslâm tarihinde siyasî iktidarlar umumiyetle hâkim oldukları topraklarda mer'î hukuk haline gelen mezhepleri tanımış ve desteklemiştir. Nitekim Endülüs ve Kuzey Afrika'ya hâkim devletlerin Mâlikî mezhebini,

Mâverâünnehir'e hâkim devletlerin Hanefî mezhebini desteklediği görülmektedir. Hatta Şiî Fâtımîler gibi İslâm'ın belirli bir yorumunun temsilcisi olan iktidarlar bile Sünnî fıkıh mezheplerinin varlığına ve toplum tarafından uygulanmasına engel olamamışlardır. Fıkıh ve tarih kaynakları, özellikle V (XI) ve VI. (XII.) yüzyıllarda Irak ve Horasan gibi birden fazla mezhebin bir arada yaşadığı bölgelere hâkim olan iktidar sahiplerinin bir mezhebe karşı diğer bir mezhebi desteklediklerine dair bilgilere yer vermekle beraber söz konusu desteğin başta siyasî mücadele olmak üzere fıkıh dışındaki sebeplerle gerçekleştiği söylenebilir. Nitekim söz konusu asırlarda Selçuklu vezirleri Kündürî'nin Horasan'da Hanefîler'i ve Nizâmülmülk'ün Irak'ta Şâfiîler'i desteklemesi, buna karşılık Abbâsî halifelerinin Selçuklu idaresine karşı Bağdat'taki Hanbelîler'le ilişki içinde olması hadiselerinde, adı geçen kişilerin fıkhî sâiklerle harekete geçerek nasları anlama ve fıkhî meselelere çözüm getirme hususunda destekledikleri mezhepleri diğer Sünnî fıkıh mezheplerinden üstün gördüklerinden dolayı bir mücadele başlattıklarını ileri sürmek hayli zordur.

Topluma hâkim olan dört Sünnî fıkıh mezhebini eşit derecede meşrû kabul eden anlayışın giderek yaygınlaşması ve kurumlaşması neticesinde özellikle VI. (XII.) yüzyıldan sonra siyasî iktidarların bir mezhebin aleyhine faaliyetleri büyük ölçüde azalmıştır. Memlükler devri Mısır'ında dört mezhepten her biri için bir mahkeme kurulması, Moğol istilâsının ardından siyasî iktidarlarla mezheplerin arasındaki ilişkinin keyfiyetini göstermektedir. Aynı dönemde başta Mescidi Harâm ve Mescidi Nebevî olmak üzere Şam Emeviyye Camii gibi birden fazla mezhep mensubunun yaşadığı merkezlerde dört mezhebin her biri için tayin edilmiş imamlarla ayrı cemaatler halinde namaz kılınması ve yine her bir mezhep için tahsis edilmiş bölümlerin bulunduğu medreselerin inşa edilmesi, farklı mezheplere mensup topluluklar arasındaki ilişkinin kavuştuğu istikrarı gösteren dikkat çekici misaller arasındadır.

İslâmiyet'le ilk tanışmaları Emevîler dönemine rastlamakla beraber müslüman Arap ordularıyla birlikte 751 yılında Çinliler'e karşı yaptıkları Talas Savaşı'ndan sonra Türkler arasında İslâmiyet hızla yayılmaya başlamış ve müslüman olan Türkler'in büyük çoğunluğu Hanefî mezhebini benimsemiştir. 940 yılında İslâm'ı resmî din olarak kabul eden ilk Türk devleti Karahanlılar'ın Buhara, Semerkant, Üsrûşene, Soğd ve Serahs gibi

büyük şehirleri birer İslâmî ilimler merkezi haline getirmeleri bu bölgelerde Hanefîliğin kuvvetlenmesi yanında doğunun ve özellikle Mâverâünnehir geleneğinin bir bütün olarak Hanefî mezhebi içerisinde açık hâkimiyetini sağlamıştır. Bu dönemde Türkler arasında istikrar bulan Hanefî anlayış ve uygulaması Selçuklular tarafından devam ettirilmiştir. Selçuklu sultanlarının Hanefî mezhebine mensup olmaları sebebiyle devlet öncelikli olarak Hanefîler'e, ardından Selçuklu coğrafyasında ikinci büyük kitleyi oluşturan ve bürokraside büyük ağırlığa sahip bulunan Şâfiîler'e eğitim ve yargı faaliyetleri, bürokratik görevlere yapılan tayinler ve cami inşası gibi konularda her türlü desteği sağlamıştır.

Moğol istilâsından sonra yeniden şekillenen İslâm toplumunda ortaya çıkan Osmanlı Devleti de dönemin diğer İslâm devletleri gibi hâkimiyeti altındaki Sünnî toplulukların kendi mezheplerini tedrîs ve tatbik etmelerine müdahale etmemiştir. Devletin merkez bölgeleri olan Anadolu ve Rumeli'de gerek toplumda ve yüksek kültürde gerekse kazâ ve fetva müesseseleriyle medrese müfredatlarında Hanefî mezhebinin hâkim olmasına ve uzun bir süre bu mezhebin Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi sayılmasına rağmen başka mezheplere mensup olan bölgelerde o bölge halkının mezhebine göre fetva verildiği ve medrese eğitimi yapıldığı da göz ardı edilmemelidir. Osmanlı Devleti bu bölgelere Hanefî kadılar tayin etmekle birlikte davalara bölgenin

mezhebine mensup kadı nâibleri tarafından bakılmış ve Hanefîler'in tayin edildiği kadılık makamları daha ziyade idarî bir görev olarak kalmıştır. Osmanlı Devleti'nde hâkimler, şer'î hukuk sahasına giren ihtilâfları daha çok Hanefî mezhebine mensup Osmanlı âlimlerinden Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm ve İbrâhim el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur adlı kitapları ile çeşitli fetva mecmualarında yer alan fetvalar ışığında çözmeye çalışıyorlardı. Fıkıh kitaplarında bulunan şer'î hükümler, uygulamada kolaylık olması için bazan padişahlar tarafından tedvin edilerek kanun haline getirilmekteydi. Örfî hukuk kapsamında sayılabilecek bu tedvin faaliyeti sırasında şer'î hükümler fıkıh kitaplarında yazıldığı şekliyle aynen alındığı gibi özüne dokunulmadan kısmen değiştirildiği de oluyordu. İslâm dünyasında modernleşme sürecinde ortaya çıkan fıkha dayalı kanunlaştırma hareketleri çerçevesinde genellikle farklı mezheplerin görüşlerinden yararlanılmıştır. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanmasında Hanefî

mezhebine bağlı kalınmışsa da ardından gelen kanunlaştırma hareketleri farklı mezheplerin görüşlerinin eklektik olarak bir araya getirildiği metinler ortaya çıkarmıştır. Bunların ilk örneğini 1917 yılında çıkarılan Hukūk-ı Âile Kararnâmesi oluşturur.

Fıkıh mezheplerinin yerleşmesinden önce fertlerin dinî yaşantılarında tek mezhebe bağlı kalmaları gibi bir zorunluluktan söz edilmezken mezheplerin özellikle eğitim ve yargı teşkilâtı yoluyla kurumsallaşmasından sonra bu mesele etrafında yoğun tartışmalar cereyan etmiştir. Mezheple ilişkisi açısından müslümanlar fakihler ve mukallitler diye ikiye ayrılmış ve fıkıh usulünde mezheple ilgili hemen her mesele bu ayırım gözetilerek yapılmıştır. Fakat V. (XI.) yüzyıldan itibaren bu ayırım zenginleştirilip mezheple müslüman ferdin ilişkisi hakkında yeni kategoriler ihdas edilmiştir. Bazı âlimler, mukallit konumundaki kimsenin bir mezhebe uymakla artık ona bağlı kalmayı kendisi için bir vecîbe haline getirmiş olacağı, dileyenin dilediği gibi davranmasının keyfîliklere yol açacağı gibi gerekçelerle belirli bir mezhebe bağlı kalma zorunluluğunu, hatta bazıları mezhebinden ayrılan kimsenin cezalandırılması gerektiğini savunurken diğer bir grup, gerek naslarda gerekse sahâbe ve tâbiînin uygulamalarında bunu destekleyen bir delil bulunmadığını ileri sürerek bu gibi kimselerin sürekli biçimde belirli bir mezhebe bağlanmalarının vâcip olmadığını ve ehliyetine güvendikleri âlimlerden alacakları cevaplara göre amel edebileceklerini söylemişlerdir. Mezhebe bağlılık açısından bu tartışmalar yapılsa da mukallit konumundaki kimsenin tercihinin dinî ve ilmî bir değerinin bulunmadığını ve fetva gerektiren durumlarda müftünün sözüne uymak durumunda bulunduğunu belirtmek üzere, “Avamın mezhebi olmaz; onların mezhebi kendilerine fetva veren müftünün mezhebinden ibarettir” sözü fakihler arasında yaygınlık kazanmıştır (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 451-454; İbnü’l-Hâcib, II, 306; İbn Kayyim el-Cevziyye, IV, 234-235; İbnü’l-Hümâm, VI, 360). Bununla bağlantılı olan mezhep değiştirme meselesinde de olumlu ve olumsuz görüş ileri sürenler bulunmakla beraber uygulamada gerek bir bölgenin savaş ve göçler gibi sebeplerle demografik yapısının değişmesi sonucu bölgesel çapta (meselâ bk. Yâkūt, III, 132-133; ayrıca bk. İA, IX, 723), gerekse kişisel tercih sonucu fertler düzeyinde mezhep değiştirme olaylarına sıkça rastlanır; kişisel tercihiyle mezhep değiştirenler arasında Tahâvî, Hatîb el-Bağdâdî, İbn Berhân, Ebü’l-Muzaffer es-Sem‘ânî ve Ebü’l-Kāsım el-Ukberî gibi birçok ünlü âlim de bulunmaktadır.

Fakihler, ictihad ehliyetine sahip bir müftünün ihtiyaç veya zaruret olmaksızın kendi mezhebi dışındaki mezheplerin görüşleriyle amel edebilmesi hususunda farklı kanaat belirtseler de ihtiyaç veya zaruret sebebiyle bu yola başvurabileceği noktasında ittifak etmişlerdir (Seyfeddin el-Âmidî, IV, 457). Teorik plandaki bu olumlu yaklaşıma rağmen uygulamada müftülerin bağlı bulunduğu mezhepten başka mezheplerden yararlanmaları nâdir olmuştur. İstikrar ve güven unsuruna ağırlık verilmesi ve mezhep taassubunun baskın gelmesi gibi âmillerin yanında bunlarla yakından ilgili olan mezhebin sistematik tutarlılığını koruma gayreti ve bu çerçevede geliştirilen yöntemler de başka mezheplerden yararlanma yollarını kapatıcı bir etki yapmıştır. Meselâ Hanefî usulcülerinden Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin, bir nassın mezhep görüşüne aykırı görülmesi halinde mezhep imamlarının nesih sebebiyle onu dikkate almadığını veya te'vil yoluyla o sonuca ulaştığını kabul etmek gerektiği yönündeki meşhur ifadesi bu anlayışı açık biçimde ortaya koymaktaydı (Risâle fi'l-usûl, s. 267-270). Başka mezheplerden istifade konusu tartışılırken dört mezhebin dışına çıkıp çıkılamayacağı üzerinde de durulmuş, bazı âlimler, dört mezhep dışındaki mezheplerin tedvin edilerek bilimsel değerlendirmeye tâbi tutulmadığı gerekçesiyle bunların taklit edilemeyeceğini ileri sürerken diğer bir grup, bu konuda Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamak kaydıyla daha isabetli olduğu kanaatine ulaşılırsa dört mezhep dışındaki mezheplere göre de fetva verilebileceğini savunmuştur (Nevevî, s. 76-77; İbn Hamdân, s. 73; İbn Teymiyye, XXXIII, 133-134). Bu bağlamda daha çok, "birden fazla ictihadî görüşün bu görüşlerin sahibi olan müctehidlerin hiçbiri tarafından kabul edilmeyecek biçimde bir araya getirilmesi" anlamında kullanılan telfîk kavramı etrafındaki tartışmalar önemli bir yere sahiptir (bk. TELFÎK).

Modernleşme süreciyle birlikte birçok müslüman düşünür ictihad kapısının yeniden açılması gerektiğini ve İslâm dünyasının içerisine düştüğü ilmî, iktisadî ve siyasî gerilik ve sömürge şartlarından ancak bu yolla kurtulabileceğini savunmaya başlamış, bu dönemde müslümanların mezheple ilişkisinin geçmişten farklı olması gerektiğini vurgulamıştır. Fakat bu ilişkinin keyfiyeti hakkında mezhepler arasında intikal ve telfîkin işletilmesinin gerekliliğinden, ilmî yetkinliğine bakılmaksızın her müslümanın Kur'an ve Sünnet çerçevesinde herhangi bir fıkhî mesele hakkında karar verme özgürlüğüne sahip olduğuna kadar çok farklı görüşler

ileri sürülmüştür. M. Reşîd Rızâ'nın "orta mezhep" (el-mezhebü'l-vasat) adını verdiği, bütün müslümanlar için ortak bir mezhep teşkiline yönelik teşebbüsler de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Ancak bu görüşleri savunan bilgin ve düşünürler, önerdikleri yeni evrensel fıkıh mezhebinin nasıl oluşturulması gerektiğine dair düşünce ve tasavvurlarını tam olarak belirginleştirememişlerdir (Wild, s. 674-689). Öte yandan XX. yüzyılda çeşitli etkenlerle müslüman olmak isteyen bazı gayri müslimlerin hangi fıkıh mezhebine bağlanacakları meselesi gündeme geldiğinde bu konuda da tartışmalar olmuş, bazı âlimler bu kimselerin belirli bir mezhebe bağlanmalarının gerekli olmadığını savunmuşlardır. Mezheplerin varlığına veya İslâm tarihindeki bazı tezahürlerine karşı oluşan bu ve benzeri tavırlar İslâm dünyasında kısa sürede mukabil bir tavrın gelişmesine sebep olmuştur. Mezheplere muhalefetin ilmî özgürlük anlamına gelmediğini vurgulayan M. Zâhid Kevserî gibi âlimler, bu muhalefetin İslâm ile kişi ve toplum arasındaki irtibatın ortadan kalkması gibi vahim sonuçlar

doğuracağını ileri sürmüşlerdir. Günümüzde aynı tezi savunan ünlü simalardan biri M. Saîd Ramazan el-Bûtî'dir. Modern çağda ortaya çıkan birçok fıkhî meselenin mezheplerin kendi arasındaki ihtilâf sahası ile doğrudan ilgili olmamasının da etkisiyle modernizm süreciyle birlikte ortaya çıkan bu çerçevedeki tartışmaların hızının önemli ölçüde kesilmiş olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârimî, "Muḳaddime", 52; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Bulak 1302, s. 43, 99, 101; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Kitâbü'l-Âs̱âr (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1413/1993, I, 13, 14, 24, 34, 36, 43; Şâfiî, el-Üm, VII, 110, 170, 194, 207, 230, 257, 275; Ebü'l-Hasan el-Kerhî, Risâle fi'l-usûl (trc. Ferhat Koca, Ebû Zeyd ed-Debûsî, Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi içinde), Ankara 2002, s. 267-270; Ebû Ali et-Tenûhî, Nişvârü'l-muḥâḍara (nşr. Abbûd eş-Şâlecî), Beyrut 1971-73, I, 28; V, 212, 214, 230, 237; VI, 10, 36, 42, 44, 66, 72; VII, 32, 46, 65; Mâverdî, Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân),

Bağdad 1391/1971, I, 185, 645; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, s. 47, 69, 115, 126; İbn Asâkir, Tebyînü keẕibi'l-müfterî, s. 108, 413; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam fî tevârîḫi'l-mülûk ve'l-ümem (nşr. Süheyl Zekkâr), Beyrut 1415/1995, VIII, 158, 267, 305, 307, 312, 326; IX, 102, 160; X, 107, 160; XV, 347; XVI, 211, 249; Râvendî, Râhatü's-sudûr (Ateş), I, 18-19, 82; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 247; III, 132-133; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1407/1987, VII, 104; X, 21, 36, 37, 150, 210, 614, 625; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli'l-aḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, IV, 450-454, 457; İbnü'l-Hâcib, Muḫtaṣarü'l-müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 306; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Mirʾâtü'z-zamân (nşr. Ali Sevim), Ankara 1968, s. 44, 177, 187-188, 194, 217; Nevevî, Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî, Beyrut 1411/1990, s. 75-77; Şehâbeddin el-Karâfî, el-İḥkâm (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1387/1967, s. 200; İbn Hamdân, Ṣıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî (nşr. M. Nâsıruddin el-Elbânî), Beyrut 1404/1984, s. 39, 71-73; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXIII, 133-134; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1973, I, 61, 66; IV, 234-235; Sübkî, Ṭabaḳāt (nşr. Mahmûd M. Tanâhî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1413/1992, II, 270, 279; III, 86; IV, 234-235, 304; V, 340-344; VI, 30, 335-346; VII, 161-162, 274; İbnü'l-Hümâm, Fetḥu'l-ḳadîr, Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), VI, 360; Aclûnî, Keşfü'l-ḫafâʾ, I, 67-68; Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Iqdü'l-cîd Risâlesi (trc. Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda Mezhebler içinde), İstanbul 1971, s. 136, 177-179, 187; a.mlf., el-İnsâf fî beyâni sebebi'l-ihtilâf (trc. Şükrü Özen, Mezheplerin Doğuşu ve İçtihad Tartışması içinde), İstanbul 1987, s. 52-55, 62-63; Ahmed Teymur Paşa, Naẓra târîḫiyye fî ḥudûs̱i'l-meẕâhibi'l-erbaʿa, Kahire 1351, s. 5-41; Ahmed Zekî Safvet, Cemheretü resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), III, 39-41; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî (nşr. Eymen Sâlih Şa'bân), Beyrut 1416/1995, I, 231-236; II, 281-284, 353-372, 374-384; Barkan, Kanunlar, s. XIII-XIV, XX, 296; a.mlf., Türkiyede Sultanların Teşriî Sıfat ve Salâhiyetleri ve Kanunnameler, İstanbul 1947, s. 716; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'îliği Meselesi", İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XI/3-4, İstanbul 1945, s. 205-206; a.mlf., "Kanûnnâme", İA, VI, 185-193; M. Sultân el-Hucendî, Heli'l-müslimü mülzemün bi'ṭ-ṭıbâʿi mezhebin muʿayyenin mine'l-meẕâhibi'l-erbaʿa, Kahire 1368/1949;

Hüseyin Emin, Târîḫu'l-ʿIrâḳ fi'l-ʿaṣri's-Selcûḳī, Bağdad 1385/1965, s. 227-244; J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, London 1967, s. 5-20; a.mlf., İslâm Hukukuna Giriş (trc. Mehmet Dağ - Abdülkadir Şener), Ankara 1977, s. 39-51, 64, 69; a.mlf., "Eski Hukuk Mekteplerinde Hadisler" (trc. Selahaddin Eroğlu), AÜİFD, XXVIII (1986), s. 143-158; Yaşar Kutluay, Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri, Ankara 1968, s. 151-158; N. J. Coulson, Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence, London-Chicago 1969, s. 20-25; M. Îd el-Abbâsî, el-Meẕhebiyyü'l-mutaʿaṣṣıbe hiye'l-bidʿa ev bidʿatü't-taʿaṣṣubi'l-meẕhebî ve âs̱âruhe'l-ḫaṭîre fî cümûdi'l-fikr ve'n-nehḍati'l-müslimîn, [baskı yeri yok] 1390/1970 (Dârü'l-vaʻyi'l-Arabî); W. Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1968, Leiden 1971, s. 109-168; a.mlf., "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", Isl., LIX (1982), s. 32-39; Hayreddin Karaman, İslâm Hukukunda İctihad, Ankara 1975, s. 51, 61-67, 85-87, 101, 203, 217-229; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihi, İstanbul 1989, s. 109-113, 118-120, 163-166, 174-175, 227-238, 254-256; a.mlf., "İslâm Tarihinde Mezheb Kavgaları", Diyanet Dergisi, XIV/1, Ankara 1975, s. 47-51; Yusuf Ziya Kavakçı, XI ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Māvāra' al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara 1976, s. 6-8, 25-297, 305-306; H. Lammens, Islām Beliefs and Institutions (trc. E. D. Ross), London 1979, s. 82-91; S. Wild, "Muslim und Madhab", Die Islamishe Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 674-689; G. Makdisi, The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West, Edinburgh 1981, tür.yer.; a.mlf., "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", BSOAS, XXIV/1 (1961), s. 1-56; I. Goldziher, Introduction to Islamic Theology and Law (trc. Andras - Ruth Hamori), New Jersey 1981, s. 47-52, 167-171; a.mlf., "Zur Literatur des Ichtilāf al-madhāhib", ZDMG, XXXVIII (1884), s. 669-682; "Zur Geschichte der Hanbalitischen Bewegungen", a.e., LXII (1908), s. 1-28; a.mlf., "Fıkıh", İA, IV, 601-608; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 209-210; a.mlf., İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 177-189; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990, I, 51, 66-69; M. Zâhid el-Kevserî, Maḳālât, Kahire 1414/1994, s. 219-227; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Mezhepsizlik İslâm Şeriatini Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir (trc. Süleyman Çelik), İstanbul 1995, s. 104-141; S. A. Jackson, Islamic Law

and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihāb al-Dīn al-Qarāfī, Leiden 1996, tür.yer.; M. İbrâhim Ahmed Ali, "el-Meẕheb ʿinde'l-Ḥanefiyye", Dirâsât fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Mekke, ts. (Merkezü'l-bahsi'l-ilmî), tür.yer.; Christopher Melchert, The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E., Leiden 1997, s. XIII-XXVIII, 1-18; a.mlf., "How Hanafism Came to Originate in Kufa and Traditionalism in Madina", Islamic Law and Society, VI/3, Leiden 1999, s. 318-347; Ahmed Hassan, İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi (trc. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen), İstanbul 1999, s. 50-55; Eyyüp Said Kaya, Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Ferhat Koca, "Selçukluların İslâm Hukuk Mezheplerine Bakışı", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi, Bildiriler, Konya 2001, II, 29-52; a.mlf., İslâm Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 11-29, 200-206; The Islamic School of Law: Evolution, Devolution and Progress (ed. P. Bearman v.dğr.), Cambridge 2004, tür.yer.; Ali Hakan Çavuşoğlu, Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.) (doktora tezi, 2004), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmed Şerefeddin, "Selçuklu Devrinde Mezâhib", TM, I (1925), s. 101-118; R. Levy, "The Nizamiya Madrasa at Baghdad", JRAS (1928), II, 265-270; Halil İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", SBFD, XIII/2 (1958), s. 103; Mahmûd eş-Şerkāvî, "el-Meẕhebiyye ve't-taḳlîd", ME, X (1960), s. 1124-1130; Ali el-Hafîf, "el-İctihâd ve neşʾetü'l-meẕâhibi'l-fıḳhiyye", Mecelletü'l-maʿhedi'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, II, Kahire 1390/1971, s. 211-239; Ethem Ruhi Fığlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, IV, Ankara 1980, s. 115-131; Abdülkadir Şener, "İslâmda Mezhebler ve Hukuk Ekolleri", AÜİFD, XXVI (1983), s. 371-406; A. Azmeh, "Orthodoxy and Hanbalite Fideism", Arabica, XXXV/3, Leiden 1988, s. 260-266; Sönmez Kutlu, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", AÜİFD, XXXIII (1992), s. 239-247; M. Ebü'l-Ecfân, "Münâṣaratü'l-meẕheb ve eşeruhe'l-ʿilmî", Mecelletü Câmiʿati'z-Zeytûne, sy. 1, Tunus 1412-13/1992, s. 129-161; Abdal Hakim Murad, "The Problem of Anti-Madhhabism", Islamica, II/2, London 1995, s. 31-39; L. Wiederhold, "Legal Doctrines in Conflict: The Relevance of Madhhab Boundaries to Legal Reasoning in the Light of an Unpublished Treatise on Taqlīd and Ijtihād", Islamic Law and Society, III/2 (1996), s. 234-304; N. Hurvitz, "Schools of Law and Historical

Context: Reexamining the Formation of the Hanbalī Madhhab", a.e., VII/1 (2000), s. 37-64; Mustafa Öz, "Mezhep Kavramı Üzerine", İslâmî Araştırmalar, XV/1-2, Ankara 2002, s. 304-308; Wael Hallaq, "Min Meẕâhibi'l-emṣâr ve'l-eḳālîm ile'l - meẕâhibi'l - fıḳhiyyeti'ş - şaḫṣıyye", el-İctihâd, XV/57-58, Beyrut 1424/2003, s. 33-67; V. Minorsky, "Rey", İA, IX, 723; M. Hashim Kamali, "Madhhab", ER, IX, 66-70; İbrahim Kafi Dönmez, "Mezhep", İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, İstanbul 1997, III, 232-238.

Ferhat Koca

MEZHİC (Benî Mezhic)

(بنو مذحج)

Kahtânîler'e mensup Yemenli bir Arap kabilesi.

En önemli kolları arasında Ans, Belhâris (Benî Hâris b. Kâ'b), Cenb, Celd, Sa'd el-Aşîre, Murâd, Sudâ', Ruhâ', Sinhân, Sinân, Ubeyde, Nemir, Abs, Neha', Yâm ve Zübeyd'in bulunduğu kabileye adını veren Mezhic lakaplı Mâlik'in Kahtân'a kadar isim zinciri Mâlik b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe' (Abdüşems) b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân şeklindedir. Güney Arabistan kitâbelerinde de adı geçen Mezhic'den bir grup, 519 yılında Himyerî hükümdarlarından Ma'dîkerib b. Ya'fur'un Orta Arabistan seferine, Yahudiliği kabul eden Zûnüvâs'ın 523'te Necran hıristiyanları üzerine yaptığı sefere (bk. ASHÂBÜ'l-UHDÛD) katılmıştır. Kabilenin yerleşim alanları arasında Yemen'in Terc bölgesi en başta zikredilir (Bekrî, I, 309). Mezhicliler'in Câhiliye döneminde akrabaları Has'am, Benî Murâd ve Zübeyd ile birlikte Âmir b. Sa'saa kabilesine karşı verdikleri Feyfürrîh savaşı tarihlerinde önemli bir yer işgal etmiş ve şiirlere de yansımıştır (a.g.e., III, 1038).

Araplar'ın önemli putlarından Yegūs'a tapan Benî Mezhic ve bazı kollarının İslâmiyet'e girişiyle ilgili olarak kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, 8 (630) yılında Ci'râne'den ayrıldıktan sonra Kays b. Sa'd kumandasında 400 kişilik bir seriyyeyi Sudâ' kabilesi üzerine göndermek üzere hazırladıysa da Ziyâd b. Hâris es-Sudâî kendisine gelip kabilesinin İslâm'a gireceğine kefil olduğunu belirtince bundan vazgeçti. Nitekim bu konuşmanın ardından on beş kişilik bir Sudâ' heyeti Medine'ye gelerek Müslümanlığı kabul ettiğini bildirdi; daha sonra bu kabileden 100 kişi Vedâ haccına katıldı. 9 (630-31) yılda Mâlik b. Mürâre (Mürre) er-Ruhâvî'nin (er-Rehâvî) delâletiyle Mezhic'in Ruhâ' kolu müslüman oldu (DİA, XVIII, 63). 10. yılda (631) Benî Murâd ve arkasından Benî Zübeyd İslâmiyet'e girdi; Resûl-i Ekrem, Benî Murâd heyetinin başkanı Ferve b. Müseyk'i bu kabilelerin yaşadığı bölgeye vali, Hâlid b. Saîd'i de zekât âmili olarak görevlendirdi. Yine 10. yılın Ramazan

ayında (Aralık 631) Resûlullah, Hz. Ali’yi Mezhicliler’i İslâm’a davet etmek üzere 300 kişilik bir kuvvetle Yemen’e gönderdi. Seriyyeyi Kubâ’dan uğurlarken Hz. Ali’ye kabileyi sadece İslâm’a çağırmasını, karşı taraftan saldırı gelmedikçe çatışmaya girmemesini, İslâmiyet’i kabul etmeleri halinde ise namaz ve zekâtı emretmekle yetinip bundan daha fazlasını istememesini bildirdi. Ayrıca, “Senin vasıtanla bir kişinin hidayet bulması senin için üzerine güneşin doğduğu ve battığı her şeyden daha hayırlıdır” dedi. Mezhic’in yaşadığı topraklara giren askerî birlik kabileyi İslâm’a davet ettiyse de olumlu cevap alamadığı gibi saldırıya uğradı. Ancak Hz. Ali çatışma neticesinde dağılan Mezhicliler’in peşine düşmedi ve onları bir süre sonra tekrar İslâmiyet’e çağırdı; Mezhicliler bu defa davete uydular (bazı farklı rivayet ve değerlendirmeler için bk. Fayda, s. 106-112). Mezhic’in kollarından Neha‘ kabilesi de Yemen’de Muâz b. Cebel’e biat etmiş, ardından Medine’ye 200 kişilik bir heyet göndermiştir (11/632; İbn Sa‘d, I, 346).

11 (632) yılında peygamberlik iddiasıyla ayaklanan Esved el-Ansî’ye destek veren Yemenli kabileler arasında kendi kabilesi Ans başta olmak üzere Mezhic’in diğer bazı kolları da bulunuyordu. Hemdân, Himyer, Ezd ve Kinde gibi komşu kabilelerle birlikte Kûfe’ye yerleşerek burada Yemenîler’in önemli bir güç haline gelmesini sağlayan Mezhicliler ilk fetihler sırasında Irak, Suriye, Mısır gibi başlıca cephelerde önemli roller üstlendiler. Hz. Osman’ı evinde muhasara eden Mısırlı ve Kûfeli gruplar içerisinde de bulunan Mezhicliler, genellikle Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarı olarak Emevî karşıtı bir siyaset izlediler ve Cemel Vak‘ası’nda Benî Eş‘ar ile birlikte Hucr b. Adî (Taberî, IV, 500), Sıffîn Savaşı’nda da Hemdânlılar’la birlikte cengâverliğiyle tanınan Eşter kumandasında Hz. Ali saflarında yer aldılar. 74’te (693) Ezârika ile mücadele eden Mühelleb b. Ebû Sufre’ye destek için Kûfe’den gelen ordu içinde Mezhicliler de bulunuyordu (a.g.e., VI, 197). 79 (698) yılında Sicistan’da fetihler yapan İbn Ebû Bekre’nin ordusunda yer alan Kûfeliler’in başında Mezhic’in Hâris b. Kâ‘b kolundan Şüreyh b. Hânî vardı (a.g.e., VI, 323). Mezhicliler, Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî’ye karşı başlatılan isyan hareketinin lideri Abdurrahman b. Muhammed b. Eş‘as’ı da desteklediler. Kabilenin anavatanları Güney Arabistan’da kalmaya devam eden bir kısmı ve bazı kolları da çeşitli dönemlerde bölgede siyasî ve askerî açılardan etkili rol oynamıştır. Mezhicliler bugün yoğun olarak Yemen Arap Cumhuriyeti’nde

Zemâr ve Redâ’da yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hişâm b. Muhammed el-Kelbî, Nesebü Meʿad ve’l-Yemeni’l-kebîr (nşr. Nâcî Hasan), Beyrut 1408/1988, s. 267-268, 281, 287, 289, 337; Vâkıdî, el-Meġāzî, III, 1079-1082, 1087-1088; İbn Hişâm, es-Sîre2, III-IV, 582-583, 588-590; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 326-328, 339-340, 344, 346; Belâzürî, Futûh (Fayda), s. 154, 171, 294, 547; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), III, 131-136, 185, 327; IV, 48, 500; V, 20, 24, 261, 268, 351, 361, 379, 422; VI, 35, 39, 45, 131, 138, 197, 259, 266, 323, 520, 591; VII, 166, 182; ayrıca bk. İndeks; İbn Hazm, Cemhere, s. 405-407, 476-477, 485; Bekrî, Muʿcem, I, 309; III, 1038; Sem‘ânî, el-Ensâb, XII, 161-162; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), V, 105; el-Melikü’l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü’l-aṣḥâb fî maʿrifeti’l-ensâb (nşr. K. W. Zetterstéen), Beyrut 1412/1992, s. 35-36; J. Wellhausen, İslâmın En Eski Tarihine Giriş (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1960, s. 23-26, 28, 29, 31; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, II, 552; IV, 185, 188-189, 194, 454-459; V, 345-346, 353-354; VI, 260-261; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan’a Yayılışı, Ankara 1982, s. 19, 20, 58, 59, 100, 106-113, 116; İbrâhim Ahmed el-Makhafî, Muʿcemü’l-büldân ve’l-ḳabâʾili’l-Yemeniyye, San‘a 1422/2002, II, 1472, 1476-1477, 1728; Abd Avn er-Ravzân, Mevsûʿatü’l-ḳabâʾili’l-ʿArabiyye, Amman 2002, s. 518-521; H. H. Brau, “Mezhic”, İA, VIII, 205; G. R. Smith - C. E. Bosworth, “Maḏḥḥidj”, EI² (İng.), V, 953-954.

Casim Avcı

MEZİD BEY CAMİİ

Edirne’de XV. yüzyılın ortalarına doğru inşa edilmiş cami.

II. Murad dönemi Alacahisar (Kruševač) sancak beylerinden Mezid Bey tarafından 844 (1440-41) yılında yaptırılmıştır. Mimarı bilinmeyen yapının vakfiyesi de bulunmamaktadır. Edirne’de aynı isimle anılan bir hamam ve hanın vaktiyle mevcut olduğu (Peremeci, s. 94, 97), ayrıca Helvacı ve Burnu Panbuk köylerinin de caminin arasında yer aldığı kaydedilmektedir (Gökbilgin, s. 243-244). Harimin basık kemerli giriş kapısı üzerinde 1307 (1889-90) tarihini veren Arapça bir onarım kitâbesi yer almaktadır. Bu kitâbede ilk inşa tarihi de belirtilmiştir.

Cami, kuzey-güney yönünde ardarda eşdeğer iki kubbe ile kuzey kubbenin doğu ve batısında yer alan birer kubbenin örttüğü tabhâneli bir yapıdır. Bugün caminin son cemaat yeri bulunmamakla beraber aynı dönemin benzer planlı yapılarından hareketle burada da bir son cemaat yeri olduğu düşünülmelidir. Yapının orijinal almaşık duvar örgüsüne karşılık kuzey cephe duvarının örgüsünde görülen farklılık bu düşünceyi destekler

niteliktedir. Binada inşa malzemesi olarak taş ve tuğla kullanılmıştır. Tabhânelerin cepheleri düzgün kesme taş, diğer cepheler ise dikey almaşık örgülüdür. Bu almaşıklık bir sıra düzgün kesme taş, iki sıra tuğla hatıl sıralarıyla oluşturulmuştur.

Pencereler tabhânelerde altta, esas ibadet mekânı cephelerinde ise hem altta hem üstte iki sıra halindedir. Alt seviyedekiler basık kemerli, üsttekiler sivri kemerli açıklıklar şeklindedir. Alt pencerelerin üzerindeki hafifletme kemerleri de sivridir. Cepheler üstten düz silmeli taş saçaklarla sınırlandırılmıştır.

Kuzey cephe ortasında yer alan yuvarlak kemerli bir kapı açıklığından sofa niteliğindeki bölüme girilmektedir. Bu bölümle esas ibadet mekânı şeklinde düşünülen mihrabın aksında yer alan eşit büyüklükteki iki mekân birer kubbe ile örtülüdür. Ancak birinci kubbe mihrabın yer aldığı esas ibadet

mekânını örten kubbeye göre daha alçak tutulmuş olup sekiz dilimlidir. Her iki kubbe de sekizgen kasnaklara oturmaktadır. Mihrabın önündeki kubbeye pandantiflerle, diğerine ise mukarnaslarla geçiş sağlanmıştır.

Beş kenarlı mihrap nişi beş sıra mukarnas kavsaralıdır. Nişin üst kesiminde dikdörtgen bir pano halinde taşa kabartma olarak işlenmiş birbirine saplarla bağlanan palmet ve rûmî kuşağı yer almaktadır. Ayrıca mihrap duvarı yüzeyinde yer yer kalem işi süsleme izleri seçilebilmektedir.

Mihrabın aksında kapalı avlu niteliğindeki kubbeli bölümün doğu ve batı yanlarında bulunan tabhâne odalarına geçiş kemerli birer açıklıkla sağlanmıştır. Ayrıca tabhânelerle ortadaki kubbeli bölüm arasında birer pencere açıklığı vardır. Tabhânelerin üzeri kubbe ile örtülü olup sağdakine tromplarla, soldakine prizmatik üçgenlerle geçiş sağlanmıştır.

İnşa edildiği dönemde harim içinin çini, minaresinin sırlı tuğla kaplı olması sebebiyle yapıya Yeşilce Camii de denilmektedir. 1752 yılındaki deprem ve Rus işgali sonrası (1889-1890) bu çiniler tamamıyla ortadan kaldırılmış, kapı ve pencere biçimleri değiştirilmiştir. Son olarak 1990-1991'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restore ettirilerek yıkık minaresi yeniden inşa edilmiş ve ibadete açılmıştır. Caminin evkafı arasında bulunan hamamı 1957 yılında Edirne Belediyesi tarafından yıktırılarak tamamen ortadan kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1939, s. 67, 94, 97; Oktay Aslanapa, Edirne'de Osmanlı Devri Âbideleri, İstanbul 1949, s. 110-111; a.mlf., "Edirne'de Türk Mimarisinin Gelişmesi", Edirne. Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı, Ankara 1965, s. 230; Gökbilgin, Edirne ve Paşa Livâsı, s. 243-244; Rıfkı Melül Meriç, "Edirne'nin Tarihi ve Mimarî Eserleri Hakkında", Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I, İstanbul 1963, s. 471, 499, 510; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, II, 397-400, 468; Oral Onur, Edirne Türk Tarihi Vesikalarından Kitâbeler, İstanbul

1972, s. 109-110; F. Th. Dijkema, The Ottoman Historical Monumental Inscriptions in Edirne, Leiden 1977, s. 177-178; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 13, 24, 60, 483-485; Afife Batur, Osmanlı Camilerinde Örtü ve Geçiş Öğeleri I, İstanbul 1980, s. 44-45; Ratip Kazancıgil, Edirne İmaretleri, İstanbul 1991, s. 43-49; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimaî Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962), s. 40; a.mlf., "Edirne", DİA, X, 434-435, 439.

Cebe Özer

MEZÎD fî MUTTASILİ’l-ESÂNÎD

(المزيد في متّصل الأسانيد)

Bir zayıf hadis çeşidi.

Bir râvinin, adını hiçbir sika râvinin zikretmediği bir râviyi yanlışlıkla muttasıl bir senede ilâve ettiği hadistir. Böyle bir rivayet, sika râvilerden gelen diğer tarikleriyle karşılaştırıldığında o ismi ilâve eden râvinin hata ettiği anlaşılır. Bu durumda hadisin hatasız olarak rivayet edilen tarikinde râvinin o hadisi hocasından işittiğine dair açık bir ifade kullanmış olması gerekir. O takdirde bir isim ilâvesiyle rivayet edilen hadis “mezîd fî muttasıli’l-esânîd” kabul edilebilir. Ayrıca bir hadise bu adın verilebilmesi için râvinin senede bir râvi ilâve etmek suretiyle hata ettiğine dair bir karîne bulunması gerektiğini ileri sürenler de vardır.

Mezîd fî muttasıli’l-esânîde örnek olarak, “Kabirlere doğru namaz kılmayınız” hadisi zikredilebilir. Bu hadis, Hennâd → Abdullah b. Mübarek → Abdurrahman b. Yezîd → Büsr b. Ubeydullah → Ebû İdrîs el-Havlânî → Vâsile b. Eska‘ → Ebû Mersed el-Ganevî tarikiyle rivayet edildiği gibi (Tirmizî, “Cenâ’iz”, 57) Ali b. Hucr ve Ebû Ammâr → Ebü’l-Velîd b. Müslim → Abdurrahman b. Yezîd → Büsr b. Ubeydullah → Vâsile b. Eska‘ → Ebû Mersed el-Ganevî tarikiyle de (Müslim, “Cenâ’iz”, 97; Ebû Dâvûd, “Cenâ’iz”, 77; Nesâî, “Cenâ’iz”, 11) rivayet edilmektedir. Tirmizî’ye göre hadisin sahih olan tariki Ebû İdrîs el-Havlânî’nin zikredilmediği ikinci rivayettir. Tirmizî’nin Buhârî’den naklen verdiği bilgiye göre hadisin birinci tarikinde Abdullah b. Mübârek muttasıl olan senede yanlışlıkla Ebû İdrîs’i ilâve etmiş ve Abdullah b. Mübârek’in yaptığı bu hata hadisin sıhhatini kaybetmesine sebep olmuştur. Ancak Abdullah b. Mübârek’in sika olmasını dikkate alan bazı âlimler onun sözü edilen hatayı yapmamış olabileceğini düşünmüşlerdir. Buna göre râvi Büsr b. Ubeydullah hadisi Ebû İdrîs’ten duyduktan sonra bir üst râvi olan Vâsile ile de görüşüp hadisi ondan da duyma imkânını elde etmiş, böylece aynı hadisi iki defa rivayet etmiş olabilir. Bu takdirde senedde herhangi bir râvi ziyadesi söz konusu olmaz.

Bir hadisin “mezîd fî muttasıli’l-esânîd” olup olmadığını söylemek tamamen ictihadî bir konu olduğundan bu hususta âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî Kitâbü Temyîzi’l-mezîd fî muṭṭaṣıli’l-esânîd adlı eserinde bir kısım hadislerin “mezîd fî muttasıli’l-esânîd” olduğunu söylemiş, fakat İbnü’s-Salâh onun bazı hususları dikkate almadığı için yanlış sonuçlara vardığını belirtmiştir. Bu durumda, Buhârî’nin mezîd fî muttasıli’l-esânîd hükmünü verdiği söz konusu İbnü’l-Mübârek hadisini Müslim ve Tirmizî’nin

neden diğer tarikleriyle birlikte rivayet ettikleri daha iyi anlaşılır.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Cenâ˒iz”, 97; Ebû Dâvûd, “Cenâ˒iz”, 77; Tirmizî, “Cenâ˒iz”, 57; Nesâî, “Cenâ˒iz”, 11; İbnü’s-Salâh, Muḳaddime (nşr. Âişe Abdurrahman), Kahire 1411/1990, s. 480-481; Bedreddin İbn Cemâa, el-Menhelü’r-revî fî muḫtaṣari ˓ulûmi’l-ḥadîs̱i’n-nebevî (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1406/1986, s. 71; Burhâneddin el-Ebnâsî, eş-Şeẕe’l-feyyâḥ min ˓Ulûmi İbni’ṣ-Ṣalâḥ (nşr. Ebû Abdullah M. Ali Semek), Beyrut 1418/1998, s. 337; İbnü’l-Mülakkın, el-Muḳni˓ fî ˓ulûmi’l-ḥadîs̱ (nşr. Abdullah b. Yûsuf el-Cüdey‘), İhsâ 1413/1992, II, 483-486; Zeynüddin el-Irâkī, et-Taḳyîd ve’l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osman), Beyrut 1401/1981, s. 289-292; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu’l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, III, 85; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1409/1988, II, 203-204; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâ˓is̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 176-178; Nûreddin Itr, Menhecü’n-naḳd fî ˓ulûmi’l-ḥadîs̱, Dımaşk 1416/1996, s. 365; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 310-311.

Ataullah Şahyar

MEZİSTRE

Yunanistan'da Mora yarımadasının güneyinde tarihî bir şehir.

Mistra (Mystra) adıyla da anılan şehir Mora yarımadasının (Peloponnese) güneyinde, Sparta şehri yakınlarındaki Taygetos (Taiyettos) dağlarının (Türkler'in verdiği isimle İlyas dağı) yamaçlarında bugün tamamen terkedilmiş bir harabe halindedir. Bizans döneminde yüksek eğitim, duvar resim sanatı ve mimari merkezi olan şehir, Paleologlar'ın idaresi altındaki Mora Bizans Despotluğu'nun küçük fakat görkemli bir başşehriydi. Mezistre adıyla anıldığı Osmanlı döneminde ilk planda büyük bir kadılığın, 1572'den sonra da aynı adlı sancağın merkezi olmuştur. Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde sahip olduğu önemli orandaki müslüman nüfusu, camileri, okulları, tekkeleri, kervansarayları, hamamları, tekstil üretimiyle Mora yarımadasının en büyük şehirlerinden biri olduysa da 1830'dan itibaren tamamıyla terkedilmiştir.

Mezistre, Mora Frank Prensliği'nin hükümdarı II. Guillaume de Villehardouin tarafından, VIII. yüzyıldan itibaren bölgede yaşayan âsi bir Slav grubu olan Melingi kabilesini kontrol altında tutmak için 1249'da kuruldu. Adı da dağın Slavca anlamından türetildi. Franklar burayı aynı mânada "la Maitresse" olarak adlandırdı. 1259'daki Pelagonia savaşı bozgununun ardından Villehardouin Monem Vasia'yı (Benefçe / Menekşe), Mayna kalelerini, Geraki ve Mezistre'yi, Mora'da yeniden hâkimiyet kurmaya çalışan ve bu amaçla Mezistre'yi alıp karargâh merkezi yapan Bizans İmparatoru VIII. Mikhail Palaiologos'a (1261'den sonra imparator) terketmek zorunda kaldı ve kendisi hapsedildi. Bunu takip eden yıllarda kalenin aşağı kesiminde yeni bir şehir olarak hızla büyüdü. Mezistre 1262-1348 yılları arasında Bizans idaresi altında kaldı. 1278'de Villehardouin'in ölümünün ardından Mora'daki Bizans Despotluğu'nun başşehri haline geldi ve birçoğu günümüze ulaşan kiliselerle donatıldı (XIV. yüzyılın başında Metropolitan ve Aya Sophia, 1313-1323'te Aphendiko, 1365 ve 1428'de Pandanassa, yaklaşık 1350'de Peribleptos). Bizans dönemindeki Mezistre 15 hektarlık bir alanı kaplıyordu ve muhtemelen despot sarayı ve bir askerî garnizonla yanında 3000-3500 kişilik bir nüfusu vardı.

864’te (1460) Fâtih Sultan Mehmed’in ikinci Mora harekâtı esnasında şehir savaş yapılmaksızın 30 Mayıs 1460 tarihinde teslim oldu ve herhangi bir zarar görmedi. Venedik ile on altı yıl savaşları sürdüğü sırada Zilhicce 868’de (Ağustos 1464) Sigismundo Malatesta kumandasındaki 2000 kişilik bir askerî birlik şehre saldırdı. Venedikliler şehrin çift duvarlı olan bölümünü ele geçirdilerse de dağın tepesindeki kaleyi alamadılar. Turhanoğlu Ömer Bey 12.000 adamıyla şehrin imdadına yetişerek Venedikliler’i geri püskürttü. Bu tarihten sonra uzun bir huzur dönemi yaşandı, şehir yeniden imar edildi. Ancak Mezistre üzerine yazılmış modern literatür Osmanlılar devrinde şehrin geçirdiği büyüme ve gelişmeyi genellikle dikkate almamaktadır.

Osmanlı dönemindeki şehrin ilk tasviriyle ilgili bilgiler 928 (1522) yılı tahririne dayanarak 937’de (1530-31) hazırlanan icmal defterinde kayıtlıdır. Bu tarihte Mezistre birkaç Çingene evi dahil olmak üzere 479 hâne Rum, doksan dokuz hâne İspanyol yahudisi ve otuz üç hâne müslüman sivil nüfusa sahipti, ayrıca yetmiş kişilik bir askerî garnizon bulunuyordu. Bu rakamlara göre toplam nüfus 3300-3500 civarındaydı. Şehir, Osmanlı idaresi altında önemli bir ipek üretim merkezi olarak çok hızlı şekilde büyüdü. 991’de (1583) seksen üçü müslüman ve 140’ı yahudi hânesi (199 nefer) olmak üzere toplam hâne sayısı 1293’e ulaştı. Garnizonla birlikte toplam nüfus 6000-6200 dolayına erişti. 1571’de İnebahtı’daki (Lepanto) bozgundan sonra eyalet sistemindeki yeni düzenlemelerin ardından 1572’de şehir Mezistre sancağının merkezi haline geldi ve bu da şehrin büyümesine yardımcı oldu. Ayrıca 1583 tahririnden oldukça önemli mülklere sahip olan Peribleptos Manastırı’nın faaliyetini sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Mezistre’nin en geniş tasvirini 1078 (1668) baharında buraya gelen Evliya Çelebi yapar. Onun etraflı bir şekilde anlattığı iç kalede seksen ev, Sultan Mehmed Camii (bk. FÂTİH CAMİİ), cebehâne, zahire ambarı ve bir su sarnıcı vardı. Aşağı tarafta duvarla çevrili olan şehirde ise 1100 gayri müslim evi, Fethiye Camii, Çarşı Camii, Zal Camii ve dört mescid, bir medresenin yanı sıra iki mektep, bir tekke, bir hamam, bir han, 200 dükkân ve en büyüğü Ayo Nikola (XVI. yüzyılda yapılmıştır) olmak üzere yedi kilise bulunuyordu. Şehir duvarlarının dışında Kurt Çelebi Camii yeni inşa edilmişti. Aşağıdaki düz arazide on müslüman, beş yahudi ve on bir Rum

mahallesine bölünmüş, ayrıca 500 kadar bahçeli evin bulunduğu Misehor (Mezochori / “Orta Mahalle”) adlı varoş mevcuttu. Şehrin bu kısmında güzel bir cami ve dört mescid, bir medrese, iki mektep, iki tekke, bir hamam, dört han ve 180 dükkân yer alıyordu. Mezistre Kadısı Zekeriyyâ Efendi yeni bir kervansarayın inşasını henüz bitirmişti. Evliya Çelebi özellikle Tabakhâne Çarşısı ve İpekçiler Çarşısı’ndan, bir de yılda bir defa kurulan ve gerektiğinde 40.000 kişiye hizmet verebilen bir panayırdan bahsetmektedir.

Osmanlı döneminde Mezistre ve yöresi, Venedikliler’in 1684-1685’teki Mora seferleri boyunca ve çetin Osmanlı direnişi sebebiyle oldukça zor günler yaşadı. 1687’de idaresi altına girdiği Venedik’in hâkimiyeti 1715’e kadar sürdü. Venedikliler yeni göçmenleri çekmek için çok çaba sarfettilerse de 1702’deki Venedik nüfus sayımı (Grimani, Libro Ristreti) burada toplam 291 hânede 1093 kişinin bulunduğunu göstermektedir. 1128’de (1716) Osmanlılar’ın Mora’yı fethinden bir yıl sonra bölgenin yeni bir tahriri yapıldı (TK, TD, nr. 15, 20, 24). Tahrir heyeti 170 evin önceden müslümanlara ait olduğunu tesbit edebildi. Şehirde hâlâ 457 yetişkin erkek (nefer) hıristiyan ve 120 nefer yahudi yaşamaktaydı. 1128 (1716) tarihli tahrir Mezistre ekonomisinin tamamıyla ipek üretimi, pamuk ve zeytinyağına dayandığını ortaya koymaktadır. Ayrıca yapılan tahrire ait kayıtlar, metropolitin oturduğu

Aya Dimitri Manastırı ve Pandanassa Manastırı’nın mülklerini koruduğuna işaret eder. XVII. yüzyılda Mezistre kazasının köylerinde mahallî nüfusun büyük kısmı İslâmlaşmıştır. Nitekim 1128 (1716) tahririne göre doksan köyde 508 müslüman hâne mevcuttu. Yine XVII. yüzyılın ilk yarısında kazada zengin fresk resimlerle süslenmiş önemli sayıda âbidevî kiliseler inşa edilmişti. Bu kiliseler arasında Chrysafa köyünün Aya Dimitri ve Panaya kiliseleriyle (1641) Aya Saranda Manastırı (1620’de inşa edilmiştir) büyüklük ve güzellik itibariyle öne çıkar. Bütün bunlar Osmanlılar’ın hoşgörüsünün birer yansımasıdır.

1127’den (1715) sonra Mezistre hızlı bir şekilde eski durumuna kavuştu. 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşları sırasında 1770’te Orloff kardeşler kumandasındaki Rus güçleri ve Rum çeteciler Mora’nın güneyini işgal edip Mezistre’yi ele geçirdiler ve müslüman katliamına giriştiler. Şehir bu

olaylar dolayısıyla ağır bir darbe aldı, fakat sonra yeniden toparlandı. 1798-1799'da Fransız seyyahı François Pouqueville, 15.000 ile 18.000 arasında olan şehir nüfusunun 9-10.000'ini Rumlar'ın, 5-6000'ini Türkler'in ve 2000'ini yahudilerin oluşturduğunu yazar. Mezistre'nin kısa bir zamanda bütün Mora'nın en kalabalık ve en zengin şehri olacağını söyler. Pouqueville özellikle çarşıda bulunan oldukça emniyetli, kalabalık tüccarların sıkça gidip geldiği büyük bir handan bahseder. Rum isyanından kısa bir süre önce Maximilian Thielende Mezistre'yi Mora'nın en önemli ve kalabalık şehri olarak anlatır ve orada birçok cami, eğitim kurumu, imarethâne, han ve halka hizmet için yapılmış diğer pek çok vakfın bulunduğunu ifade eder. Ayrıca Mezistre'de 2000 hânenin mevcut olduğunu ve çelik işleri, pamuk endüstrisi, özellikle de ipekli üretimiyle geçinen 16-18.000 nüfusun yaşadığını belirtir. 1805'te İngiliz seyyahı William Martin Leake, yılda her biri 48 okka gelen 10.000 fıçı zeytinyağı ve 25.000 okka ipeğin Tunus'a, Avrupa'ya ve İstanbul'a yollandığını kaydeder. Osmanlı idaresinin son yıllarına ait şehirle ilgili ayrıntılı ve güzel bir tasvir 1812'de Otto Magnus von Stackelberg tarafından yapılmıştır. Ona göre dağların eteklerine Türkler'in inşa ettiği modern zamanlardaki Mezistre hâlâ Mora'daki en önemli şehirlerden biriydi.

Rum isyanı sırasında Mezistre'deki müslüman nüfus azaldı ve 1825'te şehir Kavalalı İbrâhim Paşa idaresindeki Mısır ordusu tarafından ateşe verildi. Savaşın ardından yeni Yunan hükümeti geri kalan şehir sakinlerini Lakedemonia (Laceda-emonia) ovasının 6 km. aşağısında 1831-1834 yılları arasında yeni kurulan Sparta'ya gönderdi. Bu tarihten beri bölgenin (Lakonia idarî bölgesi) merkezi Sparta olup Mezistre bir "hayalet şehir" halindedir. Günümüzde tamamen terkedilmiş olan ve önemli turist akımına uğrayan Mezistre'nin Osmanlı geçmişi ya önemsenmemekte ya da unutulmaktadır. Bizans ve Osmanlı dönemi kilise ve manastırlarının yanı sıra despot sarayı ve XVI. yüzyıla ait birçok ev çatısız harabeler olarak zamanımıza kadar gelmiştir. Evliya Çelebi'nin zikrettiği Çarşı Camii'nin halen 3 m. yüksekliğindeki duvarları ayakta durmaktadır. Yakınındaki hamam da kubbesiz bir harabe olarak bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 367, 603; TK, TD, nr. 15, 20, 24; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 341-345; F. C. H. L. Pouqueville, Voyage en Morée à Constantinople, Paris 1805, I, 168-182; M. F. Thielen, Die Europäische Türkey, Ein Handwörterbuch für Zeitungsleser, Wien 1828, s. 185-186; W. M. Leake, Travels in the Morea, London 1830, I, 126-133; Hammer, GOR, VI, 356-357; O. M. von Stackelberg, La Grèce, vues pittoresques et topographiques, Paris 1834, tür.yer.; G. Finley, Greece under Ottoman and Venetian Domination, London 1856, s. 308-311; W. Miller, The Latins in the Levant: A History of Frankish Greece (1204-1566), London 1908, s. 444-452, 467-468; A. Struck, Mistra, eine Mittelalterliches Ruinenstadt, Wien-Leipzig 1910, tür.yer.; G. Millet, Monuments byzantins de Mistra, Paris 1920, tür.yer.; Fr. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit, München 1953, s. 184-190, 252-253; S. Runciman, Mistra, Byzantine Capital of the Peloponnese, London 1980, tür.yer.; S. Lauffer, Griechenland, Lexikon der historischen Stätten, München 1989, s. 437-439; J. V. A. Fine, The Late Medieval Balkans, Ann Arbor 1987, s. 564-568; A. K. Orlandos, "Tà palátia kài ta spítia tou Mistra", Archeion tõn Vyzantinõn Mnimeíon tis Elládos, III/1, Athens 1937, s. 1-114; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimarî Eserleri", TM, XII (1955), s. 214-217; Nejat Göyünç, "Mora'da Osmanlı-Türk İnşa Faaliyetleri", GDAAD, I (1972), s. 14.

Machıel Kıel

MEZMÛR

(مزمور)

Ahd-i Atîk’te Hz. Dâvûd’a ve başkalarına nisbet edilen, İslâm âlimlerince Zebûr’a tekabül ettiği kabul edilen ilâhi, dua ve münâcâtlara verilen ad

(bk. AHD-i ATÎK; ZEBÛR).

MEZRAA

(مزرعه)

Ziraat yapılan küçük toprak parçasını ifade eden bir terim.

Arapça'da zer' (zirâ'at) kökünden türeyen ve "ekilen yer, tarla" anlamına gelen kelime Osmanlılar'da sürekli bir yerleşim yeri olmayan, ekinlik olarak kullanılan küçük toprak parçalarını niteleyen malî bir terim özelliği kazanmıştır. Osmanlı döneminde bu tür ziraat alanları zamanın şartlarına ve bölgelerin coğrafî yapısına göre farklı hususiyetler göstermiştir. Osmanlı tahrir kayıtları mezraanın, etrafındaki tarlalarla çok defa terkedilmiş (hâlî) köy yerleri olduğuna işaret eder. Osmanlı kanunnâmeleri ise bir yerin müstakil mezraa olduğunun belirlenmesinde o yerin harabesi, suyu ve mezarlığının olması gibi şartları öne çıkarır (Barkan, s. 133). Bu şartlara bazı kayıtlarda içinde değirmen bulunması da eklenir. Ancak bir mezraa için belirtilen bu özellikler genel bir durumu yansıtır, bu tarife uymayan yerler de görülür. Nitekim pek çok mezraada herhangi bir yerleşim izine rastlanmaz. Bazıları ise içinde az sayıda nüfus barındırabilir. Bütün bu hususlar mezraaların farklı özellikler taşıdığını gösterir.

Her mezraa kır kesimindeki köyler gibi hususi bir isme sahiptir. Mezraa adlarında dikkati çeken en önemli özellik bazılarının "bey tarlası", "eğri pınar", "karaca kuyu", "ulu dere", "yalnız ağaç" örneklerinde

olduğu gibi birleşik bir isimle belirtilmiş olmasıdır. Birleşik isimler içinde yer alan "hisar", "viran" ve "ören" gibi kelimeler bu mezraaların daha çok terkedilmiş bir kale veya köy yeri olduğuna işaret eder. Ancak burada mezraa olarak geçen yerin terkedilmiş kale yahut köyün asıl yeri değil oranın etrafında ziraat yapılan topraklar olduğu açıktır. Bunun dışında pek çok mezraa, doğrudan doğruya o mezraanın ilk sahiplerinin veya o bölgeyi ilk ziraata açan kimselerin adlarıyla bilinirdi. Bazıları da bulunduğu yerin tabii özelliğini yansıtan adlar taşırdı. Bir kısmı ise artık yarı göçebe yahut yarı yerleşik bir hayat yaşayan ve az da olsa kışlak mahallerine yakın yerlerde tarımla uğraşan konar göçer grupların adlarıyla anılırdı.

Osmanlı tahrir kayıtlarında genellikle mezraaların ortaya çıkışı terkedilmiş köy yerlerine bağlanır. Bu durum mezraaların doğuşunda savaşlar, karışıklıklar, salgın hastalıklar ve vergi toplanması esnasındaki anlaşmazlıklar gibi sebeplerle geçici veya sürekli olarak terkedilmiş köy yerlerini ön plana çıkarır. Bunun yanında XVI. yüzyıl boyunca Osmanlı Devleti'nde nüfusun hızla artması, bu sebeple yeni ziraat alanlarına ihtiyaç duyulması bu tip toprak parçalarının artmasına zemin hazırlamıştır. Bu gibi yerler tekrar ziraata açıldığında ekim yapanlara hüccetle tapu vergisi karşılığı verilmekteydi.

Osmanlı döneminde Anadolu'daki mezraa sayısı giderek artış gösterdi. 906'da (1500-1501) Lârende (Karaman) kazasında kırk yedi mezraa mevcutken bu sayı 948'de (1541) yetmiş beşe çıkmıştı. Aynı şekilde Çemişkezek sancağında XVI. yüzyılın ilk çeyreğinde az sayıda mezraa varken 948'de (1541) 135 mezraa bulunuyordu. Osmanlı devrinde mezraa sayısında bir artış olmasına rağmen bu artış özellikle Anadolu'da çeşitli kaza ve sancaklardaki köy sayısının çok altında kalıyordu. Nitekim 906'da (1500-1501) Lârende kazasında 165 köye karşılık kırk yedi mezraa, 937'de (1530-31) Kütahya sancağında 1252 köye karşılık 307 mezraa ve Ankara sancağında 741 köye karşılık 339 mezraa vardı. Ancak bu sayı dağlık bölgelerde daha farklı bir seyir göstermekteydi. 1005'te (1597) Safed sancağında 610 mezraaya karşılık 282 köy mevcuttu. Anlaşıldığı kadarıyla bu durum bölgenin dağlık olmasından ve buna paralel olarak ekim alanlarının küçük parçalar haline gelmesinden doğmaktaydı.

Mezraalar bir tarım alanı olduğu için genelde çevrede yer alan köyler tarafından ekilmekteydi. Dolayısıyla bunların önemli bir kısmı bir köye bağlı olarak kaydedilirdi. Bundan başka bazı mezraalar yakın bulundukları köy veya köyler dikkate alınarak (der-kurb-i karye, der-nezd-i karye, der-mâbeyn-i karye gibi) zikredilirdi. Bir kısım mezraalar ise hangi köye bağlı olduğu belirtilmeksizin sadece adlarıyla kaydedilebilirdi. Bazı mezraalar birkaç köyün ahalisi tarafından kullanılabilirdi. Buna karşılık bir köy halkının birden fazla mezraada ziraat yaptığı da vâki idi. Herhangi bir köye bağlı olduğu belirtilmeyen mezraaların ise daha ziyade çevre köylerin uzağında yer aldığı ve dışarıdan gelenler yahut konar göçerler tarafından ekildiği anlaşılmaktadır.

Bir ekim alanı olarak mezraalar aynı zamanda bir vergi ünitesi olduğundan tahrir defterlerine kaydedilirdi. Tahrir yapılırken bazı mezraaların büyüklükleri ve sınırları da verilirdi. Bu büyüklükler muhtemelen tahrir eminlerinin tercihine veya o bölgede kullanılan ölçü birimine göre bazan “çiftlik”, bazan da “dönüm” olarak yazılmıştır. Mezraaların büyüklükleri bölgenin toprak verim durumu ve coğrafî özelliğine göre bir değişim göstermiş olmalıdır. XVI. yüzyılda Hamîd sancağında mezraaların büyüklüğü bir iki çiftlik ile on-on beş çiftlik arasında değişmekteydi. Mezraaların bu büyüklüğünün “çiftlik”, “zemin” ve “kıt‘a” gibi adlar altında kullanılan toprak parçalarından daha geniş olduğu söylenebilir.

Mezraalarda yetiştirilen tarım ürünlerinden alınan vergiler tahrir defterlerinde “hâsıl” adı altında kaydedilirdi. Bazı mezraaların hâsılı orada ziraat yapan köyün vergi hâsılatı içinde yazılırdı. Bu durum, hem köy ahalisinin mezraada ziraat yapmasından hem de muhtemelen mezraanın o köye çok yakın olmasından ileri geliyordu. Hâsıl çok defa toplam bir rakam halinde verilirdi. Bunun yanında bazı mezraalarda toplam hâsılın hangi ürünlerden meydana geldiği kalem kalem belirtilirdi. Mezraalarda genelde tarıma dayalı ürünler yanında nâdir de olsa bazan “bağ, âsiyâb” (değirmen) gibi vergi kalemlerine de rastlanır. Hatta çok yaygın olmamakla beraber bazı mezraalarda “ganem” (ağnam) vergisinin görünmesi oralarda hayvancılığın yapıldığının bir işaretidir.

Mezraanın vergi gelirinin tamamı çok defa bir timar sahibine verilirdi. Bu gelirin “hisse” adı altında iki veya daha fazla kimseye tahsis edildiği de olurdu. Bu hisselerden bir kısmı vakıflara ayrılabilirdi. Ayrıca bazı mezraaların gelirleri, izlerine Osmanlılar’dan önce Anadolu’daki Türkmen beyliklerinde ve devletlerinde rastlanan mâlikâne-divanî sistemi çerçevesinde paylaşılmaktaydı.

Osmanlı timar sistemi içindeki toprak parçalarının en belirgin özelliği, bunların timar sahibi tarafından belli şartlar çerçevesinde köylülere tapu vergisi karşılığı verilmesiydi. Bu bir bakıma kullanma hakkını öngörüyordu. Zamanla, bir kimsenin üzerine kaydedilmemiş ve özellikle savaşlar, salgın hastalıklar, iç karışıklıklar sebebiyle terkedilmiş mezraa, çiftlik ve zemin adlı toprak parçaları, hazine için malî bir birimi ifade eden

ve sabit bir gelirin garantisi olan “mukātaa” adı altındaki kiralanma yoluyla bir kısım kimselerin eline geçmeye başladı. Kiralama işlemi yüksek bir gelir elde etmek için açık arttırma ile yapılmaktaydı. XVI ve XVII. yüzyıllarda kısa süreli olarak kiraya verilen bu yerler, XVII. yüzyıl sonlarından itibaren “mâlikâne” adıyla ömür boyu tahsis edildi. Mezraaları da içine alan bu uygulama ziraat alanlarının verimli bir şekilde kullanılması esasına dayanıyordu.

Mezraalar için dikkati çeken diğer bir husus, bazılarına özel bir hizmet (derbentçi, sayyâdan, tuzakçı gibi) karşılığında tasarruf edilmesi ve bu gibi hizmette bulunanların bir kısım mükellefiyetlerden (avârız-ı dîvâniyye gibi) muaf tutulmasıydı. Bundan başka bazı mezraaların yurtluk ve mülk olarak verildiği de olurdu. Bu statüdeki mezraalara irsî olarak sahip olunmakta ve mezraayı elinde bulunduran kimse bir sefer esnasında cebelü asker (eşkinci) göndermekteydi. Ancak bu durumdaki mezraalar arasında daha sonra mülkiyeti bozulup timara çevrilenlerin olduğu görülmektedir.

Köy adı verilen yerleşim yerlerinin oluşmasında mezraaların kısmî bir alt yapı sağladığı tesbit edilmektedir. Nitekim daha çok yakın çevredeki köylerden birkaç ailenin gelmesiyle yerleşime açılan bu durumdaki mezraaların genellikle coğrafî bakımdan gelişmeye uygun yerlerde olduğu anlaşılmaktadır. Harput’un bir mezraası (Agavat mezraası) iken bugün büyük bir şehir haline gelen Elazığ’ın bu tür bir gelişime sahne olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defteri Sancak-i Arvanid (nşr. Halil İnalcık), Ankara 1954, neşredenin girişi, s. XXIX; II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 9, 13,

37, 45-46, 73-74, 100-101, 122, 128; 438 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1993, I,

98, 209, 414; Barkan, Kanunlar, s. 133; W.-D. Hütteroth - Kamal Abdulfattah, Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century, Erlangen 1977, s. 29; Zeki Arıkan, XV-XVI. Yüzyıllarda Hamit Sancağı, İzmir 1988, s. 78-81; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 116-119; Mehmet Ali Ünal, XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı, Ankara 1999, s. 91-95; Osman Gümüş, XVI. Yüzyıl Larende (Karaman) Kazasında Yerleşme ve Nüfus, Ankara 2001, s. 119-126; Halil İnalcık, "Mazraʿa", EI[2] (İng.), VI, 959-961.

İlhan Şahin

MEZRÛ‘

(المذروع)

Uzunluğu ölçülerek işleme tâbi tutulan mal anlamında hukuk terimi.

Sözlükte “arşınlamak” mânasındaki zer‘ kökünden türeyen mezrû‘ kelimesi (çoğulu mezrûât) “arşınla ölçülen şey” demektir. İslâm hukuku terimi olarak uzunluk ölçüsüyle (eskiden arşın) ölçülerek işleme tâbi tutulan arsa, arazi ve bina türü taşınmazlarla kumaş, cam levha, kereste, kâğıt gibi taşınır malları belirtir (bunlar fiilen ölçülmeksizin işlem gördüklerinde de mezrû‘ vasfını kaybetmez; Reşid Paşa, II, 33). Aynı kökten nisbet ekiyle türetilen zer‘î (çoğulu zer‘iyyât) kelimesi de hukuk terimi olarak mezrû‘ ile eş anlamlıdır. Nitekim Mecelle’de “zer‘î ve mezrû‘ arşınla ölçülen şey” diye açıklanmıştır (md. 136). Keylî, veznî, adedî ve zer‘î şeylerin hepsine birden mukadderât (miktarı belirlenebilen şeyler) veya mukadderât-ı er-baa ismi verilir (Mecelle, md. 132). Ticaret, ibadet, eğitim, kültür ve ulaşım merkezlerine, su ve enerji kaynaklarına yakınlık gibi sebeplerle birim kıymetleri önemli değişiklikler gösterebilen arsa, arazi ve binalarla piyasada benzerleri bulunmayan, işçilikleri farklı el yapımı halı, kilim, hasır, kumaş vb. şeylerse kıyemî zer‘iyyâttan sayılır (Kâsânî, V, 208; Reşid Paşa, II, 37). Esasen klasik fıkıh kitaplarında adı geçen mezrûât kıyemiyyâttandır (Mecelle, md. 1119). Günümüzde fabrikasyon üretimi yapılarak piyasada uzunluk hesabıyla muayyen birim fiyatı üzerinden işleme tâbi tutulan bazı standart tekstil ürünleri mislî mezrûât kapsamına sokulabilir (Ali Haydar, III, 341). Bununla birlikte bir malın miktarının hangi tür ölçüyle belirleneceği teamüllere bağlıdır. Meselâ eskiden zer‘iyyâttan sayılan bazı tekstil ve orman ürünleri bugün ağırlık ve hacim ölçüsüyle işleme tâbi tutulabilmektedir.

Mukadderâtın gerek ölçü, tartı ve sayı ile belli birim fiyat üzerinden gerekse götürü usulle (cüzâfen) satışı sahihtir (Mecelle, md. 217). Ayrıca bunların birim fiyat üzerinden -toplam miktarı belirtilmeksizin-toptan satışı da sahih ve akid malın tamamı için bağlayıcı sayılmıştır (a.g.e., md. 220). Malın tahmininden fazla veya eksik çıkması müşteriyi muhayyer kılmaz.

Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed ile diğer üç mezhep hukukçuları, her iki durumda da satılan malı müşterinin görmesinin taraflar arasında münâzaaya yol açması muhtemel miktar bilinmezliğini ortadan kaldırmaya yeteceği görüşündedir. Ebû Hanîfe ise ikisini de malın tamamına ilişkin bir bilinmezlik içerdiği -bazı durumlarda da malın bölünmesinden zarar doğabileceği-gerekçesiyle geçerli saymamaktadır (bk. CEHÂLET; CÜZÂF). Ancak belli birim fiyat üzerinden satılan bölünebilir mezrûâtta akdin sadece sözü edilen birim(ler) için sahih olacağı görüşündedir, çünkü bu durumda bilinmezlik yoktur. Bölünmesinde zarar bulunan zer'iyyâtta ise akdin tamamını fâsid saymaktadır. Hanbelîler'e göre toplam miktarı ve birim fiyatı bildirilerek satış yapılabilirse de toplam miktar ve tutar meçhul bırakılarak sadece birim fiyat üzerinden yapılan satış içerdiği bilinmezlik dolayısıyla geçerli olmaz. Hududu belirlenebilir (mahdûd) olan akarlar gerek birim fiyat hesabıyla gerekse sınır tayini yoluyla satılabilir (a.g.e., md. 221). Bu da dört şekilde gerçekleşebilir. 1. Sadece sınır tayini. Akid tamamlandıktan sonra o sınırlar içindeki akarın alanının müşterinin umduğundan eksik veya satıcının tahmininden fazla çıkması fesih sebebi değildir, çünkü burada hududa itibar edilir. 2. Belli bir akarın sadece birim fiyatının beyanı. Bu durumda alanına itibar edilir. 3. Sınırları yanında hem alan ölçüsünün hem de birim fiyatının beyanı. Burada muteber olan ölçüdür. Eksiklik veya fazlalık halinde müşteri muhayyerdir; ya malı geri verir ya da mevcut miktarı birim değer üzerinden hesaplanacak bedelle alır. Çünkü bu durumda eksiklik veya fazlalık malın birim fiyatının belirtilmesi bakımından aslına taalluk eder. 4. Sınırları yanında toplam alan ve tutarının açıklanması. Bu tür satışta hudut esas alınır. O sınırlar içindeki alan beyan edilenden eksik çıkmışsa alıcı muhayyerdir, dilerse malı üzerinde anlaşılan meblağdan alıkoyar, dilerse geriverir. Çünkü malın rağbet edilen vasfında müşterinin rızasını zedeleyen bir eksiklik vardır (a.g.e., md. 310). Fazlalık halinde ise iki tarafın da muhayyerliği yoktur; akid geçerlidir. Zira mezrûâtta satım akdine konu olan malın bildirilenden eksiklik veya fazlalığı -keyliyyât, vezniyyât ve adediyyât-ı mütekāribeden farklı olarak-malın aslında değil vasfında cereyan eder. Malın fiyatı ise vasfının değil aslının karşılığıdır. Bununla birlikte Hanefîler dışındaki bazı fakihler fazlalığın alıcıya diyâneten helâl olmayacağı görüşünü benimsemiştir. Bir kat elbiselik kumaş gibi bölünmesi zarar doğuran belli bir mezrû' toplam uzunluk ve tutarı ya da toplam uzunluk ve birim fiyatı beyan edilerek satılırsa ölçünün farklı çıkması durumunda hükmü söz konusu akarınki

gibidir. Ancak kesilmesinde zarar bulunmayan mislî mezrûât keyliyyât hükmündedir. Toplam miktarı yanında tutarı yahut birim fiyatı açıklanarak satılmış, fakat noksan çıkmışsa müşteri akdi feshetmek veya mevcudu birim değeri üzerinden hesaplanacak meblağdan almak arasında muhayyerdir. Fazla gelmişse tarafların muhayyerliği yoktur; müşteri artan kısmı satıcıya devreder (a.g.e., md. 226). Fakat alıcı, fesih muhayyerliğine sahip olduğu belirtilen hallerde malın tamamını noksanlığını bilerek kabzederse muhayyerliğini yitirir (a.g.e., md. 229); duruma göre mevcudu, birim fiyat üzerinden hesaplanacak tutardan veya akid sırasında belirlenmiş meblağdan almaya mecburdur. Kabzdan önce veya bir kısmının kabzında muhayyerlik bâkidir. Ancak satıcının bir akarı sınır tayini yoluyla veya menkul bir mezrûu götürü usulle muayyen meblağa sattığını ve eksiklikten sorumlu tutulamayacağını, alıcınınsa akid sırasında toplam ölçünün belirtildiğini ve noksan dolayısıyla muhayyer olduğunu savunması halinde yemin ettiği takdirde satıcının sözü esastır. Fakat satıcının iddiasına karşı alıcının, “Her birimini şu kadara satın aldım” şeklinde muhalefet etmesi durumunda müşterinin sözü muteberdir.

Satılan malın teslimi satıcının borcu sayıldığından bunun gerektirdiği ölçme külfet ve masrafı ilke olarak satıcıya aittir (a.g.e., md. 289). Fakat götürü usulle satılan mallarda teslim ve tesellüm masraflarını müşteri karşılar (a.g.e., md. 290). Hanefîler’e göre mezrûâtın kabzı satıcının tahliyesiyle, yani alıcıya teslim etmesiyle gerçekleşir. Teslimi gerçekleştirilmiş kıyemî mezrû‘ malda henüz ölçüm

yapılmamış bile olsa satıcının tazmin sorumluluğu kalmazken alıcının tasarruf hakkı doğar. Öyle ki müşterinin satın aldığı kıyemî mezrû‘ malda -bizzat ölçerek teslim alma şartı koşmuş olsa da- ölçmeksizin tasarrufta bulunması câizdir. Çünkü uzunluk malın aslı değil vasfı olduğundan eksik çıkması vasıf muhayyerliğini doğurursa da müşteri tasarrufta bulunarak bu hakkını ıskat etmiş sayılır. Halbuki mislî mezrûâtın teslimi diğer mislî mallardaki gibi ölçülüp kabzedilmesiyle tamamlanır. Dolayısıyla bunlarda tazmin sorumluluğunu müşteriye devreden kabz işleminden önce tasarruf câiz olmaz. Hanbelîler, her türlü zer‘iyyâtın kabzının uzunluğunun ölçülmesiyle gerçekleşeceği görüşündedir. Ölçme hak sahibi veya nâibinin huzurunda yapılmalıdır. Bundan sonra kabzeden taraf mezrûun eksik, satıcı ise fazla olduğunu savunsa iddiaları kabul edilmez. Müşterinin satın aldığı

mezrû‘ malı kabzdan önce satması câizdir, ancak bu durumda tazmin sorumluluğunu da üstlenir. Şâfiîler’e göre miktar tayini yoluyla satın alınan zer‘iyyâtın kabzı ölçülmeksizin tamamlanmaz. Şâfiîler ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, müşterinin satın aldığı zer‘iyyâtı kabzdan önce satmasını tazmin sorumluluğunu yüklenmediği için câiz görmezken Mâlikîler tecviz etmektedir.

Hanefîler’e göre kıyemî mezrûât selem gibi bazı istisnalar dışında zimmet borcuna konu olmazken mislî zer‘iyyât kısmen zimmette borç (deyn) olarak kalabilir ve ödünç verilebilir. Ancak borcun konusunun uzunluk ölçü birimiyle belirlenmiş muayyen bir miktar mezrû‘ olması halinde edime uygun ifanın gerçekleşmesi için ilgili malın aynı ölçü birimiyle ve misliyle ödenmesi gereklidir. Geri ödenen miktar asıl borçtan azsa eksik ifa gerçekleşir. Ödemenin ana maldan fazlalığı durumunda ribâ doğabilir. Selemle karz arasında daha yakın bir bağ kuran diğer üç mezhepte seleme konu olabilen her şey karz akdinin mevzuunu teşkil edebilir. Zira itlâf durumunda da telef edilen mezrû‘ mal mislî ise misli ile, kıyemî ise değeriyle tazmin edilebilmektedir (İbn Rüşd, II, 179; Ebü’l-Ferec İbn Kudâme, IV, 355).

Faizin illeti Hanefîler’e göre malların cins birliği yanında keylî ve veznî olmasıdır. Dolayısıyla aynı cins mezrûâtın birbiriyle mübâdelesinde fazlalık faizi cereyan etmez. Ancak cins birliğinin yegâne illet olduğu veresiye faizi hemcins zer‘î malların mübâdelesinde dahi câridir. İlleti semeniyyet ve gıda maddesi olarak belirleyen Şâfiîler’e göre ise aynı cinsten mezrûâtın birbiriyle gerek farklı ölçülerde gerekse veresiye mübâdelesi câizdir. Gıda maddesine stoklanabilirlik şartını ekleyen İmam Mâlik, faydaları uyuşan hemcins zer‘î malların farklı ölçülerde veresiye değiştirilmesine cevaz vermemektedir. Onun, cinsleri bir ama faydaları farklı iki malın eşit ölçülerde veresiye mübâdelesine de karşı çıktığı rivayet edilmektedir. Hanbelîler ise fazlalık faizi konusunda Hanefîler, veresiye faizi hususunda diğerleri gibi düşünmektedir.

Şâyi hisseli ortak mezrûât gerek kıyemiyyâttan gerekse misliyyâttan olsun ölçülerek hisseler oranınca paylaştırılır. Meselâ şâyi hisseli arsa ve arazinin taksimi mezrûâttan sayılmaları bakımından ölçülerek yapılır. İmam Muhammed’e göre üzerindeki ağaçlar, binalar vb. takdir edilen kıymetlere

göre -hisseler eşit olsa bile-farklı ebatlarda bölüştürülür. Dolayısıyla arsa ve arazinin birim değerleri arasındaki fark göz önünde bulundurulur ve taksim tarafların anlaşmasıyla farklı oranlarda yapılır. Ebû Hanîfe'ye göre ise toprak alan hesabıyla paylaştırılır; varsa hisseler arasındaki kıymet farkı nakden karşılanır. Ebû Yûsuf binalı bir yerin bütününün kıymet itibariyle taksim edileceği görüşündedir (Mecelle, md. 1114, 1138, 1147, 1148, 1150). Diğer üç mezhebe göre birim değerleri arasında farklılık bulunmayan arsa ve araziler ölçülerek hisselere göre paylaştırılırken böyle olmayanların taksimi ya eşit kıymete sahip kısımların ayrı ayrı paylaştırılması biçiminde veya farklı büyüklükte, fakat eş değerli bölümlere ayrılması şeklinde yapılır (ayrıca bk. KISMET).

Yasaklayıcı bir nas bulunmadığı gerekçesiyle kereste, kumaş, kilim, halı, hasır gibi mezrûâtta ihtiyaca binaen selemin cevazı konusunda icmâ vardır. Ancak akid yapılırken -belirsizlikten kaynaklanabilecek tartışmaların önüne geçilebilmesi için-seleme konu olan malın bilinen birim uzunluk cinsinden miktarının tayini şarttır. Ayrıca akdin sıhhatini menfi etkileyen belirsizliğin önlenmesi amacıyla selemin konusu olan kumaş türü zer'iyyâtın en, boy, dokuma, ham madde ve işçilik gibi ihtilâfa yol açabilecek vasıfları önceden belirlenmelidir (Mecelle, md. 382, 385, 386). Meselâ Hanefîler'e göre ipekli kumaşlarda örfen ağırlığın tayini de gereklidir. Günümüz örfünde aynı şey kâğıt için düşünülebilir. Ancak Hanbelîler, diğer vasıflar yanında ağırlığın belirlenmesinin -garara yol açacağı için-sahih olmayacağı kanaatindedir. Mâlikîler, vasıfları değişiklik arzedebilen akarlar gibi mezrûâtın selemini câiz görmemektedir. Keyliyyâtın miktarının ağırlık ve vezniyyâtınkinin ölçek cinsinden tayinine cevaz verildiği gibi örfteki değişmelerle birlikte zer'î mallar da ağırlık veya hacim ölçüsü birimleriyle işleme tâbi tutulabilir. Çünkü burada maksat miktarın tartışmaya yol açmayacak şekilde belirlenebilmesi ve teslimin mümkün olmasıdır. Fakat bazı Hanbelîler zer'iyyât seleminin ağırlık ölçüsüyle yapılamayacağı görüşündedir. Ayrıca Ebû Hanîfe'ye göre veresiye ribâsı ihtimalinden kaçınmak için selem sermayesinin akde konu teşkil eden mezrû' malla hemcins ve götürü usulle ödenmiş olmaması şarttır. Bu şart muhtemel bir ikālede geri ödenecek miktarın bilinmesini de mümkün kılar. Diğer üç mezhep yanında Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, selem sermayesinin akdin konusunu oluşturan mezrû' malla cins birliğini faiz nazariyeleri gereği onaylarken vasıfları tayin edilmeksizin götürü usulle ödenmesini

câiz görmemektedir. Onlara göre selem sermayesinin miktar belirtilmeksizin işaretle tayini yeterlidir.

BİBLİYOGRAFYA

Şâfiî, el-Üm, III, 84, 87, 88, 108, 109-110; Sahnûn, el-Müdevvene, IV, 3, 4, 68, 78; V, 520 vd.; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 158-163, 185, 187, 208-209, 221, 244-245; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 112-117, 125-126, 179, 237-238; Nevevî, el-Mecmûʿ, IX, 265, 270, 278, 283, 310, 313-314, 316-317, 402, 403; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, eş-Şerḥu'l-kebîr (İbn Kudâme, el-Muġnî içinde), IV, 31, 34-35, 116-118, 124, 126, 131, 312, 321-322, 324-325, 347, 355; XI, 488, 504 vd.; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 310-316; VI, 129, 170-171, 174; Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî, Tekmile (İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ içinde), VIII, 125, 175-176, 178; Mecelle, md. 132, 136, 217, 220-221, 226, 229, 289-290, 310, 382, 385-386, 1114, 1119, 1138, 1147-1148, 1150; Ziyâeddin Efendi, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi, İstanbul 1312, I, 90-91; Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1327, II, 33, 37, 86-87, 88-90, 93-95, 145, 230-231; VI, 90, 100-101; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I, 231, 232, 321-323, 331, 345-346, 350-353, 361-365, 367-368, 378-379, 386-392, 455-456, 503-504, 506, 644-645, 648; III, 331, 341, 378-379, 386-389-392; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü'l-ḥaḳ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut, ts. (el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabiyyü'l-İslâmî), III, 34, 69-71, 189-190, 193; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü'l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, IV, 600, 603-604, 613-614, 617, 651, 653-655, 664, 665, 677, 679, 701; V, 209, 661-664, 673-679; Bilmen, Kamus2, VI, 10, 32-36, 50-51, 105, 106, 108, 111, 112, 115; VII, 137-139, 144, 145; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Medḫal ilâ naẓariyyeti'l-iltizâmi'l-ʿâmme fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Dımaşk 1420/1999, s. 139, 143.

Cengiz Kallek

MEZUN

(bk. İZİN).

MEZYEDÎLER

(بنو مزيد)

997-1163 yılları arasında Merkezî Irak'ta hüküm sürmüş bir İslâm hânedanı.

Aslen Benî Esed'in Nâşire koluna mensup olup Irak'ta Kûfe-Hît arasındaki topraklara yerleşmişlerdi. Büveyhî Hükümdarı Muizzüddevle'nin veziri olan Ebû Muhammed el-Mühellebî, Mezyedîler'den Senâüddevle Ali b. Mezyed'e Sûrâ ve civarını himaye görevini verdi. Böylece Büveyhîler'in hizmetine giren Senâüddevle Ali b. Mezyed, Bahâüddevle tarafından 387'de (997) muhtemelen Nîl, Fellûce ve Câmiayn'ı içine alan toprakların emîri olarak tanındı. Ali b. Mezyed'in, kardeşi Muhammed ile birlikte Benî Dübeys kabilesine karşı girdiği mücadelede Muhammed savaş meydanında öldürüldü (401/1010-11).

Bahâüddevle'nin yerine geçen Sultânüddevle'nin de emîr olarak tanıdığı Ali b. Mezyed, kardeşinin intikamını almak için Benî Dübeys üzerine düzenlediği seferde Dübeys'in iki oğlunu öldürdü (Muharrem 405 / Temmuz 1014). Ali b. Mezyed, uzun süre emirlik yaptıktan sonra Zilkade 408'de (Nisan 1018) vefat edince yerine oğlu Nûrüddevle I. Dübeys geçti. Diğer oğlu Mukalled emirlikte hak iddia ederek ayaklandıysa da I. Dübeys duruma hâkim oldu; Mukalled, Musul'da hüküm süren Ukaylîler'e sığınmak zorunda kaldı. Büveyhîler arasında 416'dan (1025) sonra başlayan taht mücadelesinde Dübeys Ebû Kâlîcâr'ı, Mukalled ise Celâlüddevle'yi destekledi. Bu mücadeleden galip çıkan Celâlüddevle, Benî Hafâce ve Mukalled ile birlikte Dübeys'in hâkimiyetindeki topraklara saldırdı. Dübeys ülkesini terketmek zorunda kaldı (421/1030). Ardından taraflar arasında anlaşma sağlandı ve Dübeys Celâlüddevle'ye yüklü bir meblağ para ödeyerek ülkesine dönebildi. Bu arada Büveyhîler'in Türk kumandanı Arslan el-Besâsîrî'nin desteğini sağlayan üçüncü kardeş Sâbit ile Mukalled 424'te (1033) I. Dübeys'in üzerine yürüdüler. Dübeys birliklerinin mağlûp olduğunu görünce takviye kuvvetler getirtip Sâbit'e karşı harekete geçti. Kanlı bir savaştan sonra Dübeys bir kısım topraklarını kardeşine bıraktı.

Dübeys, birkaç yıl sonra Irak'ta hâkimiyet tesis eden Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey ve onunla iş birliği yapan Ukaylî Emîri Kureyş b. Bedrân'a karşı Besâsîrî ile ittifak yaparak Fâtımîler'den yana tavır aldı. Tuğrul Bey Bağdat'a girince (18 Aralık 1055) Besâsîrî şehri terkedip Dübeys'e sığındı. Besâsîrî ile Dübeys, Sincar'da Kutalmış ile Kureyş kumandasındaki Selçuklu ordusunu mağlûp ettiler (19 Ocak 1057). Ancak daha sonra Tuğrul Bey karşısında tutunamayan Besâsîrî Bağdat'ı terketmek zorunda kaldı ve yine Dübeys'e sığındı (14 Aralık 1059).

Şevval 474'te (Mart 1082) vefat eden I. Dübeys'in yerine oğlu Bahâüddevle Ebû Kâmil Mansûr, kısa süren emirliğinin ardından onun yerine de oğlu Ebü'l-Hasan Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr geçti (Rebîülevvel 479 / Haziran-Temmuz 1086). Selçuklu Sultanı Melikşah, I. Sadaka'nın Dicle'nin sol kıyısındaki topraklarda kendisine tâbi olarak hüküm sürmesine izin verdi. Sadaka, emirlik menşûrunu almak için Sultan Melikşah'ın huzuruna çıkınca kendisine hil'at giydirildi ve iktâları arttırıldı. Böylece Dicle'nin batısına kadar uzanan merkezî Irak toprakları Mezyedîler'in kontrolüne geçmiş oldu (Rebîülevvel 479 / Haziran-Temmuz 1086). I. Sadaka, Sultan Melikşah'ın ölümünden (485/1092) sonra başlayan taht kavgaları sırasında önce onun büyük oğlu Berkyaruk'un saflarında yer aldı. Ancak Berkyaruk'un veziri Ebü'l-Mehâsin ed-Debistânî'nin kendisinden daha önceki yıllara ait borçlarını istemesi ve ödemediği takdirde topraklarına yürüyeceği tehdidinde bulunması üzerine 494'te (1101) Berkyaruk'a karşı kardeşi Muhammed Tapar'ı desteklemeye karar verdi. 495'te (1102) Câmiayn şehrinin yerinde yaptırdığı Mezyedîler'in merkezi Hille'de ve hâkimiyetindeki diğer şehirlerde onun adına hutbe okuttu. O zamana kadar Nîl, Fellûce ve Câmiayn'da göçebe olarak yaşayan Mezyedîler bu tarihten itibaren Hille'yi merkez edindiler. Şevval 497'de (Temmuz 1104) Vâsıt ve Hît, Cemâziyelevvel 499'da (Ocak 1106) Basra, Safer 500'de (Ekim 1106) Tikrît Mezyedîler'in eline geçti.

I. Sadaka, Berkyaruk ile Muhammed Tapar arasındaki taht kavgalarından istifade ederek hâkimiyetini bütün Irak topraklarına yaymaya çalıştı. Sadaka'nın yayılmacı bir politika izlediğini, sadece Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh adına hutbe okuttuğunu ve kendisine muhalif emîrleri koruduğunu gören Sultan Muhammed Tapar onu bertaraf etmeye karar verdi. Hille-Vâsıt arasındaki Nu'maniye'de meydana gelen savaşta

Melikü'l-Arab lakabıyla tanınan Sadaka öldü, oğlu Nûrüddevle Ebü'l-Eaz Dübeys b. Sadaka da esir düştü (19 Receb 501 / 4 Mart 1108). Sultan Muhammed Tapar Dübeys'i Bağdat'a götürdü ve kendisine bağlı kalacağına dair yemin ettirdikten sonra serbest bırakmakla birlikte Mezyedîler'in merkezi Hille'ye dönmesine izin vermedi. Dübeys, ancak Muhammed Tapar'ın ölümünden sonra oğlu Irak Selçuklu Sultanı Mahmud zamanında Hille'ye gidebildi (511/1117).

II. Dübeys de Muhammed Tapar'ın oğulları arasındaki taht kavgalarından faydalanarak hâkimiyet sahalarını genişletmeye çalıştı. 517'de (1123) Halife Müsterşid-Billâh'a karşı girdiği mücadelede yenilerek Ca'ber Kalesi'ne kaçtı. Urfa Haçlı Kontu Joscelin ve Kudüs Kralı Baudouin ile iş birliği yaptı. Irak Selçuklu Meliki Tuğrul'u Bağdat'ı işgal edip yeni bir Selçuklu Devleti kurmaya teşvik etti. Maceralı bir hayat süren ve şairleri himaye etmesiyle tanınan II. Dübeys, Irak Selçuklu Sultanı Mesud tarafından Halife Müsterşid-Billâh'ın ölümünden sorumlu tutularak öldürüldü (14 Zilhicce 529 / 25 Eylül 1135).

II. Dübeys'in yerine geçen oğlu Seyfüddevle II. Sadaka, Irak Selçuklu Sultanı Mesud ile yeğeni Dâvûd b. Mahmûd arasındaki mücadelede Mesud'un yanında yer aldı ve kazandıkları bir zaferin ardından ganimet peşinde koşarken esir alınıp öldürüldü (532/1138). Yerine kardeşi Muhammed geçti. Ancak diğer kardeşi II. Ali 540'ta (1145) Hille üzerine yürüyüp Muhammed'i şehirden uzaklaştırdı. 542'de (1147-48) Mesud'a bağlı birlikler Ali'yi

Hille'den çıkardılarsa da aynı yıl Ali tekrar şehri ele geçirdi. II. Ali, Halife Muktefî-Liemrillâh'tan aradığı desteği bulamayınca Sultan Mesud'a itaat arzetmek zorunda kaldı (544/1149). Ali ertesi yıl ölünce Sultan Mesud Hille'yi kumandanlarından Sâlârkerd'e verdi (545/1150), Mesud'un ölümü üzerine (547/1152) Bağdat şahnesi Mesud Bilâl şehre hâkim olduysa da Halife Muktefî'ye bağlı birlikler tarafından uzaklaştırıldı.

Hille 551'de (1156) Sultan Muhammed b. Arslan Şah'ın kumandanları tarafından ele geçirildi. Mezyedîler, bu tarihten itibaren Sultan Muhammed'in bir nâibine tâbi olarak hüküm sürmeye başladılar. Selçuklular'ın Irak'ta giderek güç kaybettikleri bir dönemde Hille, Halife

Müstencid-Billâh ile müttefiki Benî Müntefik tarafından görevlendirilen birliklerce işgal edildi. Bu sırada Mezyedîler'den 4000 kişi öldürüldü (558/1163); sağ kalanlar çeşitli yerlere dağıldılar. Bölgede Mezyedîler'e mensup olduğu bilinen hiç kimseye hayat hakkı tanınmadı; hâkimiyetleri altındaki topraklar da Benî Müntefik'e teslim edildi. Şiîliğe büyük bir sempati duyan Mezyedîler, bedevî menşeli olmalarına rağmen izledikleri politikayla iyi bir siyasetçi ve teşkilâtçı olduklarını göstermişler, karışık bir dönemde hâkimiyet alanlarını genişletmeyi ve varlıklarını sürdürmeyi başarmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Kalânisî, Târîḫu Dımaşḳ (Amedroz), s. 147, 156, 159-160, 202, 205-210, 239, 251; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 180-181; IX, 111, 124, 132, 156, 236; Ahbârü'd-devleti's-Selcûkıyye (Lugal), s. 55-56, 73-75, ayrıca bk. İndeks; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), II, 338-339; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü'n-Nusra (Burslan), s. 102-103, 117-118, 128, 165, 186, 235, ayrıca bk. İndeks; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 197-200, 221-229, 247-250; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 263-265, 490-491; Urfalı Mateos Vekayinâmesi (952-1136) ve Papaz Gorigor'un Zeyli (1136-1162) (trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1987, s. 268, 281; Abdülcebbâr Nâcî, el-İmâretü'l-Mezyediyye: 387-558 h., Basra 1970; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 66-67; a.mlf., "Mazyad", EI² (İng.), VI, 965-966; Abdülkerim Özaydın, Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 45-51, ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Dübeys b. Sadaka", DİA, X, 14; G. Makdisi, "Notes on Hilla and the Mazyadids in Medieval Islam", JAOS, LXXIV (1954), s. 249-262; Hıdır Câsim ed-Dûrî, "Naẓarât ḥavle mülâḥaẓâti'd-Doktor Corc Maḳdisî ʿani'l-Ḥille ve Benî Mezyed", Âdâbü'r-Râfideyn, V, Musul 1974, s. 177-189; K. V. Zetterstéen, "Mezyedîler", İA, VIII, 208-209; a.mlf., "Sadaka", a.e., X, 24-25.

Abdülkerim Özaydın

MINTAKA

(المنطقة)

Burçlar kuşağı ve ekliptik dairesini ifade eden eski astronomi terimi.

Sözlükte “kemer” veya “kuşak” anlamına gelen mıntaka kelimesi nintak ve nitâk kelimeleriyle eş anlamlıdır (Lisânü’l-ʿArab, “nṭḳ” md.). Tercüme faaliyetlerinden sonra gelişen İslâm astronomi terminolojisinde “daire” (Gr. kyklos) ve “bölge” (Gr. zona) mânalarını kazanmıştır. Bîrûnî, merkezinden kutupları olan bir eksenin geçtiği büyük daireye mıntaka dendiğini ve dairenin bu adı almasının tıpkı bir kemer yahut kuşak gibi ortada bulunmasıyla ilgili olduğunu belirtir (el-Ḳānûnü’l-Mesʿûdî, I, 54). İslâm astronomi literatüründe yaygın biçimde hem ekliptik denilen tutulum (husûf) dairesini hem de burçlar kuşağını (felekü’l-burûc, dâiretü’l-burûc; Gr. zôdiakos kyklos) ifade eden terim bu sebeple “muntakatü’l-burûc, muntakatu feleki’l-burûc” veya bazan “nitâku’l-burûc” tamlamalarıyla anılır. Bununla birlikte astronomi bilginleri, 6º’lik (veya 7º) genişliğe sahip dâirevî bir bölge olarak burçlar kuşağı ile ekliptik dairesini birbirinden ayırmışlardır. Buna göre ekliptik, burçlar kuşağını tam ortasından kateden çemberi yahut bu çemberin oluşturduğu dâirevî düzlemi belirtmektedir. Burçlar kuşağını ortalayan bu çember aynı zamanda güneşin yıllık görünür hareketine ve dolayısıyla yörüngesine karşılık gelir (Hârizmî, s. 128).

Ekliptik dairesi anlamıyla mıntaka matematiksel astronomi açısından büyük önem taşır. Çünkü herhangi bir gökcisminin konumunu hesaplamak için başvurulan koordinat sisteminin temelini oluşturmakta olup enlem (arz) ve boylam (tûl) denilen koordinatlar matematik değerlerini ekliptiğe olan nisbetleriyle kazanır. Ekliptik dairesi, enlem ve boylam, gökkürenin ekvatoru ve ekliptik dairesinin merkezinden geçen eksenin kuzey-güney kutupları birlikte sabit bir referans çerçevesi oluşturur. Ekliptik, ekvatoru bugünkü bilgilerimizle 23º 27 dakikalık bir eğim oluşturacak şekilde kesmekte, kesişim noktaları gün-gece eşitliğini ifade eden itidâl (equinox), kuzey ve güneydeki uçlar ise dönenceleri ifade eden inkılâp (solstice) noktalarını teşkil etmektedir. Buna göre gökküredeki sabit bir yıldız ya da

gezegenin konumu, onun ekliptik enlem ve boylamını gösteren açıların hesaplanmasıyla belirlenmektedir (bk. ARZ).

Bütün astronomi hesaplamalarının temelini oluşturan ve 360 derecelik bir dairevî kuşak olarak kabul edilen mıntaka 30’ar derecelik on iki eşit kısma bölünmüş ve bu kısımlardan her birine “burç” adı verilmiştir. Bunların güneşin burca giriş tarihlerine göre sırasıyla adları şunlardır: Koç (Ar. Hamel, Lat. Aries: 21 Mart), Boğa (Sevr, Taurus: 20 Nisan), İkizler (Cevzâ, Gemini: 21 Mayıs), Yengeç (Seretân, Cancer: 22 Haziran), Aslan (Esed, Leo: 23 Temmuz), Başak (Sünbüle, Virgo: 23 Ağustos), Terazi (Mîzan, Libra: 23 Eylül), Akrep (Akreb, Scorpius: 22 Ekim), Yay (Kavs, Sagittarius: 22 Kasım), Oğlak (Cedy, Capricornus: 22 Aralık), Kova (Delv, Aquarius: 20 Ocak), Balık (Hût, Pisces: 19 Şubat).

1. Koç. On üç aslî, beş tâlî yıldızdan oluşur. Seretân denilen iki parlak yıldızı ayın ilk menzilidir. 2. Boğa. Otuz üç aslî, on bir tâlî yıldızdan meydana gelir. En parlak yıldızı olan Deberân, yakınındaki beş yıldızlı kümeyle (kilâs, hyades) birlikte ayın dördüncü menzilini (eldeberan-Hyades) oluşturur. Yedi yıldızlı diğer küme ise ayın üçüncü menzili olan Süreyyâ’dır (yedi kandilli Süreyyâ). 3. İkizler. On sekiz aslî, yedi tâlî yıldızdan oluşur. Parlak iki yıldızına Ziâ ve Mebsûte (Castor ve Pollux) denir; bunlar aynı zamanda ayın yedinci menzilidir. Hen‘a adı verilen üç yıldızı ise İkizler burcunun üç yıldızı ile birlikte ayın altıncı menzilini teşkil eder. 4. Yengeç. Dokuz aslî, dört tâlî yıldızdan meydana gelir. Ma‘lef adını taşıyan üç yıldızı ayın sekizinci, bir yıldızı da Aslan’ın bir yıldızıyla birlikte dokuzuncu konağıdır (tarf). 5. Aslan. Yirmi yedi aslî, beş tâlî yıldızdan oluşur. Dört yıldızı ayın onuncu (cebhe), iki yıldızı on birinci (zübre) ve bir yıldızı da on ikinci (sarfe) menzilidir. 6. Başak. Yirmi altı aslî, altı tâlî yıldızdan meydana gelir. Beş yıldızı ayın on üçüncü (avvâ), bir yıldızı on dördüncü (simâk) ve dört yıldızı on beşinci (gafr) menzilidir. 7. Terazi. Sekiz aslî, dokuz tâlî yıldızdan oluşur. İki yıldızı ayın on altıncı menzilidir (zübânâ). 8. Akrep. Yirmi bir aslî, üç tâlî yıldızdan meydana gelir. Üç yıldızı ayın on yedinci (iklîl), bir yıldızı on sekizinci (kalbü’l-Akreb) ve iki yıldızı da on dokuzuncu menzilidir (şevle). 9. Yay. Otuz bir yıldızdan oluşur. Sekiz yıldızı ayın yirminci (naâim), seyrek yıldızlı bölgesi ise yirmi birinci menzilidir (belde). 10. Oğlak. Yirmi sekiz yıldızdan meydana gelir.

İki yıldızı ayın yirmi ikinci menzilidir (sa‘dü’z-zâbih). 11. Kova. Kırk iki aslî, üç tâlî yıldızdan oluşur. İki veya üç yıldızı ayın

yirmi üçüncü (sa‘dü’l-bula‘), iki yıldızı Akrep’in iki yıldızı ile birlikte yirmi dördüncü (sa‘dü’s-suûd) ve dört yıldız da yirmi beşinci (sa‘dü’l-ahbiyye) menzilidir. 12. Balık. Otuz dört aslî, dört tâlî yıldızdan meydana gelir. Pegasus (el-feresü’l-a‘zam) ve Andromeda (zâtü’l-kürsî) kümelerinin güneyindedir.

Bazı yıldız kümelerini çeşitli şekillere benzeterek burç adı altında güneşin ve gezegenlerin yörüngeleri etrafında toplama düşüncesi Mezopotamya’da Sumerler’e, milâttan önce 3000’lere kadar gitmektedir. Burçların isimlerine ilk defa çivi yazılı Sumer ve Akkad tabletlerinde ve burç anlamında olmasa da ilk burç sembollerine Eski Bâbil dönemi sınır taşlarında rastlanmaktadır. İlk burçlar kuşağı tasviri Ptolemaik dönem Mısır sanatına aittir ve Denderân’daki bir tapınakta bulunmuştur; günümüz tasvirlerinin prototipidir. Halen bütün dünyada benimsenmiş olan ve aslında stilize edilmiş burç şekillerinden ibaret bulunan sembollerin tarihçesi bilinmemekte, bunların ilk defa Ortaçağ sonlarına ait Grek el yazmalarında kullanıldığı görülmektedir. İslâm sanatında bilinen ilk burçlar kuşağı tasviri ise Emevîler’e ait Kusayru Amre kasrının hamamında, sıcaklık kubbesinin içine resmedilmiş gök haritasının çevresinde yer almaktadır (burçların İslâm öncesi, İslâm ilimler tarihi, görsel sanatları ve edebiyatı açısından geniş bilgi için bk. BURÇ).

Astrolojide büyük önemi olan mıntakada her burcun müsellesât, vücûh, büyût, şeref, hubût ve hudûd denilen nitelikleri vardır. Müsellesât ([trigona] “üçgenler”). On iki burç birbirini kesen eşkenar üçgenler oluşturacak şekilde birleştirilmiş ve meydana gelen dört üçgenden her biri anâsır-ı erbaadan birine bağlanmıştır; yani o unsuru bu üçgenin etkilediği kabul edilmektedir. Ayrıca her üçgene biri gündüz, biri gece olmak üzere yedi gezegenden ikisi hâkim yıldız olarak tahsis edilmiş, bir diğeri de refakatçi sıfatı ile bu ikisine bağlanmıştır. Gruplandırma şöyledir:

Vücûh veya Suver ([facies, decani] “sûretler, görünüşler”). 30’ar derece olan on iki burcun her biri üçe bölünmüş, böylece 10’ar derecelik otuz altı kısım elde edilmiştir; bunlara vücûh veya suver denir. Bu isimler doğuşları

aynı zamana rastlayan burçları ifade eder. Aslında bunlar Babilonyalı Teukros’un “paranatellonta”larından başka bir şey değildir; Ebû Ma‘şer el-Belhî ve diğer müslüman âlimler de bunu aynen almışlardır. Otuz altı kısmın her birine bir gezegen karşılık gelir. Meselâ Koç burcu üçe bölünür ve ilk kısmı Mars’a, ikinci kısmı güneşe, üçüncü kısmı Venüs’e verilir. Nasîrüddîn-i Tûsî Muḫtaṣar fî ʿilmi’t-tencîm adlı astroloji kitabında (s. 55) bazılarının bir burcu dokuza böldüğünü söyler. Bu bölümleme Batlamyus’ta yoktur, astrolojiye sonradan girmiştir. Yine Tûsî aynı eserinde (s. 57) burçların on ikiye bölündüğünü de söyler.

Büyût ([domicilia veya domus] “evler”). Ay ve güneş birer burcun, diğer gezegenler ikişer burcun hâkim yıldızıdır (yk. bk.).

Batlamyus’un Tetrabiblos’undan alınan bu listede Aslan’dan Akrep’e kadar olan burçlar gündüz, diğerleri gece büyûtudur. Astrolojide gündüz saatlerinde gündüz büyûtlarında, gece saatlerinde gece büyûtlarında bulunan gezegenlere büyük bir güç atfedilir.

Şeref-Hubût. Astrolojik açıdan gezegenler en etkili zamanlarına belli bir burç derecesinde ulaşır; bu noktaya “şeref” (ism-i tafdili “eşref”, altitudo) denir (halk arasında “eşref saat”). Etkinin en az olduğu nokta ise şeref noktasının tam karşısındaki hubûttur (derectia). Gezegenlerin şeref ve hubûtları şöyledir:

Ebû Ma‘şer’den itibaren birçok müslüman astrologu Grek astrologlarından farklı olarak ayın düğüm noktaları için de şeref ve hubût dereceleri hesaplamıştır.

Hudûd ([fines, terminus] “sınırlar”). Güneş ve ay dışındaki beş gezegenden her biri on iki burç üzerinde belli bir alana sahiptir. Bu alanlara “hudûd” adı verilir. Nasîrüddîn-i Tûsî bu alanların sınırları hakkında çeşitli anlaşmazlıkların bulunduğunu ve en geçerli sistemin Mısır’da kabul edilen olduğunu söyler (a.g.e., s. 59).

Ric‘î Hareket. Bettânî’de “hareketü’l-kevâkibi’s-sâbite” ve daha sonraki yazarlarda “mubâderatü nuktati’l-i‘tidâl” olarak geçen ekinoksların presesyonuna (geceyle gündüzün eşitlendiği ekinoks noktalarının

gerilemesi) “takaddüm-i i‘tidâleyn” de denilir. Presesyon yerin ekseninin kutup çevresinde ağır ağır salınım yapması, yani yerin dönerken hafifçe yalpalamasıdır. Bu hareket sonucunda itidal noktaları doğuya doğru yavaş bir şekilde geriler ve ilkbaharın başlangıcı yılda yaklaşık 50'' 27''' batıya kayar. Hareketin periyodu yaklaşık 25.868 yıldır. Bu hareket ayrıca belirli aralıklarla kutup yıldızının da değişmesine sebep olur. Zamanımızda kutup yıldızı küçük ayı (ursa minor) takım yıldızının Polaris yıldızıdır. Milâttan önce 13.000’lerde kutup yıldızı Vega ve 3000’lerde Draconis idi; milâttan sonra 7600 yılına doğru Alderamin, 13.600’e doğru yine Vega olacaktır. Ekinoksların presesyonu yani ric‘î hareket, yıldızlara ilişkin tesbitlerini kendisinden 150 yıl önce yaşamış olan Timocharis’in tesbitleriyle karşılaştıran Hipparchos (ö. m.ö. 190-120) tarafından keşfedilmiştir. Hipparchos bu hareketin yılda 36'' olduğunu var sayar. Batlamyus da (m.s. II. yüzyıl) Hiparchos’un bu hareket için verdiği değeri benimsemiş ve bunun 100 yılda 1º veya bir yılda 36'' olduğunu tesbit etmiştir. Bu da göğün tutulum dairesinin (ekliptik) kutbu etrafında 36.000 yıllık bir devrede sürekli dönmesi anlamına gelir. Batlamyus’un

bu kabulüne karşılık İskenderiyeli Theon (m.s. IV. yüzyıl), bu hareketin güneş küresinin düğüm noktaları etrafında bir salınımı olduğunu var sayıyordu. Buna göre presesyon hareketinin en yüksek değeri düğümün 8º doğu veya batısındadır ve her seksen yılda 1 derecelik yer değişimi olur. Geriye doğru olan bu yer değişimi 2560 yıl sonunda başladığı noktaya geri döner. Theon’un bu görüşü Hindistan’da kabul edilmiş ve bu yolla İslâm dünyasına geçmiştir. Sâbit b. Kurre’ye göre bu devrenin uzunluğu 4171 1/2 yıldır. Ancak Bettânî, Theon’un bu var sayımını reddetmiş ve kaymanın altmış altı yılda 1º olduğunu bularak geri dönüşün 23.760 yılda gerçekleştiğini hesaplamıştır.

Meyil. Ekliptik ve ekvator düzlemi arasında oluşan açıdır; buna “el-meylü’l-küllî” de denir. Ekliptiğin ekvator düzlemini kestiği iki noktadan yaz dönencesi denilen kuzeydeki Yengeç burcunun, kış dönencesi denilen güneydeki Oğlak burcunun başlangıcında yer alır. İslâm dünyasında ekliptiğin meyline ilişkin çok sayıda gözlem yapılmıştır. İbn Yûnus 778-786 yılları arasında gerçekleştirilen ilk gözlemden söz eder ve bulunan meylin 23º 31' olduğunu söyler. Bettânî de Rakka’da yaptığı gözlemlerde güneşin zenitteki (semtu’r-re’s) en yüksek mesafesini 59º 36', en düşük

mesafesini 12º 26' ve ekliptiğin meylini de 4—7º—21—0'— = 23º 35' olarak tesbit etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "nṭḳ" md.; Ptolemy (Batlamyus), Almagest (trc. R. C. Taliaferro, Great Books of Western World [ed. R. M. Hutchins], XVI içinde), Chicago 1952, VII, 5; VIII, 1; Fergānî, The Elements of Astronomy: Astronominin Özeti ve Göğün Hareketlerinin Esasları (nşr. ve trc. Yavuz Unat), Harvard 1998, s. 113, 129-131, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23 vd.; Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1923, s. 128; Bîrûnî, el-Ḳānûnü'l-Mesʿûdî fi'l-heyʾe ve'n-nücûm (nşr. S. H. Bârûnî), Haydarâbâd 1954-56, I, 54-63; a.mlf., Kitâbü't-Tefhîm li-evâʾili ṣınâʿati't-tencîm: The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology (nşr. ve trc. R. R. Wright), Oxford 1934, s. 55; Nasîrüddîn-i Tûsî, Muhtasar fî ilm el-Tencim ve Maʿrifet el-Takvîm: Risâle-i sî fasl (trc. Ahmed-i Dâî, s. nşr. T. N. Gencan - M. Dizer), İstanbul 1984, s. 55, 57, 59; Ali Kuşçu, Mir'âtü'l-âlem (trc. Seyyid Ali Paşa, nşr. Yavuz Unat), Ankara 2001, s. 39-41; C. A. Nallino, al-Battānī sive Albatenii Opus Astronomicum, Roma 1899, I, 292 vd.; Yavuz Unat, "İhvân-ı Safâ'nın Astronomi Risalesi", Bilim ve Felsefe Metinleri, I/2, Ankara 1992, s. 129-144; W. Hartner, "Mıntaka", İA, VIII, 212-217; a.mlf. - [P. Kunitzsch], "Minṭaḳat al-Burūdj", EI² (İng.), VII, 81-87; Otto E. Neugebauer, "Zodiac", EBr., XXIII, 982.

Yavuz Unat

MISIR

(مصر)

Büyük bir kesimi Afrika'da, küçük bir kesimi (Sînâ yarımadası) Asya'da yer alan ülke.

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Batıdan Libya, güneyden Sudan, kuzeydoğudan İsrail, kuzeyden Akdeniz ve doğudan Kızıldeniz'le çevrili olan Mısır'ın resmî adı Mısır Arap Cumhuriyeti (Cumhûriyyetü Mısr el-Arabiyye), yüzölçümü 1.001.450 km², nüfusu 71.000.000 (2004 tah.), başşehri Kahire (10.769.000), nüfusu 500.000'i aşan diğer önemli şehirleri İskenderiye (3.977.000) ve Port Said'dir (Bûr Saîd, 560.000).

I. FİZİKÎ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Ülke toprakları eski Gondvana kıtasının, temelinde genellikle üzerleri daha genç yaşta tortul tabakalarla (kum taşı, kireç taşı) örtülü gnays, granit, şist gibi kristalin kayaçlar bulunan bir parçasıdır. Sert kayaçlar Nil vadisinde yeryüzüne çıktıkları yerlerde çağlayan basamaklarını oluşturmuşlardır. Mısır fizikî coğrafya açısından dört bölgeye ayrılır: Nil vadisi ve deltası, Doğu çölü (Arap çölü), Batı çölü (Libya çölü), Sînâ yarımadası. Doğu Afrika'nın Göller bölgesinden doğan Nil nehri Sudan'dan sonra Mısır topraklarına girer. Nil vadisi Asvan çevresinde derin ve dardır. Tropikal bölgede çok genişleyen nehir ülkeye girince daralır ve herhangi bir kol almadan 1100 km. uzunluğundaki vadiyi hafif bir eğimle aşarak Dimyat ve Reşîd ağızlarından Akdeniz'e dökülür; eski metinlerde adları verilen diğer ağızlar kapanmıştır. İki kolla deltayı aşan nehrin sahilde kıyı kordonlarıyla denizden ayrılan bazı lagünleri (Maryût, İdku, Burullus ve Menzele gölleri)

bulunmaktadır. Nil'in doğusunda kalan Doğu çölü, Kızıldeniz'e doğru Kızıldeniz tepeleri denilen ve bazı dorukları 2000 metreyi geçen bir dağ sırasıyla sınırlanır. Batı çölü Libya sınırına kadar uzanır; Doğu çölünden daha geniş ve alçaktır. Çok geniş ve derin çukurlara dolan sular çevrelerini tarıma ve yerleşmeye uygun vahalar (Sîva, Bahriyye, Feyyûm, Ferâfre, Dâhle ve Hârce) haline getirmiştir. Batı çölündeki Kattâre çukurluğu deniz seviyesinden 136 m. aşağıdadır ve kurak oluşundan dolayı yerleşime uygun değildir. Jeolojik yapısı bakımından Doğu çölüne bağlı olan Sînâ

yarımadası Süveyş ve Akabe körfezleri arasında yer alır ve Akdeniz sahilinde al-çak bir kıyı ovasıyla sınırlanır. Güneydeki Katherina dağı (2642 m.) ülkenin en yüksek noktasıdır.

Mısır, Kuzey Afrika çöl kuşağında olduğundan kurak ve sıcak çöl ikliminin etkisi altındadır. Yıl boyunca iki ana mevsim ve kısa geçiş dönemleri yaşanır. Yaz her yerde sıcaktır; en sıcak ay olan haziranda en yüksek günlük sıcaklık ortalamaları Kahire'de 33º C, Asvan'da 41º C'dir. Ülke bütün yıl boyunca güneşli olup günlük güneşlenme süresi yaz aylarında on iki saat, kış aylarında on saattir. En fazla yağışı kış mevsiminde kıyı ve delta alır (İskenderiye'de yıllık ortalama 178 mm.). Kahire ve çevresinde azalan yağışlar (30 mm.) güneyde ve vahalarda çok düşüktür (Asvan 2 mm., Feyyûm 12 mm.). Sînâ yarımadasında yağmurlar yüksekliğinden dolayı daha fazladır. Nisan ayından hazirana kadar güneybatıdan gelen ve yaklaşık elli gün süren Hamsîn (Hammâsîn) rüzgârı güçlü eserse toz ve kum fırtınalarına sebep olur ve çevre kumla kaplanır; onun arkasından Yukarı Nil'e yelkenle gitmeyi kolaylaştıran kuzey rüzgârları başlar.

Mısır'da doğal bitki örtüsünün dağılışını kurak çöllerle Nil vadisi ve deltasının yoğun tarım alanları kısıtlar. Yağış azlığına rağmen doğal bitki örtüsü çeşitlidir. Kurak çöllerde mimoza ve ılgın gibi bodur ağaçlarla çalılar ve kokulu otlardan oluşan bitki örtüsü yer altı suyunun bulunduğu yerlerde palmiyelere dönüşür. Kıyı kuşağı ilkbaharda zengin bitki çeşitlerine sahiptir. Nil vadisi ve sulama kanallarında su bitkileri görülür (nilüfer ve kamışlar). Antik çağlarda yaygın olan papirüsün artık doğal yetişme ortamı kalmadığından günümüzde tarımı yapılmaktadır.

Kilometrekare başına yetmiş bir kişinin düştüğü ve nüfusun Nil'in

kenarlarıyla deltasında toplandığı Mısır'da halkın % 35'i on beş büyük şehirde yaşamakta ve şehirlerde nüfus hızla artmaktadır. Nil vadisindeki yerleşmeler Kahire'nin güneyinden itibaren Asvan'a kadar uzanır. Ülkenin bundan sonraki bölümü olan Mısır Nûbe'sinin toprakları ve köyleri Asvan Barajı'nın suları altında kalmış, bölge ahalisi Kom Ombo yakınlarında Yeni Nûbe'ye nakledilmiştir. Nüfusun diğer kısmı göçebelerle çöllerdeki vahalarda yaşayan yerleşik insanlardan oluşmaktadır. En kalabalık vaha Batı çölündeki Libya sınırında bulunan Sîva vahasıdır. Doğu çölünde yerleşik nüfus kıyı boyunca birkaç kasabada yaşar; gerisi sayıları kesin olarak bilinmeyen göçebeler halindedir.

Tarım alanları ülke yüzölçümünün sadece % 4'ünü kaplar. Kullanılabilir arazinin kısıtlı olması sebebiyle devlet çölden yeni topraklar kazanılması ve kanal, gölet, baraj inşası için büyük yatırımlar yapmaktadır. Asvan Barajı tarım alanlarına sulama imkânı sağlamış ve ekili alanların oranını arttırmıştır. Sulama yoluyla yılda iki defa ürün alınır. Taşkınlardan sonra yapılan kış ekimlerinde (kasım-mayıs) buğday, arpa, sebze, özellikle soğan ve daha önemli olan yaz ekimlerinde şeker kamışı, pirinç ve pamuk gibi büyük gelir sağlayan ürünler tercih edilmektedir. Liflerinin uzunluğu ile tanınan Mısır pamuğu dünyanın en kaliteli pamuğudur. Nil deltasında narenciye bahçeleri artmıştır.

Mısır'ın başlıca yer altı kaynakları demir cevheri, fosfat, kireç taşı, talk, jips ve asbesttir. Ayrıca ülkede enerji sektörüne yönelik kömür, doğal gaz ve petrol rezervleri bulunmaktadır. Petrol Sînâ yarımadası, Süveyş körfezi ve Batı çölünden, doğal gaz ise delta alanından elde edilir. Pamuk ipliği ve pamuklu giyim sanayiinde dünyanın ilk on ülkesi arasında yer alan Mısır'da diğer önemli sanayi alanları maden (özellikle hidrokarbon), altı adet petrol rafinerisinde sürdürülen petrokimya ve otomotivdir. İnşaat sektörü yeni açılan çimento fabrikaları ile gelişme göstermektedir. Nil vadisinde baraj yapımı küçük boyutlu ilk örnekleriyle XIX. yüzyılda deltada, XX. yüzyılın başında da Yukarı Mısır'da başlamıştır. Nil'in taşkın sularını biriktirmek için güneyde gerçekleştirilen ilk büyük baraj 1902 yılında İngilizler'in granitten yaptığı Asvan Barajı'dır. 1960-1970 yılları arasında Cemal Abdünnâsır'ın girişimiyle Ruslar, bu barajın 6 km. güneyine dünyanın en büyük suni göllerinden birine sahip olan bugünkü barajı (es-Seddü'l-âlî) inşa etmiştir.

Mısır’da karayolu ve demiryolu ulaşımının başlıca kavşak noktası Kahire’dir.

Burası bütün büyük şehirlere, Süveyş’e, Asvan’a ve Feyyûm vahasına karayoluyla, İskenderiye, Süveyş ve Asvan’a demiryoluyla bağlıdır. İskenderiye’den Libya’ya bir karayolu, bir de demiryolu hattı devam eder. Ayrıca tarım alanlarında şeker kamışının açık vagonlarla taşındığı dar demiryolu hatları vardır. Kızıldeniz ve Akdeniz arasında deniz ulaşımını sağlayan Süveyş Kanalı 1869 yılında açılmıştır. Başlıca havaalanları Kahire, İskenderiye, Lüksor ve Şarmeşşeyh’te bulunmaktadır. Mısır ekonomisinde turizmin ağırlığı gün geçtikçe artmaktadır. Dış ticarette ihracat ithalâta oranla düşüktür. Tekstil ürünleri, çeşitli aletler (imalât sanayii), ham pamuk ve petrol ürünleri ihraç edilir; gıda maddeleri, makineler, elektrikli aletler, taşıtlar, kimyasal maddeler, kâğıt, kereste, yağ ve mineraller ithal edilir.

BİBLİYOGRAFYA

P. Birot - J. Dresh, La Méditerranée et le moyen orient, Vendome 1955, II, 241-243; Sami Öngör, Orta Doğu (Siyasi ve İktisadi Coğrafya), Ankara 1964, s. 231-243; G. Baer, “Urbanization in Egypt, 1820-1907”, Beginnings of Modernization in the Middle East (ed. W. R. Polk - R. L. Chambers), Chicago 1968, s. 155-169; Türkkaya Ataöv, Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri, Ankara 1977, s. 27-29; M. Adams, The Middle East, Oxford 1983, s. 11-20; P. Beaumont v.dğr., The Middle East: A Geographical Study, Chichester 1985, s. 471-487; Nasr es-Seyyid Nasr, Coġrâfiyyetü Mıṣri’z-zirâʿiyye, Kahire 1408/1988; W. R. Polk, The Arab World Today, London 1991, s. 6, 134-144, 279-281; Selami Gözenç, Afrika Ülkeler Coğrafyası I, İstanbul 1995, s. 123-130; Aydoğan Köksal, Afrika Genel ve Ülkeler Coğrafyası, Ankara 1999, s. 339-351; A. Atasoy, Kıtalar ve Ülkeler Coğrafyası, Bursa 2003, s. 775-788; Danyal Bediz, “Süveyş Kanalının Önemi”, DTCFD, IX/3 (1951), s. 329-352; Ali Tanoğlu, “Mısır ve Süveyş Kanalı”, İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi, II/3-4, İstanbul 1952-53, s. 17-47;

E. Ehlers, “Population Growth and the Food Supply Margin in Egypt”, Applied Sciences and Development, XIII, Tübingen 1979, s. 65-87; G. Meyer, “Effects of the New Valley Project upon the Development of the Egyptian Oases”, Applied Geography and Development, XV, Tübingen 1980, s. 96-116; Suna Doğaner, “Mısır’da Coğrafyanın Turizme Etkisi”, Türk Coğrafya Dergisi, sy. 29, İstanbul 1994, s. 83-113; Besim Darkot, “Mısır”, İA, VIII, 217-218.

Suna Doğaner

II. TARİH

Başlangıçtan Bizans Dönemine Kadar. Çivi yazılı tabletlerde Misri *Musri* Musur ve İbrânîce belgelerde Misrayim şeklinde geçen Mısır adının Proto-Semitik mâsôr (sur, kale) kelimesinden, bugün Batı dillerinde kullanılan Egypt’in de (Gr. Aigyptos, Lat. Aegyptus) başşehir Memfis’in eski Mısır dilindeki ilk adı olan Hakuptah / Hikuptah’tan geldiği sanılmaktadır (NBD, s. 337). Mısırlılar ise ülkelerine verimli arazisine işaretle Kemet (kara toprak), Tawy (“iki ülke”: Aşağı ve Yukarı Mısır) ve To-Meri (anlamı bilinmiyor) diyorlardı (a.g.e., a.y.).

Mısır prehistoryasında Avrupa, Afrika ve Avrasya’nın diğer bölgelerinden pek farklı geçmediği anlaşılan Paleolitik (eskitaş) ve Mezolitik (ortataş) çağlardan sonra milâttan önce yaklaşık 5000-3800 yılları arasında sürdüğü tahmin edilen Neolitik çağ (yenitaş) gelir. İnsanların toplu şekilde yerleşik bir hayat yaşadıkları ve tarım, hayvancılık, dokumacılık, çömlekçilik bildikleri Neolitik medeniyet iki ayrı tarzda gelişmiştir (Orta Mısır’da ve deltanın hemen güneyinde); bunun etnik veya tarihî bir sebebe dayandığı sanılmaktadır. Predinastik (hânedanlar öncesi) dönem olan Eneolitik çağda (bakırçağı) metalin Mısır’a yabancılar tarafından getirildiği düşünülmekteyse de bunun işgalle geldiğini gösteren bir iz yoktur. Mısır’ın kendine has sanat ve din anlayışı (Mısır uygarlığı) bu dönemde filizlenmeye başlamıştır.

Milâttan önce III. yüzyılda yaşayan Mısırlı tarihçi-rahip Manethon, eski Mısır hakkındaki ilk bilgilerin alındığı Aigyptiaka adlı Grekçe eserinde iki ülkeyi (Aşağı ve Yukarı Mısır) birleştiren kişinin Tinis Kralı Menes (Narmer) olduğunu söyler. Böylece hânedanlar devrini Menes'le başlatan Manethon, 3000 yıl gibi çok uzun bir süre devam eden bu dönemi günümüzde ilim adamlarının da benimsediği otuz bir hânedanın hüküm sürdüğü eski, orta ve yeni krallıklar adı altında üç bölüme, bunları da kendi içlerinde çeşitli alt bölümlere ayırmıştır. Mısır birliğinin sağlandığı ilk dönem, belgelerin yetersizliğine rağmen yine de firavunların teokratik-otokratik yönetimlerinin başladığı, hemen bütün öğeleriyle Mısır uygarlığının doğduğu zaman dilimi olarak kabul edilir. III. hânedan firavunlarından Cûser idare merkezini Tinis'ten iki ülkenin sınırında bulunan Memfis'e taşıdı. Arkasından da milâttan önce 2650'ye doğru Sekkāre'deki basamaklı ilk piramidi ve çevresinde yer alan mezar kompleksini yaptırarak Mısır mimarisinde ehram geleneğini başlattı. IV. hânedanın kurucusu Snefru, kendisi için üç piramit inşa ettirmek suretiyle en mükemmel örneği elde etmeye çalıştıysa da bu iş oğlu Keops zamanında gerçekleşti ve onun büyük piramidi eski dünyanın yedi harikasından biri sayıldı. Keops'un oğlu Kefren (Hûfû) daha küçük, torunu Mikerinos da onunkinden ufak birer piramit yaptırarak babalarına saygılı bir biçimde geleneği sürdürdüler. Bu dönemde yüksek rütbeli saray görevlilerinden oluşan krala yakın bir sınıf ortaya çıkmıştır (muhtemelen Kur'ân-ı Kerîm'de firavunlar devriyle ilgili olarak zikredilen "mele'"; bk. FİRAVUN). I. Teti, I. Pepi ve II. Teti gibi firavunların hüküm sürdüğü VI. hânedan devrinde merkezî otoritenin gittikçe zayıflayarak eyaletlerde bağımsızlaşma eğiliminin arttığı ve valilerin merkezden uzaklaşmaya başladığı görülür. II. Pepi ile Mısır'ın eski krallık dönemi çöküş sürecine girmiş ve firavunun sınırsız gücü tehlikeye düşmüştür. Eski krallık devri firavunları, Sînâ yarımadası ve Nûbe'nin güney kesiminde tampon bölgeler ve kendi denetimlerinde ticaret yolları yaptırdılar. Mısır gemileri Kızıldeniz, Somali ve Doğu Akdeniz sahillerine ticarî seferlerde bulunuyordu. Lübnan'dan sedir ağacı, Afrika'dan fildişi ve değerli taşlar, Sînâ'dan bakır cevheri getiriliyordu. Yine bu dönemde kanal açma girişimlerinin olduğuna dair işaretler vardır.

Birinci ara dönem (m.ö. 2270-2100) denilen dört hânedanın hüküm sürdüğü

zaman diliminin başlarında eski krallık devrinde sağlanan birlik siyasî ve idarî olumsuzluklarla beraber dağılmaya başladı. Ayrıca kuraklık, kıtlık ve yoksulluğun bunlara eklenmesiyle toprak kavgalarının önlenememesi sonucu merkezî yönetim parçalandı ve eski krallık çöktü. IX ve X. hânedanlar Herakleopolis'te (Feyyûm) otokratik yönetimin devamını sağladıysa da bu Orta ve Aşağı Mısır'la sınırlı kaldı. Teb firavunlarından II. Mentuhotep'in tekrar siyasî birliği tesis etmesi orta krallık döneminin (m.ö. 2065-1785) başlangıcı olarak görülür. XI. hânedanın son firavununun ölümünün ardından tahta el koyan vezir, I. Amenemhet adıyla XII. hânedanlığı kurdu ve karışıklıklara son verdi. Memfis yakınlarında yeni bir başşehir inşa ettiren I. Amenemhet'in devlet adamları ve kendisinden sonra gelecek firavunlar için hazırlattığı yönetim kurallarını belirleyen tâlimatnâme bu konuda kaleme alınmış dünyadaki ilk yazılı belge sayılmaktadır. İkinci ara dönem adıyla anılan milâttan önce 1785-1570 yılları arası Mısır tarihinin en karışık ve en az bilinen devirlerinden biridir. Hânedan çekişmelerinin artması ülkenin tekrar bölünmesine yol açarken Mısır'ın kuzeyini işgal ederek Avaris şehri çevresine yerleşen Hiksoslar XV ve XVI. hânedanlara sahip oldular. Arkasından, ilk defa böyle bir işgale uğrayan Mısır halkı arasında bağımsızlık hareketleri ortaya çıktı ve Teb prenslerinin önderliğinde Hiksos hâkimiyetine son verildi.

Hiksoslar'ı Filistin'e kadar süren I. Ahmose güneyde Nûbe'yi Mısır'a bağladı. Böylece XVIII. hânedanın kurulmasıyla yeni krallık dönemi (m.ö. 1570-1200) başlamış oldu. Mısır'ın en güçlü zamanının yaşandığı bu devirde sömürgeci ve yayılmacı bir dış siyaset neticesinde zenginlik artarken birçok önemli makam askerlerin eline geçti. I. Tutmosis (m.ö. 1506-1494) ölen firavunların gömülmesi işine yenilikler getirdi ve ilk defa ünlü Krallar vadisinde kendisi için mezar hazırlattı. IV. Amenofis (m.ö. 1375-1354) dinî alanda büyük bir reform gerçekleştirerek ülkeye güneş monoteizmini getirdi ve diğer tanrıları reddetti. Yeni güneş tanrısı Aton ismini taşıyor ve güneş kursu şeklinde gösteriliyordu. Adını Akhetaton (güneşin kulu) olarak değiştiren IV. Amenofis diğer tanrıların heykellerini tahrip ettirerek birçok Aton tapınağı yaptırdı ve eski başşehirden ayrılıp yeni kurduğu Akhetaton'a yerleşti. Ancak halk ve din adamları, özellikle Amon rahipleri tarafından büyük bir hoşnutsuzlukla karşılanan yeni din onun ölümünden sonra kanlı bir şekilde kaldırıldı. Yeni krallık döneminin en önemli firavunlarından biri II. Ramses'tir. II. Ramses Hititler'le Kadeş

savaşını yaptı; ardından dünyanın ilk yazılı antlaşması olarak bilinen antlaşmayla (m.ö. 1270) Suriye'nin yarısını aldı ve III. Hattuşili'nin kızıyla evlendi. II. Ramses mimariye çok önem verdi. Kendisi için Ebû Simbel'de iki devâsâ tapınak, Pi-Ramses (Per-Ramses) adını verdiği idare şehri ve Teb'de sonraları Ramesseum denilen, içinde bir astronomi gözlem odası da bulunan kompleksi yaptırdı. İsrâiloğulları'nın Mısır'dan onun zamanında çıktığı sanılmaktadır.

Mısır tarihinde XX. hânedandan itibaren milâttan önce 1200-1085 yılları arası çöküş dönemi olarak adlandırılır. II. binin sonlarına doğru Mısırlılar'ın deniz kavimleri dedikleri Hint-Avrupalılar'ın kalabalık bir şekilde Libya'ya, Akdeniz'e ve Asya'ya gelmeleri güç dengelerini altüst etti. Tarihinde ilk defa denizden saldırıya uğrayan Mısır karadan gelen istilâcılarla da uzun süre savaşmak zorunda kaldı. XI. Ramses zamanındaki karışıklıklardan istifade eden Teb başrahibi Herihor ülkenin güneyine hâkim oldu. Aynı firavunun ölümünden sonra milâttan önce 1085 civarında kuzeyde Tanis Valisi Smendes kendini firavun ilân ederek XXI. hânedanı kurdu. Ardından yönetim Teb rahipleriyle XXI. hânedan arasında paylaşıldı. Üçüncü ara dönem olarak adlandırılan sürede Mısır'ın kuzey kesimi Libya kökenli XXII. hânedanın yönetimine girdi; Teb'de de XXIII. hânedan ortaya çıktı. Mısır XXIII, XXIV ve XXV. hânedanlar zamanında tarihinde en büyük bölünmelere uğradı ve bunun sonucunda Asur Kralı Assarhaddon, Sînâ çölünü ve deltayı geçerek Memfis'e girdi. Ancak Sais Kralı I. Psamtik birkaç yıl sonra Asurlular'ı ve Sudanlılar'ı uzaklaştırarak XXVI. hânedanı kurdu (m.ö. 663); ülke bir süre daha müreffeh ve sanat açısından parlak bir dönem yaşadı. Mısır milâttan önce 525'te Pers Kralı Kambises tarafından işgal edildi ve milâttan önce 404'e kadar XXVII. sülâle denilen Pers hükümdarlarınca yönetildi. Bu tarihte Persler'i ülkeden çıkaran

Saisli Amyrtaios XXVIII. hânedanı tesis etti. Ülke, onun ardından gelen XXIX ve XXX. hânedanlar zamanında da millî birlik politikasıyla yönetildi. Fakat II. Nektanebo devrinde Persler ülkeyi tekrar ele geçirdiler ve bir satraplık olarak doğrudan merkeze bağladılar. Dört yıl kadar sonra Nûbeli bir prens, XXXI. hânedanı kurarak Persler'e karşı şiddetli bir mücadele başlattıysa da milâttan önce 332'de Pers İmparatorluğu'nu yıkan Büyük İskender Mısır'ı da hâkimiyeti altına aldı. Mısır'a giren İskender

halk tarafından bir kurtarıcı gibi karşılandı. Ziyaretlerine gittiği Amon rahipleri onu Amon'un oğlu sıfatıyla bir tanrı olarak kutsadılar.

İskender'in âni ölümü üzerine Mısır toprakları generallerinden Ptolemaios Soter'e kaldı. Onun başlattığı Ptolemaioslar (Lagos hânedanı) döneminde Mısır ve Yunan geleneklerinin sentezi olan yeni bir kültür anlayışı içinde Akdeniz dünyası ile yakın bir ilişkiye girildi. Bu amaçla idare merkezi Memfis'ten İskender'in kurduğu İskenderiye'ye taşındı. Bir ticaret limanı olarak gelişen şehirde ünlü İskenderiye Kütüphanesi kuruldu ve limanın karşısındaki adaya dünyanın yedi harikasından biri kabul edilen İskenderiye Feneri inşa edildi. Bu devirde ülke toprakları Libya'ya kadar Kuzey Afrika, Güney Suriye, Kıbrıs, Ege adaları, Kilikya ve Marmara'ya kadar birçok Anadolu sahil şehrini kapsıyordu. Yavaş yavaş zayıflayan devlet milâttan önce 195'te Selevkoslar'ın himayesine girdi ve onların tamamen eline düşmekten ancak Roma'nın müdahalesiyle kurtuldu. Artık Mısır'ın başında kalabilmek için hükümdarlar Roma'nın desteğini kazanmak zorundaydılar. XII. Ptolemaios'un kızı ve XIII. Ptolemaios'un eski Mısır geleneğine göre evlendiği kız kardeşi olan VII. Kleopatra (m.ö. 51-30), hânedanı tekrar güçlendirebilmek için Roma kumandanları Julius Caesar ve Marcus Antonius'u kullandıysa da Octavianus (Augustus) tarafından Actium deniz savaşında yenilgiye uğratıldı; böylece Ptolemaios Devleti yıkıldı. Bir Roma eyaleti haline gelen Mısır gerek stratejik konumu gerekse verimli topraklarıyla imparatorluğun önemli bir parçası oldu. Toprak reformu niteliğinde bazı girişimlerle tapınakların arazilerine el konulurken maliye ve vergi işlerine düzen vermek amacıyla özerk yönetimler oluşturuldu. Roma hâkimiyeti döneminde halk sınıfları arasında farklılaşmalar başladı. Yunan kökenliler çeşitli imtiyazlar kazanarak şehir aristokratı görünümü aldı. İskenderiye'deki yahudi topluluğu da geleneklerine bağlılığıyla ayrı bir sınıf teşkil ediyordu. Milâttan sonra 50 yıllarında onlarla Yunanlılar arasında çatışmalar baş gösterdi; 66 ve 117 yıllarındaki ayaklanmalarda binlerce yahudi öldürüldü.

Roma'nın karışıklıklar içine düştüğü III. yüzyılda Mısır'da da çeşitli ayaklanmalar vuku buldu, ancak bunlar kısa sürede bastırıldı. Hıristiyanlığın yayılmaya başlaması Mısır'ın dinî ve siyasî hayatında köklü değişikliklere yol açtı. Hıristiyanlık önce İskenderiye yahudileri, ardından bütün halk tarafından benimsendi. Çöle gelen keşişler burada misyonerlik

faaliyetlerinde bulundu. Fakat bu arada teolojik tartışmalar baş gösterdi ve mezhepleşmeler başladı. Hıristiyanlığın gnosisin yüksek bir şekli olduğunu ileri süren İskenderiyeli Klemens baskılardan kaçmak zorunda kalırken İskenderiye Okulu'nda onun yerine geçen Origenes de Helenizm ile İncil'i uzlaştırmak istediği için görevinden uzaklaştırıldı. Hz. Îsâ'nın kişiliği çevresinde dönen tartışmalar III. yüzyılın sonlarına doğru had safhaya ulaştı. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesinin ardından Mısır Doğu Roma'ya (Bizans) bağlandı.

Eski Mısır'da bilim çok gelişmişti. Gerek firavunlar döneminin son aşamalarında gerekse Pers, Yunan ve Roma hâkimiyetleri sırasında buraya çok sayıda yabancı âlim ve seyyah gelmiş, bunlar ülkedeki gelişmeleri kendi ülkelerine aktarmışlardı. Ayrıca Mısır'ın dinî hayatı Yunanlılar'ı ve Romalılar'ı etkilemiştir. Eski Mısır peygamberler tarihi açısından da çok önemlidir. Ahd-i Atîk'te ve Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Mûsâ'nın firavunla mücadelesi ve İsrâiloğulları'nın onun önderliğinde Mısır'dan çıkışı, Hz. Yûsuf kıssası gibi konular geniş yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Herodotos, Tarih (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 1973, s. 103-185; Arif Müfid Mansel, Mısır ve Ege Tarihi Notları, İstanbul 1938; Yusuf Ziya Özer, Mısır Tarihi, Ankara 1939; Afetinan, Eski Mısır Tarihi ve Medeniyeti, Ankara 1987; Bülent İplikçioğlu, Eskiçağ Tarihinin Anahatları, İstanbul 1990, s. 107-126; Letters from Ancient Egypt (trc. E. F. Wente, ed. E. S. Meltrer), Atlanta 1990; M. A. Hoffman, Egypt before the Pharaohs: The Prehistoric Foundations of Egyptian Civilization, Texas 1991; J. Vercoutter, Eski Mısır (trc. Emine Su), İstanbul 1992; E. Hornung, Einführung in die Aegyptologie: Stand, Methoden, Aufgaben, Darmstadt 1993; a.mlf., Mısır Tarihi (trc. Zehra Aksu Yılmazer), İstanbul 2004; K. A. Kitchen, "Egypt", NBD, s. 337-353; Die Altorientalischen Reiche (ed. E. Cassin v.dğr.), Augsburg 1998, I, 210-374; II, 222-293; III, 256-282; Ali Cengiz Üstüner, Mısır Uygarlığı, İstanbul 1998; P. Johnson, The Civilisation of Ancient Egypt, London 1999; J. Tyldesley, Judgement of the Pharaoh: Crime and

Punishment in Ancient Egypt, London 2000; J. Ray, The Reflections of Osiris: Lives from Ancient Egypt, London 2001; M. R. Bunson, Encyclopedia of Ancient Egypt, New York 2002; L. Capponi, The Creation of Roman Province: The Case of Augustan Egypt (doktora tezi, 2003), University of Oxford; “Mısır”, ABr., XVI, 33-36; “Mısır”, Büyük Larousse, İstanbul 1986, XIII, 8117-8121; Ömer Faruk Harman, “Firavun”, DİA, XIII, 118-121; Mustafa Uzun, “Firavun”, a.e., XIII, 121-122; The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Oxford 2001 (ed. D. B. Redford), I-III.

Hilal Görgün

Bizans Dönemi.

Geniş Roma İmparatorluğu toprakları Bizans’ın kurucusu

sayılan Büyük Konstantinos (306-337) tarafından dört ana bölgeye (praefectura) ayrılırken Ön Asya ve Trakya ile birlikte doğu bölgesini oluşturan büyük eyaletlerden biri haline getirilen Mısır, Bizans döneminde de siyasî ve kültürel açıdan önemini korudu. Praefectus Augustalis unvanlı bir genel valinin yönettiği Mısır kendi içinde altı idarî birime bölünmüştü. Resmî dil Grekçe olmakla birlikte halk arasında yaygın biçimde Kıptîce konuşuluyordu. Bizans İmparatorluğu’nun en zengin eyaleti olan Mısır ülkenin tahıl ambarıydı; valinin görevlerinden biri de ürünün gemilerle başşehir İstanbul’a (Konstantinopolis) taşınmasını sağlamaktı. Eyalet merkezi İskenderiye, Roma döneminde Doğu’nun en büyük ve imparatorluğun Roma’dan sonra ikinci önemli şehri iken Bizans devrinde de İstanbul’dan sonra ikinci büyük şehir olmuştu. Limanının işlekliğiyle tanınan İskenderiye’nin İpek yolu güzergâhı üzerinde bulunması hem şehrin hem de Mısır’ın Bizans için önemini arttırıyordu. Bizanslı tâcirler önce İskenderiye’ye gider, daha sonra Eyle’den (Akabe) Kızıldeniz’e açılarak veya kara yolunu takip ederek İpek yolu ticaretine katılırlardı. Aden-Kızıldeniz yoluyla İskenderiye Limanı’na gelen ticaret malları da buradan Batı’ya taşınırdı.

İdarî ve ticarî olduğu kadar dinî ve kültürel açıdan da Mısır'ın merkezi olan İskenderiye'de özellikle tıp, felsefe ve matematik alanlarında çeşitli ekoller ortaya çıkmıştır. Yeni Eflâtuncu İskenderiye felsefe ekolü mensuplarından IV-VII. yüzyıllar arasında yaşayan Theon, Proklus, Ammonius, Simplikius, Damaskius, Olympiodoros, Ioannes Philoponus, Stephanus, Apameialı Ioannes, Amidalı Aetius, Aeginalı Paulus ve Ahron, eserleriyle eski Grek bilim ve felsefesinin müslümanlara geçişinde önemli rol oynamışlardır. İslâm tıp tarihinde Cevâmiʿu'l-İskenderâniyyîn adıyla şöhret kazanan külliyat İskenderiye'de okutulan Câlînûs'a (Galen) ait on altı eserden oluşmaktaydı (Avcı, s. 184-188).

II. yüzyıldan itibaren Mısır'a girmiş olan Hıristiyanlık burada önemli sayıda taraftar bulmuş, III. yüzyıl başında İskenderiye'de özellikle Klemens ve Origenes'in temsil ettiği teoloji ekolü kurulmuştu. Aziz Pakhomios'un 320'den sonra Yukarı Mısır'daki Tabennisi'de bir manastır açmasıyla Mısır ilk hıristiyan manastır hayatının da merkezi oldu. Öte yandan İmparator Büyük Konstantinos'un tanıdığı serbestlik neticesinde Hıristiyanlık Mısır'da hızla yayılmaya başlamıştı; dinî çevrelerde Grekçe'nin yanı sıra Kıptîce de kullanılmaktaydı. Ancak İskenderiye ile imparatorluğun diğer patriklik merkezleri arasında çeşitli anlaşmazlıklar mücadelelere yol açıyordu. IV. yüzyılda Yeni Eflâtuncu felsefenin de etkisiyle Hıristiyanlık'taki teslîs anlayışına karşı görüşler ileri süren ve İskenderiye'de verdiği vaazlarla tanınan rahip Arius'un fikirleri din adamları ve halk arasında geniş ilgi uyandırdı. İskenderiye Piskoposu Alexander, Arius ve taraftarlarını görüşlerinden vazgeçirmek amacıyla 320 yılında bir sinod topladı; onları inançlarından çeviremeyince de aforoz etti. Ariusçular'la İskenderiye Piskoposu Alexander arasındaki teolojik görüş farklılıklarının bütün kiliseleri etkisi altına aldığını, tartışmaların dinî yönden olduğu kadar siyasî birlik açısından da devlete zarar verdiğini gören İmparator Konstantinos ihtilâfı bertaraf etmesi için Cordoba (Kurtuba) Piskoposu Hosius'u (Ossius) görevlendirdi. Hosius'un 324'te Antakya'da topladığı sinoddan da olumlu sonuç çıkmayınca ertesi yıl Konstantinos'un bizzat düzenlediği I. İznik Konsili'nde Arius ve taraftarları aforoz edilip sürgünle cezalandırıldıysa da bir süre sonra affedildiler. Ariusçuluk VI. yüzyıla kadar etkinliğini sürdürdü. 381'de İstanbul'da toplanan ve Hıristiyanlığı devletin resmî dini ilân eden ikinci ekümenik konsilde İskenderiye patriği papanın arkasından ikinci sırada yer alıyordu ve onun

yetki alanına Mısır, Libya, Pentapolis giriyordu. İmparator I. Theodosios'un ölümünden (395) sonra imparatorluk Doğu ve Batı olarak ikiye ayrılınca Mısır Doğu Roma'ya (Bizans) bağlı kaldı. İskenderiye zengin kütüphaneleri, felsefe ve teoloji okullarıyla önemli bir şehir olduğu gibi İskenderiye patrikliğinin dinî tartışmalardaki ağırlığı V. yüzyılda da devam etti. Özellikle Hz. Îsâ'da yalnızca ilâhlık unsurunun bulunduğunu ileri sürerek monofizitizm doktrininin doğmasına sebep olan İskenderiye Patriği Kyrillos, Hz. Îsâ'da tanrılık ve insanlık unsurlarının birbirine karışmadan bulunduğunu ve yeryüzünde yaşarken insanlık unsurunun baskın olduğunu iddia eden İstanbul Patriği Nestorius'a cephe aldı. Tartışmaların yayılması üzerine II. Theodosius'un emriyle 431 yılında Efes'te toplanan üçüncü ekümenik konsilde Kyrillos, Nestorius ve taraftarlarını aforoz etti, Nestorius Mısır'a sürgüne gönderildi. Münakaşaların bitmesi için yine II. Theodosius'un emriyle 449'da ikinci defa Efes'te toplanan İskenderiye Patriği Dioskoros başkanlığındaki konsil İstanbul ve Antakya patriklerini aforoz edince tartışmalar daha da alevlendi. Tanımadığı II. Efes Konsili'ne "haydutlar konsili" diyen Papa I. Leon'un da ısrarıyla İmparator Markianos 451'de Khalkedon'da (Kadıköy) bizzat yönettiği ekümenik bir konsil topladı. Bu konsil, Îsâ'nın hem insanî hem ilâhî tabiata sahip olduğuna karar verip monofizitliği ve Nestûrîliği din dışı sayarken Dioskoros'u aforoz etti. İskenderiye'ye tayin edilen yeni patrik, bir askerî birlik eşliğinde şehre girip görevine başladıysa da kısa bir süre sonra halkın gösterdiği tepki kanlı çatışmalara dönüştü. Mısır'da çoğunluğu Kıptîler'den oluşan monofizit inancı benimseyenlerle Kadıköy Konsili kararlarına uyanlar arasındaki mücadele uzun yıllar sürmüştür.

I. Anastasios ve I. Iustinianos dönemlerinde devletin Mısır'da idarî, dinî ve ekonomik açılardan daha etkili olmasını sağlayıcı düzenlemeler yapıldı. Bu durum, halkın mâruz kaldığı baskılar ve ödediği ağır vergiler yüzünden merkezî yönetime karşı duyduğu memnuniyetsizliği daha da arttırdı ve Mısır'ın, İmparator Phokas'ın istibdat rejimine karşı ayaklanan Kartaca Valisi Herakleios'a destek vermesine yol açtı. Herakleios'un bir filo eşliğinde İstanbul'a gönderdiği oğlu Herakleios, Patrik Sergios ve Yeşiller Partisi'nin desteğiyle tahtı ele geçirdi (610). Onun Bizans imparatoru olmasından sonra Sâsânîler Mısır'ı zaptettilerse de (619) şehir 628'de geri alındı. Sâsânî hâkimiyetinde İskenderiye patrikliği yapan Benjamin'in yerine Bizans'ın aynı zamanda son Mısır genel valisi olan Kyros tayin

edildi. Hz. Peygamber'in Hâtıb b. Ebû Beltea aracılığıyla İslâm'a davet mektubu gönderdiği Mukavkıs'ın kimliği konusunda farklı görüşler ileri sürülmekte, bunlar arasında onun Kyros olduğu rivayeti de bulunmaktadır (bk. MUKAVKIS). Patrik Kyros, kilise içinde sürüp giden doktrin tartışmalarından kaynaklanan anarşiyi bastırıp sükûneti sağladıysa da bu durum kalıcı olmadı. Öte yandan Mısır'da yaşayan yahudiler devletin dinî siyasetinden memnun değillerdi. Neticede Bizans'ın Mısır'da izlediği baskıcı siyasetin bölgenin müslümanların eline geçmesine zemin hazırladığı söylenebilir. 640 ve 641 yıllarında Amr b. Âs kumandasındaki İslâm orduları Mısır topraklarını fethederken başşehir İskenderiye'yi kuşatma altına alınca Kyros direnmeyerek şehri müslümanlara teslim etti. Buna karşı çıkan Herakleios'un ölümünün (641) ardından Kyros, yönetimi elinde bulunduran Herakleios'un

hanımı Martina'nın emri doğrultusunda Amr b. Âs ile Bizans birliklerinin belirli bir süre içinde Mısır'dan çekilmesini öngören antlaşmayı imzaladı. Bizans birlikleri gemilerle Rodos'a doğru yola çıktıktan sonra Amr b. Âs İskenderiye'ye girdi (642).

BİBLİYOGRAFYA

J. B. Bury, History of the Later Roman Empire, New York 1958, I, 26-27, 349, 351, 355, 357; A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire: 324-1453, Madison 1964, I, 54-56, 98-99, 105-106, 116-118, 120, 196; A. N. Stratos, Byzantium in the Seventh Century (trc. M. Ogilvie-Grant), Amsterdam 1968, I, 25-28, 111-112, 302-303, 306-307; II, 88, 94, 130-131; III, 35 vd.; A. J. Butler, The Arab Conquest of Egypt, Oxford 1978, s. 6,12, 28, 42, 50, 53; G. Ostrogorsky, Bizans Devleti Tarihi (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1991, s. 32, 44, 54-55, 101, 105, 107; L. S. B. MacCoull, "Egypt", The Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. P. Kazhdan v.dğr.), Oxford 1991, I, 679-680; W. E. Kaegi, "Egypt on the Eve of the Muslim Conquest", The Cambridge History of Egypt (ed. C. F. Petry), Cambridge 1998, I, 34-61; Mehmet Çelik, Siyasal Sistem Açısından Bizans İmparatorluğu'nda Din-Devlet İlişkileri (Kuruluşundan X. Yüzyıla Kadar),

İzmir 1999, I, 20, 22, 23, 25, 31-34, 44, 58, 66-68; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 57-58, 184-188; V. Christides, “Mişr”, EI² (İng.), 152-153.

Casim Avcı

Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar.

Filistin’in müslümanlar tarafından ele geçirilmesi artık Bizans ile karadan bağlantısı kalmayan Mısır’ın fethini kolaylaştırmıştı. Câhiliye döneminde burası ile ticarî ilişkileri bulunduğu için bölgeyi tanıyan Amr b. Âs, Filistin’i İslâm hâkimiyeti altına aldıktan sonra Mısır’ın stratejik açıdan çok önemli olduğunu ve oraya kaçan Bizans kuvvetlerinin tekrar kendilerine saldırabileceğini söyleyerek Hz. Ömer’i ikna etti; emrine verilen 4000 kişilik orduyla başlattığı Mısır’ın fethini, Zübeyr b. Avvâm kumandasındaki 5000 kişilik diğer bir birliğin de yardımıyla üç yıl içerisinde tamamladı. İlk önce Muharrem 19’da (Ocak 640) Feremâ’yı almasının ardından Aynişems’te Bizanslılar’la karşılaşan Amr b. Âs, Zübeyr b. Avvâm’la birlikte büyük bir zafer kazandı. Stratejik açıdan çok önemli olan Babilon Kalesi’nin fethiyle de (20/641) müslümanlar bölgede tutunabilecekleri bir mevkiyi ele geçirmiş oldular ve deltanın güneyle ilişkisini kestiler. Bundan sonra Amr b. Âs İskenderiye’ye yöneldi. Direnemeyeceklerini anlayan Bizans kuvvetleri Şevval 21’de (Eylül 642) şehri müslümanlara teslim ettiler. Bu sırada İslâm ordusunun diğer kısmı Feyyûm’u ve buradan hareketle Asvan’a kadar Yukarı Mısır’ı (Saîd) ele geçirdi. Böylece “Mısır fâtihi” unvanını alan Amr b. Âs eyalet haline getirilen bölgeye vali tayin edildi. Müslümanlar daha önce Irak’ta ve Suriye’de yaptıkları gibi Mısır’da da yeni yerleşim birimleri oluşturdular ve divanlarda mahallî memurları görevlendirdiler. Eyaletin merkezi, Babilon’un biraz kuzeyinde kurulan Fustat adlı karargâh-şehirdi. Bölgeye çoğunluğu Güney Arabistan’dan getirilen çeşitli kabileler yerleştirildi. Amr b. Âs askerî faaliyetlerin yanında idarî ve iktisadî düzenlemeler de yaptı. Açtırdığı sulama kanalları sayesinde tarım üretimini arttırdı ve Mısır, Babilon ile Kızıldeniz’in Kulzüm (Süveyş) Limanı’nı birbirine bağlayan Halîcü emîri’l-müminîn adlı su yoluyla

Hicaz’ı beslemeye başladı.

Yönetimi merkezîleştirmek isteyen Hz. Osman, Mısır’da yarı bağımsız hareket eden Amr b. Âs’ı görevden alarak yerine Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh’i tayin etti (27/648). Yeni vali 34 (654) yılında Zâtü’s-savârî savaşında Bizanslılar’ı yenen donanmayı kurdu. Ancak Abdullah b. Sa‘d b. Ebû Serh, Bizanslılar’a ve Nûbeliler’e karşı gösterdiği başarıları iç politikada gösteremedi. Başşehirde vergileri arttırmak amacıyla yaptığı düzenlemeler ve bölgeye yerleşmeye devam eden Arap kabilelerinin baskıları sonucunda valinin Medine’de bulunduğu Receb 35’te (Ocak 656) büyük bir isyan çıktı. Bu isyanın Hz. Osman’ın şehid edilmesine yol açması o dönemde Mısır’ın taşıdığı hayatî önemin bir göstergesidir. Şehâdet haberinin Fustat’a ulaşmasının ardından Hz. Osman’ın taraftarları ile muhalifleri arasında başlayan çatışmaları (Ramazan 36 / Mart 657) onun taraftarları kazandı. Hz. Ali döneminde Mısır önemli bir muhalefet merkezi konumundaydı. Bölgedeki Emevî yanlılarına karşı sert tedbirler alınması üzerine Muâviye b. Ebû Süfyân Amr b. Âs’ı gönderdi. 38 (658) yılında yapılan savaşı kazanan Amr ömrünün son dört yılında bölgeyi sükûnet içinde yönetmiş, onun ardından Muâviye’nin ölümüne kadar (60/680) bu sükûnet devam etmiştir. Mısır’daki Hâricîler, 64 (683) yılında Mekke’de halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr’in tarafını tutunca Cemâziyelevvel 65’te (Aralık 684) Fustat’a giren I. Mervân tekrar Emevî hâkimiyetini sağladı ve oğlu Abdülazîz’i buraya vali olarak gönderdi. Abdülazîz’in yönetiminde bölge uzun bir istikrar dönemi yaşadı. Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) divanlarda Kıptîce yerine Arapça’nın kullanılmaya başlanması, Mısır’ın idarî ve kültürel alanda dönüşümünün sağlanması için önemli bir adım teşkil etti. İslâm topraklarının merkezindeki siyasî ve mezhebî çatışmalar Mısır’da yankı buldu ve Sünnîler’le Şiîler arasındaki mücadeleler buraya da sıçradı. Ayrıca Kıptîler özellikle vergilerin ağırlığı sebebiyle birkaç defa ayaklandılar. Eyaletten alınan haracın arttırılması 107 (725) yılında büyük bir isyanın çıkmasına sebep oldu. İsyan sonucunda Suriye’den getirilen yeni Arap kabilelerinin yerleştirilmesiyle sağlanan istikrar, Halife Hişâm b. Abdülmelik’in ölümünün (125/743) ardından tekrar bozuldu ve Emevî hâkimiyetinin son yılları Kays kabilesi mensupları ile cündler ve Hafsiyye arasındaki çeşitli nüfuz mücadeleleriyle geçti.

Emevîler’in son halifesi II. Mervân’ın Yukarı Mısır’daki Bûsîr mevkiinde

meydana gelen savaşta Abbâsî birlikleri tarafından öldürülmesinin (132/750) ardından Mısır'da yeni bir dönem başladı. Abbâsîler, yönetimlerinin ilk yıllarında bölgeye daha çok Horasanlı valiler göndermekle birlikte Emevîler'in memurlarını istihdam etmekte sakınca görmediler; ancak yeni valiler çok sık değiştiriliyordu. Abbâsîler tayin ettikleri valilerden yollayacakları gelir için garanti veren senetler (damân) aldılar. Fakat Mehdî-Billâh zamanında (775-785) vergileri arttırma çabaları çeşitli isyanlara yol açtı. Emevîler'e mensup Dihye b. Mus'ab'ın başlattığı isyanı bastıramayan Vali İbrâhim b. Sâlih geri çağrıldı. Yerine gönderilen yeni valinin vergileri tekrar yükseltmesi öldürülmesine sebep oldu. Bölgede düzen ancak ertesi yıl Suriye birliklerinin yardımıyla sağlanabildi. Yirminin üstünde valinin tayin edildiği Hârûnürreşîd döneminde de (786-809) aynı politikanın sürdürülmesi yine çeşitli isyanların baş göstermesine sebebiyet verdi; bunlar da yeni valilerin beraberlerinde getirdikleri birlikler tarafından bastırılabildi. Hârûnürreşîd'in özellikle son yıllarında bölgede gerginlik arttı ve çıkan isyanlar yüzünden zaman zaman Mısır'ın Suriye ve Irak'la ilişkisi koptu.

Halife Emîn ile Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesi Mısır'da kabileler içinde esasen mevcut olan rekabeti arttırdı. Endülüs Emevî Hükümdarı I. Hakem'in 15.000 aileyi Mısır'a sürgün etmesi durumu daha da gerginleştirdi. Bu arada Vali Ubeydullah b. Serî vergisini merkeze göndermemiş ve bağımsız davranmaya başlamıştı. Bunun üzerine Me'mûn 211'de (826) Abdullah b. Tâhir'i büyük bir kuvvetle Mısır'a yollayıp düzeni sağladı.

213 (828) yılından itibaren valiler batı bölgelerinden sorumlu eyalet valileri tarafından tayin edilmeye başlandı. Bu uygulama Abbâsîler'in parçalanmasına yol açan adem-i merkeziyetçi yönetimin ilk işaretiydi. Devletin batı eyaletleri ve dolayısıyla Mısır, 213 (828) yılından halife olduğu 218'e (833) kadar Me'mûn'un kardeşi Mu'tasım-Billâh tarafından yönetildi. Mahallî idarecilerin iktidardan uzaklaştırıldığı bu dönem ağır vergiler ve baskılarla kendini gösterir. Bilhassa Delta bölgesinde yerleşik kabilelerin sık sık haraç ödemeyi reddetmesiyle başlayan ve güçlükle bastırılan isyanlar ortaya çıktı. Mu'tasım-Billâh halife olunca Eşnâs et-Türkî'yi Mısır valisi tayin etti (219/834); böylece Mısır tarihinde Türk valilerin hâkim olduğu yeni bir dönem başladı. Eşnâs'ın ölümünden sonra

yerine İnak et-Türkî getirildi. 235 (849) yılına kadar bu görevde kalan İnak eyaleti vekilleri vasıtasıyla yönetti. Türk emîrlerinin nüfuzunu kırmak isteyen Mütevekkil-Alellah, İnak'ı geri çağırıp yerine kendi oğlu Müntasır-Billâh'ı gönderdi. Eyalet valilerinden herhangi birinin Mısır'da oturduğu, hatta orayı ziyaret edip etmediği konusunda bilgi bulunmamaktadır. Bu dönemde bölgenin siyasî açıdan ikinci planda kaldığı söylenebilir. Mu'tasım'ın Araplar'a verilen atâları kaldırması Mısır'da da etkisini gösterdi ve burada fetihten itibaren hâkim olan cünd sistemini çökertti.

Mısır'ın Arap kökenli son valisi Anbese b. İshak döneminde (852-856) sahil bölgeleri tekrar Bizans saldırılarına mâruz kaldı ve çok sayıda esir verildi. Halife Müntasır-Billâh'ın iktidarda bulunduğu yıl (861-862) Şiîler'in çıkardığı isyan diğer kesimler tarafından da desteklendi ve kısa sürede bütün delta bölgesine yayıldı. Vali Yezîd b. Abdullah et-Türkî, isyanı ancak Müzâhim b. Hâkān kumandasında Irak'tan gönderilen Türk birliklerinin yardımıyla bastırabildi. Daha sonra valiliğe tayin edilen Bayık Beg'in yerine vekili sıfatıyla Ahmed b. Tolun'un gelmesi (254/868) Mısır'da önce otonom, ardından bağımsız devletler kurulması sürecini başlattı. Ahmed b. Tolun elindeki geniş imkânları Mısır'ı otonom bir devlete dönüştürmekte kullandı. Onun zamanında Abbâsî halifesinin, isminin hutbelerde okunmasından ve Bağdat'a bir miktar vergi gönderilmesinden başka bir nüfuz belirtisi kalmadı.

Ahmed b. Tolun öldüğünde (270/884), on beş yılı aşan iktidarı boyunca Mısır ve Suriye'yi Abbâsîler'den almayı ve Tolunoğulları adıyla anılan otonom devleti kurmayı başarmıştı. Ardından oğlu Humâreveyh halifenin onayını almadan tahta oturdu. Onun ölümünden (282/896) sonra çıkan olaylar sırasında Abbâsîler, Mısır'da kaybettikleri otoriteyi tekrar ele geçirdilerse de karışıklıkların önünü alamadılar. İçerideki isyanların yanı sıra İfrîkıye'de hâkimiyetlerini kurmuş olan Fâtımîler de Halife Ubeydullah el-Mehdî ve Kāim-Biemrillâh devirlerinde çeşitli fetih denemelerinde bulundular. Bunun üzerine Abbâsîler idareyi sert yöntemleriyle tanınan Dımaşk Valisi Muhammed b. Tuğç'a verdiler; onun tayiniyle bölge tekrar Ahmed b. Tolun zamanındaki huzur ve istikrar günlerine kavuştu. Halife Râzî-Billâh, 326 (938) veya 327 (939) yılında Muhammed b. Tuğç'a ataları olan eski Fergana Türk hükümdarlarının kullandığı "ihşîd" unvanını tevdi etti, böylece Mısır'da İhşîdîler dönemi başladı.

357’de (968), bir süreden beri devletin gerçek yöneticisi olan ve bu durumu sonunda halifeye de onaylatan Ebü’l-Misk Kâfûr öldüğünde Mısır kuraklık sebebiyle meydana gelen kıtlığa ve siyasî boşluktan kaynaklanan karışıklıklara mâruz kaldı; ayrıca veba salgını baş gösterdi. Durumdan yararlanan Cevher es-Sıkıllî kumandasındaki Fâtımî ordusu savaşmaksızın Mısır’ı ele geçirdi (17 Şâban 358 / 6 Temmuz 969). Fâtımîler’in Mısır’ı istilâsı yönetimin el değiştirmesinden ibaret basit bir hareket olmayıp çok derin etkileri görülecek dinî, siyasî ve içtimaî bir inkılâp demekti. Cevher, Muiz-Lidînillâh’ın emriyle Fustat’ın kuzeydoğusuna Kahire’yi kurdu; ortasına da büyük bir saray ve cami yaptırdı. Para birimi ıslah edilerek değerli dinarlar (ed-dînârü’l-Muizzî) bastırıldı ve eskileri iptal edildi. Ertesi yıl ileride Şiî davetinin merkezi olacak Ezher Camii’nin inşasına başlandı ve 361 (972) yılında tamamlandı. Muiz-Lidînillâh 362’de (973) İfrîkıye’den gelerek Kahire’yi başşehir yaptı; böylece burası Bağdat ve Kurtuba gibi önemli bir hilâfet merkezi oldu. Şiîliği yaymak isteyen Muiz-Lidînillâh gemilerle tahıl getirtip açlık çeken Mısır halkını rahatlattı; birkaç yıl içerisinde veba ve kıtlıktan eser kalmadı. Fâtımîler’le birlikte bir eyalet ve otonom devlet olmaktan imparatorluğa dönüşen Mısır ve başşehri Kahire Azîz-Billâh devrinde (976-996) en parlak günlerini yaşadı. Müstansır-Billâh döneminde de (1036-1094) özellikle Kahire’de büyük imar faaliyetleri gerçekleştirildi.

Müstansır-Billâh devrinden itibaren daha ziyade vezirler tarafından yönetilen Mısır, ordudaki farklı etnik gruplar arasında gelişen kanlı mücadelelere sahne olmaktaydı. Güney bölgesi zenci birliklerin, kuzey bölgesiyle başşehir Türk birliklerinin elindeydi. 457’de (1065) başlayan ve yedi yıl süren kuraklık, ayrıca veba bütün zenginliğin yitirilmesine yol açtı; saraylar ve kütüphaneler yağmalandı. Akkâ Valisi Bedr el-Cemâlî’nin Mısır’a gelmesiyle ülkede otorite tekrar kuruldu (466/1074). Olaylar sırasında Kahire harabeye döndüyse de Vezir Bedr el-Cemâlî’nin başlattığı imar faaliyetiyle kısa sürede eski güzelliğine kavuştu. Cemâlî’den sonraki Fâtımî tarihinin karakteristiğini güçlü vezirlerle halifeler ve ordu kumandanları arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen mücadeleler oluşturur. Halife Müsta‘lî-Billâh ve veziri Efdal b. Bedr el-Cemâlî döneminde halifenin ağabeyi Nizâr taraftarları (Nizârîler) önemli bir muhalefet olarak ortaya çıktılarsa da başarı kazanamadılar. Son güçlü vezir Talâi‘ b. Rüzzîk

devrinde (1154-1161) huzur ve sükûn geri geldi. Ancak onun ölümünün ardından

başlayan mücadele ve Haçlı tehlikesi karşısında Halife Âdıd-Lidînillâh'ın Nûreddin Mahmud Zengî'den yardım istemesi devletin sonunu getirdi. Zengî'nin Esedüddin Şîrkûh el-Mansûr kumandasında gönderdiği birlikler Kahire'ye hâkim oldu. Fâtımî vezirliğine tayin edilen Şîrkûh'un iki ay sonra ölmesi üzerine askerin zoruyla vezirliğe getirilen yeğeni Selâhaddîn-i Eyyûbî 567 (1171) yılında yönetime el koyarak Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldırdı.

Eyyûbî idaresi Mısır tarihinin en önemli safhalarından biridir. Haçlılar'la mücadele ve İsmâiliyye mezhebine ait müesseselerin kaldırılarak bölgenin yeniden Sünnîleştirilmesi bu dönemde gerçekleşti. Selâhaddîn-i Eyyûbî hutbeyi Abbâsî halifesi adına okuttu. Daha sonraki yıllarda bazı ayaklanmaları bastırıp iktidarını sağlamlaştırınca köklü reformlara girişti. Önce ülke topraklarını tahrir ettirerek hizmet karşılığında askerlerine dağıttı (iktâ); böylece Mısır'da Fâtımî malî nizamı yerine Zengîler'in Selçuklular'dan aldığı Türk sistemini yerleştirdi. Arkasından Mısır'ı tekrar bir ilim merkezi konumuna getirmek amacıyla Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî fıkhının okutulduğu Sünnî medreseleri ve dârülkur'ân, dârülhadis gibi değişik eğitim müesseseleri kurdu. Onun başlattığı ilim hayatı ile Kahire Eyyûbîler dönemi boyunca Bağdat'ı gölgede bıraktı. Kahire Kalesi'ni (Kal'atülcebel) inşa ettirdi; şehir bundan sonra bu kalenin etrafında gelişti. Selâhaddin döneminde bütün Mısır imar faaliyetlerine sahne oldu; bu arada onun ikinci adına nisbetle Bahrü Yûsuf denilen kanallar açıldı. Eyyûbî sanatı Mısır'ın sanat geleneklerine de temel teşkil etmiştir. Bu sanat Fâtımî anlayışından farklı olarak Suriye üslûbunu sürdürmüş ve daha çok Zengî sanatının etkisi altında kalmıştır. Haçlılar'a karşı ekonomik olarak da mücadele eden Selâhaddîn-i Eyyûbî, Uzakdoğu'dan Kızıldeniz yoluyla Mısır'a gelen ve buradan hem İslâm topraklarına hem Avrupa'ya yönelen baharat ticaretini yahudi ve hıristiyanların tekelinden kurtararak müslüman tüccarlarına verdi. Selâhaddin'in kardeşi el-Melikü'l-Âdil ve oğlu el-Melikü'l-Kâmil dönemlerinde Avrupa ile olan ticaret hacmi genişledi. XIII. yüzyıl başlarındaki kuraklık ve kıtlık el-Melikü'l-Âdil'in aldığı önlemlerle fazla zarar görmeden geçiştirildi. Aynı devirde Franklar denizden saldırdılar. el-

Melikü'l-Kâmil, 616'da (1219) V. Haçlı Seferi sırasında kaybedilen Dimyat'ı Haçlılar'dan geri almayı başardı (618/1221). el-Melikü's-Sâlih Eyyûb, VII. Haçlı Seferi'nde Dimyat'ın tekrar kaybedilmesinin (1249) hemen ardından öldü. Ancak Haçlılar, onun kurduğu Türk kökenli memlük birliklerinin (Bahrî Memlükleri) başarısı karşısında ertesi yıl Dimyat'ı teslim etmek zorunda kaldılar. el-Melikü's-Sâlih'in ardından tahta çıkan Turan Şah'ın kısa süre sonra memlük emîrleri tarafından öldürülmesiyle Eyyûbî dönemi sona erdi (648/1250).

Efendileri el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'un Türk asıllı dul eşi Şecerüddürr'ü tahta geçiren Bahrî Memlük emîrleri, onun seksen gün sonra kendi aralarından İzzeddin Aybek et-Türkmânî ile evlenip kocasının lehine tahttan çekilmesi üzerine dönemin kaynaklarında ed-Devletü't-Türkiyye adıyla geçen Memlük Devleti'ni kurmuş oldular (648/1250). İlk yıllarda Suriye'den kaynaklanan Eyyûbî muhalefetini bastıran ve 658'de (1260) Moğollar'a karşı kazandıkları Aynicâlût zaferinin ardından durumlarını sağlamlaştıran Memlükler daha sonraki otuz yıl içerisinde bölgeyi Haçlılar'dan temizleyerek halkına, kültürüne ve diline yabancı oldukları bu ülkede meşruiyetlerini kabul ettirdiler. Bağdat'ın 656'da (1258) Moğollar tarafından işgalinin ve Abbâsî halifesinin öldürülmesinin ardından Mısır'da hilâfetin ihyasıyla Kahire İslâm dünyasının dinî ve siyasî merkezi haline geldi. Devletin gerçek kurucusu sayılan I. Baybars ülke topraklarını iktâ bölgelerine ayırarak memlük emîrlerine dağıttı ve halkı rahatlatacak imar projeleri gerçekleştirdi. Bu dönem, özellikle kendine has mimari üslûbuyla yapılan medrese ve hayır müesseseleriyle tanınır. Memlük Devleti'nin Türk kökenli yöneticileri, idarî ve askerî bürokrasinin büyük kısmını ülkeye getirdikleri Türk memlüklerinin emîrlerine vererek askerî bir nizam ihdas ettiler. Suriye'deki Haçlılar'a ve Moğollar'a karşı yürütülen mücadelenin yanı sıra ticaret yollarını açık tutmak maksadıyla Güney Mısır'a ve Nûbe'ye karşı da akınlarda bulunuldu. Kalavun ve onun halefleri zamanında halk Memlükler devrinin en müreffeh günlerini yaşadı. Özellikle el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un Mısır'a istikrar getiren üçüncü saltanatı boyunca (1310-1341) ekonomik genişleme Memlük dönemindeki en yüksek düzeyine ulaştı. Bu devirde halka yüklenen haksız vergilerin büyük bir kısmı kaldırıldı. Aldığı tedbirlerle iktisadî yapıyı yeniden nizama sokan, kıtlıklara ve pahalılığa karşı önlemler alan sultanın yanı sıra emîrler de ülkenin imarına, bilim ve sanatın gelişmesine büyük

katkıda bulundular. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed'in uzun süren yönetiminin ardından siyasî istikrarsızlıkla birlikte ortaya çeşitli ekonomik ve sosyal problemler çıktı. 1347-1349 veba salgını yüzünden yaşanan nüfustaki hızlı düşüş büyük sıkıntılara

yol açtı. 1365'te Kıbrıs Kralı I. Peter İskenderiye'ye saldırdı. Altın sıkıntısının doğurduğu malî meselelerin yanında Mısır'ın uluslararası ticarette önemi azaldı.

784 (1382) yılından itibaren tahta Çerkez kökenli memlüklerin çıkmasıyla Mısır ve Suriye'de Burcî Memlükleri dönemi başladı. Bu devirde ülkede pek çok yeni düzenlemeye gidildi. Güney Mısır'daki Araplar'ı kontrol altında tutabilmek için Hevvâre kabilesi bu bölgeye yerleştirildi. İktâlarda yapılan değişikliklerle iktisadî vaziyet düzeltilmeye çalışıldı. Ancak 1403'teki kuraklık ve kıtlığı takip eden yeni bir veba salgını ekonomik yapıyı tekrar sarstı. Çıkan iç karışıklıkları bedevî kabilelerinin isyanları takip etti. XV. yüzyıl başlarında yaklaşık on beş yıl süreyle bilhassa Güney Mısır'da devlet hâkimiyeti ortadan kalktı. Bu durum tarıma büyük zarar verdi, enflasyon arttı, para sistemi çöktü. 1415'lerde Mısır tekrar eski gücüne kavuşmaya başladı. Berkuk döneminde bedevîleri kontrol altına almak maksadıyla Behnesâ, Üşmûneyn, Kûs, Asvan, Bilbîs gibi küçük valiliklerin üzerinde bir nevi eyalet valiliği olan kâşiflikler kuruldu. Barsbay devrinde (1422-1438) dış gelişmeler, Mısır-Kızıldeniz-Hint Okyanusu ticaret yolunu devlet tekeline alınan baharat ticareti için en güvenli rota haline getirdi. Sultan Kayıtbay'ın uzun iktidarı sırasında (1468-1496) devlet istikrar içerisindeydi. Bu dönemde bedevî kabileleri kontrol altına girdi; Güney Mısır'daki düzensizlik alınan zecrî tedbirlerle halledildi. Buna bağlı olarak Memlük Devleti uzun zamandır yoksun kaldığı bir ekonomik genişleme gösterdi. Kayıtbay devrinde Kahire'de inşa edilen yapılar bunun açık delilini oluşturmaktadır.

XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ülkede tekrar anarşi ortaya çıktı. Osmanlı baskısı sonucu ordu sınır boylarında durduğundan iç düzeni sağlamak güçleşti ve bedevî kabileleri üzerindeki kontrol tamamen ortadan kalktı. Orduya yeni askerlerin alınması fiyatların artmasına ve paranın değerinin düşmesine yol açtı. Kayıtbay'ın 901'de (1496) ölümünün ardından beş yıl süren bir anarşi dönemiyle veba salgını yaşandı. Kansu

Gavri zamanında (1501-1516) siyasî düzen kurulmakla birlikte Avrupalı devletlerin Hint Okyanusu ve Akdeniz üzerindeki baskısı Memlükler için sonun başlangıcı oldu. İktisadî çözülme Osmanlılar'la girilen sürtüşmeyle birlikte devletin yıkılmasına zemin hazırladı ve Mercidâbık Muharebesi'nde (922/1516) Kansu Gavri'nin ölmesinin ardından sultan ilân edilen Tomanbay, Kahire'yi alan Yavuz Sultan Selim tarafından idam edilerek Memlük Devleti'ne son verildi (21 Rebîülevvel 923 / 13 Nisan 1517).

BİBLİYOGRAFYA

Vâkıdî, Fütûḥu'ş-Şâm, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), II, 36-44; İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (nşr. Ch. C. Torrey), Kahire 1999; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 303-321; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I-XI, bk. İndeks; Kindî, el-Vülât ve'l-ḳuḍât (Guest); Müsebbihî, Aḫbâru Mıṣr (nşr. Eymen Fuâd Seyyid - Th. Bianquis), Kahire 1978; İbnü't-Tuveyr, Nüzhetü'l-muḳleteyn fî aḫbâri'd-devleteyn (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Stuttgart 1412/1992; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I-XIII, bk. İndeks; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I-V, tür.yer.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XIX, 285-318; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 77-90; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), bk. İndeks; İbn Haldûn, el-ʿİber, Beyrut 2003, II, 531-532; III, 374-375, 405, 435-436, 450-451; IV, 57-98, 357-378; V, 244-246, 300, 337-341, 424-425, 438-596; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 299-626; IV, 3-66; ayrıca bk. İndeks; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1992, I-XVI, tür.yer.; Makrîzî, es-Sülûk (Ziyâde), I-IV, tür.yer.; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - M. Hilmî M. Ahmed), Kahire 1967-73, I-III, tür.yer.; a.mlf., el-Ḫıṭaṭ, Kahire 1997, I, 303-314; II, 71-248; III, 403-426; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1997, I, 88-124, 132; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, I-V, tür.yer.; S. D. Goiten, A Mediterranean Society, Berkeley 1967-88, I-V, tür.yer.; M. Abdullah İnân, Mıṣrü'l-İslâmiyye ve târîḫu'l-ḫıṭaṭi'l-Mıṣriyye, Kahire 1969; Subhi Labib, "Egyptian Commercial Policy in the Middle Ages", Studies in the Economic History of the Middle East (ed. M. A. Cook), London 1970, s. 63-77; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt, London 1972; Cl. Cahen, Makhzumiyyat: Etudes sur l'histoire économique

et financière de l’Egypte, Leiden 1977; a.mlf., “Contribution à l’étude des impots dans l’Egypte médiévale”, JESHO, V/3 (1962), s. 245-275; A. Butler, The Arap Conquest of Egypt, Oxford 1978; M. Lombard, İlk Zafer Yıllarında İslâm (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1983, s. 28-32; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt, London 1985; Ahmed Abdüsselâm Nâsıf, eş-Şurṭa fî Mıṣr el-İslâmiyye, Kahire 1407/1987, s. 32-94; The Mamluks in Egyptian Politics and Society (ed. Th. Philipp - U. Haarmann), Cambridge 1988; İsmâil el-Beyyûmî, en-Nüẓumü’l-mâliyye fî Mıṣr ve’ş-Şâm, Kahire 1988; J. C. Garcin, “Mıṣr fi’l-ʿâlemi’l-İslâmî mine’l-ḳarni’ş-şânî ʿaşer ḥattâ bidâyeti’l-ḳarni’s-sâdis ʿaşer”, Târîẖu İfrîḳıyâ el-ʿâm (nşr. C. T. Niyânî), Paris 1988, IV, 375-397; Seyyide İsmâil Kâşif, Mıṣr fî ʿaṣri’l-vülât, Kahire 1988; a.mlf., Mıṣr fî fecri’l-İslâm mine’l-fetḥi’l-ʿArabî ilâ ḳıyâmi’d-devleti’ṭ-Ṭolûniyye, Beyrut 1986; a.mlf. v.dğr., Târîẖu Mıṣr el-İslâmiyye, Kahire 1993; Hasan Ahmed Mahmûd - Münâ Hasan Ahmed Mahmûd, Mıṣrü’l-İslâmiyye, Kahire 1990; Ahmed Abdülhamîd Yûsuf, Mıṣr fi’l-Ḳurʾân ve’s-sünne, Kahire, ts.; Y. Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt, Cambridge 1992, s. 1-39; D. Dennet, el-Cizye ve’l-İslâm (trc. Fevzî Fehîm Câdellah), Beyrut, ts. (Dârü’l-hayât), s. 114-175; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr: Tefsîr cedîd, Kahire 1992; Saîd Abdülfettâh Âşûr, Mıṣr ve’ş-Şâm fî ʿaṣri’l-Eyyûbiyyîn ve’l-Memâlîk, Beyrut, ts.

(Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye); a.mlf. - Abdurrahman er-Râfiî, Mıṣr fi’l-ʿuṣûri’l-vüsṭâ, Kahire 1992; J. R. A. Goldschmidt, Historical Dictionary of Egypt, London 1994; G. Frantz-Murphy, The Agrarian Administration of Egypt from the Arabs to the Ottomans, Cairo 1996; Âsım M. Rızk, Ḫanḳāvâtü’ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr fi’l-ʿaṣreyni’l-Eyyûbî ve’l-Memlûkî, Kahire 1417/1997; S. Tsugitaka, State and Rural Society in Medieval Islam, Leiden 1997; The Cambridge History of Egypt (ed. C. F. Petry), Cambridge 1998, I, tür.yer.; Rose-Mario - R. Hagen, Egypt People, Gods, Pharaohs, Köln 1999; The Cambridge History of Africa (ed. J. D. Fage), Cambridge 1999, II; A. Sabra, Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt (1250-1517), Cambridge 2000; E. W. Brooks, “On the Chronology of the Conquest of Egypt by the Saracens”, a.e., IV (1895), s. 435-444; H. I. Bell, “The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs”, BZ, XXVIII (1928), s. 278-286; Fehmî Abdülcelîl Mahmûd, “İntişârü’l-İslâm fî Mıṣr

fî'l-ḳarneyni'l-evvel ve'ş-şânî li'l-hicre", Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri'l-ʿulûm, VIII, Kahire 1977-78, s. 115-134; Aydın Çelik, "Mısır'ın Müslümanlar Tarafından Fethini Kolaylaştıran Önemli Unsurlar", TDA, sy. 141 (2002), s. 99-108; V. Christides, "Miṣr", EI² (İng.), VII, 153-160; H. Kennedy, "Miṣr", a.e., VII, 160-162; H. Halm, "Miṣr", a.e., VII, 162-165; U. Haarmann, "Miṣr", a.e., VII, 165-177.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Mısır'da Osmanlı hâkimiyeti Yavuz Sultan Selim'in buraya yönelik seferi sonucunda 923'te (1517) başladı. Memlük Sultanlığı'nın XVI. yüzyıl başlarından itibaren İslâm dünyasında iç huzursuzluklara çare bulamaması, dış tehlikeleri karşılamakta zorluk çekmesi, öte yandan Dulkadır Beyliği meselesi ve Safevî tehdidi iki devlet arasında savaşa zemin hazırladı. Mercidâbık'ta yapılan savaşı Osmanlılar kazandı ve Suriye Osmanlı hâkimiyetine girdi. Ardından Ridâniye'de Memlük direnişi kırıldı; Osmanlı kuvvetleri Kahire'yi ele geçirip zorlu sokak çatışmaları neticesinde duruma hâkim oldu.

Osmanlı idaresi altında Mısır beylerbeyilik haline getirildi. Yavuz Sultan Selim Kahire'de iken önce Memlük ileri gelenlerinden yararlanmak istedi. Eski idare sistemi hakkında bilgi toplattı; Memlük emîrlerini mevkilerinde bırakmaya özen gösterdi. Rumeli Kazaskeri Zeyrekzâde Rükneddin Efendi'yi Mısır kadısı, Dizdar Mehmed Çelebi'yi de Mısır defterdarı tayin etti. Fakat bazı huzursuzluklar üzerine burada Osmanlı düzeninin kısa zamanda kurulamayacağını anlayınca Mısır'ın eski teşkilâtının ıslah edilmesi yoluna gitti. Mısır'ın ilk beylerbeyiliğine Memlük asıllı Hayır Bey getirildi ve bunun yanına güvenilir Osmanlı beyleri verildi. Mısır muhafazası için 3000 kadar muhafız tayin edildi. Daha sonra padişah Hayır Bey'den halka adalet ve şefkatle davranmasını, fesadı menetmesini, Mısır'ın sınır ve limanlarını dış tehlikelerden korumasını ve Haremeyn

erzakını düzenli biçimde göndermesini emrederek Mısır’dan ayrıldı.

Hayır Bey, Memlük ve Osmanlı dönemleri arasında çok hassas bir merhale sayılan beylerbeyiliği sırasında Osmanlı hâkimiyetini Memlükler’e tanıttı; birçok Memlük ileri gelenini yeni yönetime ısındırarak Mısır’ı başarılı bir şekilde yönetti. Onun 928’de (1522) vefatı üzerine Kanûnî Sultan Süleyman Mısır valiliğine Çoban Mustafa Paşa’yı gönderdi. Mısır’da doğrudan merkezden tayin edilen ilk Osmanlı beylerbeyi olan Mustafa Paşa selefinin idarî teşkilâtında değişiklikler yaptı; kâşifleri yerinde bırakıp vergi tahsilini yerli mübâşirlere havale etti. Bunları denetlemek için de yeni bir defterdar görevlendirdi. Fakat onun bu icraatı Memlük kökenli nüfuzlu emîrlerce benimsenmedi ve onların Memlük Sultanlığı’nı ihya etmek için baş kaldırmalarına yol açtı. Bunun üzerine eyalette nizamı sağlamak amacıyla İstanbul’dan Defterdar Derviş Çelebi ile bir miktar asker gönderildi; bu arada Mısır beylerbeyiliğine Güzelce Kasım Paşa getirildi. Çok geçmeden Hâin Ahmed Paşa’nın Mısır beylerbeyi olması, bunun da merkeze baş kaldırmasıyla Mısır tekrar karıştı. İkinci defa Mısır valisi olan Kasım Paşa eyalet işlerini ıslaha çalıştı. Ancak Mısır’da istikrarlı bir idarenin kurulması, geniş yetkilerle Mısır’a gönderilen Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa tarafından sağlanabildi. İbrâhim Paşa, Mısır idaresinin geçirdiği safhaları göz önüne alarak ve eski kanunlara dayanarak yeni bir kanunnâme hazırlatıp uygulamaya koydu. Zamanla Mısır merkezin genel nizamı ve protokollerine, padişahın ferman ve hükümlerine uyan bir eyalet haline getirildi. Bulunduğu kıtada asker toplama merkezi, silâh, barut ve çeşitli harp malzemelerinin deposu, Haremeyn dahil devletin güney ve doğu sınırlarının koruyucusu oldu. Ayrıca ordu için gerekli hububatla sâlyâne sistemine göre yıllık gelirin fazlasını “irsâliye” adıyla İstanbul’a gönderdi. Merkez idaresi, eyaletin Ortadoğu ülkeleriyle ilişkilerini İstanbul ile irtibatlandırarak devamını sağlaması dolayısıyla vezir rütbesindeki Mısır beylerbeyine geniş yetkiler vermiştir.

XVII. yüzyılın ortalarına kadar eyaletin yönetiminde Mısır beylerbeyi ve eyalet divanı ön planda olmuştur. Mahallî idarecilerden nâzırü’l-emvâl ve kadılar ise bazı meseleleri yerinde halletmişlerdir. Mîrî gelirlerin tahsili ve muhasebesi de beylerbeyinin denetimindeydi. Aynı dönemde eyalette istikrarlı bir idare uygulanmış, Memlük zümreleri Osmanlı idaresine bağlı kalmıştır. Ancak bunlar eyaletin çeşitli kurumlarında zamanla birbirlerine

rakip hale gelmişlerdir. XVI. yüzyılın sonlarında reisleri sancak beyliği pâyesine yükseltilip eyaletin önemli mukātaalarını işletmeye başlayınca kendi adamlarını çeşitli gruplar arasına sokarak eyaletin hem merkezinde hem nahiyelerinde idarî ve askerî nüfuzlarını arttırdılar. Buna rağmen ilk zamanlarda ciddi bir anlaşmazlık olmadı. Fakat zaptından beri şeyhülaraplara sancak olarak verilen Saîd bölgesi Kahire'den uzakta bulunduğundan eşkıya ve âsi grupların sığınağı haline geldi ve şeyhülarapların nüfuz mücadelelerine sahne oldu. Bu sebeple Saîd'e zaman zaman Osmanlı sancak beyleri tayin edildi. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Saîd şeyhülaraplarının nüfuzları çok arttı. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı merkezî teşkilâtında görülen değişimin belirtileri Mısır'a da yansıdı, eski Memlük zümreleri idarî karışıklıklara yol açmaya başladı. Mısır beylerbeyi, defterdarı ve

kadısının sancak beyleri, asker cemaatleri, kâşifler, Memlük grupları ve şeyhülaraplar üzerindeki otoriteleri sarsıldı.

XVII. yüzyılın başlarına kadar Mısır'ın idaresi merkezî yönetime paralel olarak istikrar, huzursuzluk, ıslah ve tanzim dönemleri olmak üzere üç safhaya ayrılabilir. İstikrar devresi (1525-1560). Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın Mısır Kanunnâmesi'ni hazırlatıp eyaleti ıslah ve tanzim etmesiyle başlar. Ardından Mısır beylerbeyiliğine getirilen Hadım Süleyman Paşa, Mısır'ın bütün köylerini yeniden sayıma tâbi tutarak mîrî, evkaf ve diğer arazileri ayrı defterler halinde tahrir ettirdi, maliyeyi düzene soktu. Devlete itaat eden Memlükler'e ve şeyhülaraplara mevkilerini ve mukātaalarını iade etti ve bütün nüfuzu şahsında topladı. Onun zamanında Mısır eyaleti Osmanlı kanunlarını benimsedi, idarî bir ferahlık ortaya çıktı. Genellikle bu dönemde Mısır beylerbeyileri görevlerini lâyıkıyla yaptıklarından makamlarında daha uzun süre kalabiliyorlardı. Deli Hüsrev Paşa zamanında ticarî hayat canlanmış ve buna bağlı olarak İstanbul'a her yıl gönderilmekte olan verginin miktarı artmıştı. Eyaletin asayiş ve emniyetini titizlikle koruyan Dâvud Paşa döneminde idarî yapının yanında askerî ve adlî bakımdan nisbî bir istikrar sağlanmıştı.

Huzursuzluk devresi (1561-1583). Bu dönemde merkezî idaredeki zaaf buraya da yansıdı. Sıkça yapılan tayinler dolayısıyla alınan hediyelerle (pîşkeş) yenileme yüzünden alınan berat resimlerindeki usulsüz

uygulamalar bunlar arasında sayılabilir. Nitekim Mısır'a yeni tayin edilen beylerbeyi her kâşiften "keşûfiye" adıyla bir meblağ alıyordu; bu da kâşiflere vergi ödeyen halktan çıkarılıyordu. Ayrıca mevcudu zamanla artan Mısır'ın bazı asker cemaatleri idarî işlere karışıp divan erkânına ve beylerbeyilere müdahale eder hale geldiler. XVI. yüzyılın sonlarına doğru Mısır'daki Çerkez beyleri tekrar nüfuz sahibi olarak vilâyet kâşifliklerini iltizama aldılar, oğullarını ve kendi köle / adamlarını da askerî gruplara soktular. Böylece Memlükler zamanında yayılmış olan uygunsuzluklar yeniden ortaya çıktı, taşra idaresinde de huzursuzluklar arttı.

Islah ve tanzim dönemi (1584-1611). Mısır'daki idarî ve malî bozukluklar, daha ziyade merkeze yollanan irsâliyenin durumuna göre merkezin dikkatini çekiyordu. 981'den (1573) itibaren eyalette huzuru sağlayıp irsâliyeyi eksiksiz temin etmek üzere geniş yetkili beylerbeyiler tayin edildi. İstanbul'dan gönderilen emirlerde mahallî harcamaların sınırlandırılması istendi, bu da beylerbeyi ve beylerin bazı yeni hususlar ihdas etmesine yol açtı. Mısır eyaletinin ıslahı için beylerbeyi tayin edilen Damad İbrâhim Paşa (1583-1584) eyaletin bütün nahiyelerini teftiş edip düzeltmeye çalıştı. Ancak yerine gelen Sinan Paşa'nın (1584-1587) idarede gösterdiği zaaf askerî bir ayaklanmaya sebep oldu. Onun yerine gönderilen eski defterdar Üveys Paşa ise (1587-1590) eyaletin durumunu büyük ölçüde düzeltip İstanbul'a yılda 600.000 altın irsâliye gönderdiyse de asker gruplarının müdahalesiyle durum tekrar karıştı.

Ahmed ve Kurd paşaların beylerbeyilikleri sırasında karışıklık çıkaranlar bertaraf edildi, bu arada bazı malî ıslahat da yapıldı, fakat karışıklıkların gerçek sebepleri ortadan kaldırılamadı. Eski defterdarlardan Seyyid Mehmed Paşa beylerbeyi olarak Mısır'a gidince eyaleti ıslaha çalıştı ve asker sayısını azalttı; ancak bazı sancak beyi ve askerlerin tehditleri üzerine girişimleri sonuç vermedi. Gerek Hızır Paşa'nın gerekse halefi Ali Paşa'nın beylerbeyilikleri döneminde de Mısır askerlerinin fesat ve isyanı sürdü. Hacı İbrâhim Paşa (1603-1604), Mısır'ın genel durumunu teftişle görevli beylerbeyi tayin edildiyse de hiçbir icraat yapamadan askerler tarafından öldürüldü. Yerine gönderilen Gürcü Mehmed Paşa selefini öldürenleri cezalandırıp eyaletin durumunu düzeltmeye çalıştı. Asayiş ancak halefi Yemenli Hasan Paşa zamanında (1605-1607) sağlanabildi.

1015’te (1607) Mısır beylerbeyi olan Damad Mehmed Paşa eyaletteki huzursuzluk sebeplerini araştırdıktan sonra ıslahata girişti. Olayların başlıca sebebi olan keşûfiyeyi, mukātaaların iltizamla verilmesi ve iltizamların kâşifler vasıtasıyla tasarruf edilmesi sistemini kaldırdı. Bunu doğrudan Mısır divanına bağladı. Bu arada devamlı isyan halinde bulunan urbanı itaat altına aldı. “Tulbe” denilen uygulamanın kaldırılması sebebiyle ayaklanan âsileri dağıttı. Sikke ayarını düzeltti, mîrî ambarın defterlerini inceleyip eminliğini dürüst bir kişiye verdi. Kale içinde evli olmayan yeniçeri ve azeblere odalar yaptırdı; diğer asker cemaatleriyle de ilgilenerek eyalette huzur ortamını sağladı. Ancak XVII. yüzyılın ortalarından itibaren Mısır’da huzur ve istikrar yeniden bozulmaya başladı.

Mısır, XVI. yüzyılda Osmanlı eyaletleri içinde malî açıdan zengin kaynaklara sahip olma özelliğiyle ön plana çıkmıştı. Mısır gelirlerinin önemli bir kısmı eyalet merkezinde veya civarındaki masraflara tahsis edilirdi. Sıkıntısı çekilen erzak ve barut gibi maddelerle Akdeniz ve Kızıldeniz’de Mısır sahillerinin muhafazasında bulunan kadırgaların ihtiyaçlarının temini, Yemen ve Habeşistan’a gönderilen askerlerin masrafları, hac için İstanbul’dan Haremeyn’e giden görevlilerin masraflarının karşılanması, Haremeyn’deki tamirler, hac yolundaki su tesisleri ve kalelerin binası ve ıslahı, Mısır eyaletine beratla gönderilenlerin ulûfe ve ihtiyaçları, eyaletteki köprülerin muhafaza ve tamiri ve tabii âfetlerin tahribatını giderme masrafları mahallî hazineden karşılanırdı. Bu harcamalardan geriye kalan miktar yıl sonunda İstanbul’a “ceyb-i hümâyun harçlığı” olarak gönderilirdi. XVI. yüzyılın sonlarına kadar irsâliyenin miktarı 500.000 altın, XVII. yüzyılın ikinci çeyreğine kadar 700.000 altın civarında olmuştur. XVI. yüzyılın ilk yarısında beylerbeyiler makamlarında uzun müddet kaldıkları için irsâliye hazinesi temininde zorluk çekilmemiştir. Ancak yüzyılın ikinci yarısında beylerbeyilerin tayin müddetleri kısaltılıp irsâliye miktarı arttırıldığından

irsâliyenin her yıl zamanında gönderilmesinde sıkıntı çekilmiş, meblağın toplanmasında halka baskı yapılmıştır.

Mısır eyaleti, Osmanlı Devleti’nin güney sınırları ile Ortadoğu bölgesinin kara ve deniz yollarını muhafaza etmesi, bir taraftan Kuzey ve Güney Afrika’ya, diğer taraftan Kızıldeniz ve Arap yarımadasına yönelik siyasî

faaliyetlerde anahtar ülke olması dolayısıyla büyük bir askerî öneme sahipti. Buradaki mahallî asker grupları gerek Arap yarımadası gerekse Kuzey Afrika, Habeşistan, Yemen gibi uzak bölgelere yönelen seferlere katılıyordu. Hadım Süleyman Paşa'nın 945'teki (1538) Hint seferi buradan başlamıştı. Özdemir Paşa'nın Habeş harekâtında da (962/1555) eyalet ana üs rolü oynamıştı. 975'ten (1567) itibaren hızlanan Yemen olayları eyaleti kilit konumuna getirmişti. Ayrıca bu sıralarda hem Hint taraflarından hac ve ticaret için Osmanlı ülkelerine gelip gidenleri Portekizliler'in saldırılarından korumak hem de Yemen, Hicaz ve Habeş vilâyetlerini muhafaza etmek üzere kuvvetli bir donanma oluşturulmuştu.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır eyaletinde idarî, malî, askerî bakımdan önemli sıkıntılar yaşandı. Merkezî idare ve onun temsilcisi olan beylerbeyinin eyaletteki Osmanlı ve Memlük yöneticileriyle şeyhülarapların üzerindeki otoritesi zayıfladı. Memlük grupları XVII. yüzyılda çeşitli yollarla eyaletin asker cemaatlerine geçti ve sayıları giderek arttı. Kendilerine Mısır'ın içinde ve dışında verilen askerî ve idarî görevler vesilesiyle eyalette etkili, zamanla da Mısır beylerbeyine rakip olabilecek bir güç haline geldiler. Osmanlı merkezî idaresi gerek nüfuzlu mahallî güçler arasında dengeyi sağlayabilmek gerekse yıllık geliri düzenli olarak alabilmek için bu gibi yerel grupların varlığını kabul etmek zorunda kaldı. Özellikle XVII. yüzyıl ortalarına kadar hiçbir siyasî nüfuzu bulunmayan ve birbirine rakip iki büyük grup olan Kāsımiyye ile Zülfikāriyye fırkaları ön plana çıktı. XVIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar Mısır'da üstünlük sağlamak için aralarında bütün eyaleti etkileyen birçok çatışma meydana geldi. 1123'te (1711) azebân ile müstahfızân cemaatleri içinde çıkan anlaşmazlık Kāsımiyye ve Zülfikāriyye fırkalarını yeni bir mücadele içine itti. Sonunda Mısır Beylerbeyi Halil Paşa makamından indirilip karışıklığın sebebi olan Efrenc Ahmed ve birçok taraftarı öldürüldü. 1135'te (1723) Kāsımiyye fırkasından Çerkez Mehmed şeyhülbeledlik makamına ulaşınca rakiplerini bertaraf edip bütün yetkileri eline aldı. Mısır bu karışıklıktan Çerkez Mehmed Bey'in 1729'da öldürülmesiyle kurtulabildi. Böylece Kāsımiyye fırkasının gücü azaldı. Fakat bu defa asker sınıfından olup Kazdağlı İbrâhim Kethüdâ liderliğinde ortaya çıkan Kazdağlı fırkası Mısır'da etkili hale geldi ve eyalette önemli görevleri elde etmekle yetinmeyerek eski Memlük Devleti'ni kurmaya dahi çalıştı. Kazdağlılar 1173'te (1760) Bulutkapan Ali Bey'i şeyhülbeledliğe tayin edince Ali Bey

Mısır’daki rakiplerine üstün gelip mevkilere kendi adamlarını getirdi. Ardından tehlikeli gördüğü kimseleri memlüklerinden Ebü’z-Zeheb Muhammed vasıtasıyla ortadan kaldırdı ve yetiştirdiği memlükleri ümerâ sınıfına dahil ettirdi (1768).

Bulutkapan’ın bertaraf edilmesinin ardından Mısır’da hâkimiyet ve nüfuz Ebü’z-Zeheb’e intikal edince Ebü’z-Zeheb, Osmanlı Devleti’nin Mısır’da şeklî idaresini tanımış, hatta Şam’da Osmanlı hükümetine baş kaldıran Zâhir el-Ömer’in üzerine sefere çıkmış ve bu seferde ölmüştür (Rebîülâhir 1189 / Haziran 1775). Ebü’z-Zeheb’in vefatından sonra onun tâbilerinden (Muhammediyye) İbrâhim ve Murad beylerle Bulutkapan tâbilerinden İsmâil Bey arasında Mısır’da tekrar hâkimiyet ve nüfuz rekabeti başladı. Önce nüfuz Muhammediyye fırkasının eline geçip şeyhülbeledliğe İbrâhim Bey sahip olduysa da ardından Aleviyye fırkasının reisi İsmâil Bey ile mücadelesinin sonunda Mısır Beylerbeyi İzzet Mehmed Paşa, İsmâil Bey’e şeyhülbeledlik hil‘ati giydirdi.

Bu devirde Yukarı Mısır, İbrâhim ve Murad beylerin ve Aşağı Mısır İsmâil Bey’in nüfuzu altında bulunuyordu. Yukarı Mısır’a hâkim olanlar erzak nakline engel olduklarından Aşağı Mısır’daki halk kıtlık ve sefalet çekiyor, İsmâil Bey’in sefer masraflarını karşılamak üzere koyduğu vergiler bu sefaleti büsbütün ağırlaştırıyordu. Muhammediyye ile Aleviyye zümreleri arasında mücadele sürerken Mısır beylerbeyilerinin sık sık değiştirilmesi merkezî idarenin nüfuzunun bir kat daha kırılmasına, halkın bu gibi mahallî zümrelerin keyfî tutumlarına terkedilmesine yol açıyordu. 1783’te İbrâhim ve Murad beyler İskenderiye, Dimyat ve Reşîd’de askerî merkezler verilmesi karşılığında Mısır’ın bağımsızlığına yardımcı olması için Rusya’ya başvurdular. Ertesi yıl Rusya’dan üç subay Mısır limanlarının durumunu araştırmak üzere peşpeşe Mısır’a geldi ve bu ziyaretlerin neticesi olarak İskenderiye’de Rus Konsolosluğu kuruldu (1785).

Mısır’da Memlük zorbaları ile Rusya arasındaki ilişkiler İngiltere ve Fransa’nın bu bölgede faaliyetlerini arttırdı; Fransızlar bir ticaret antlaşması imzalamayı başardı. İngiltere ise İstanbul’a baskı yaparak Fransız-Memlük antlaşmasını ilgaya çalıştı. Nihayet Osmanlı hükümeti, çok önemli vilâyeti olan Mısır’ın iç ve dış tehlikelerle sarıldığını görünce Memlük zorbalarını ortadan kaldırmaya karar verdi ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa’yı deniz

yoluyla Mısır’a gönderdi (11 Şâban 1200 / 9 Haziran 1786). Hasan Paşa Mısır’a varır varmaz önce toplumsal huzuru sağladı, Rahmâniye civarında âsilerin ordularını bozdu. Kahire’ye gelerek Ezher Camii’nin ulemâsıyla zorbaların yok edilmesini sağlayacak tedbirler hakkında meşverette bulundu. Askerlere de eski kanunlarına riayet etmelerini tembih edip kaçan ümerânın mahlûl olan mukātaalarının satılması, birkaç yıldan beri geri kalmış irsâliye hazinelerinin İstanbul’a gönderilmesi, hac kafileleri işinin yoluna konulması gibi meselelerin halliyle uğraştı. Ancak Murad ve İbrâhim beylerin direnişi sürdü. Osmanlı kuvvetleri Kahire’ye, Memlükler ise Circe’ye çekildi. Bu sırada ortaya çıkan Türk-Rus savaşı Mısır işlerini oluruna bağlama zaruretini doğurdu. Gazi Hasan Paşa, bazı vilâyetleri İbrâhim ve Murad beylere bırakıp İsmâil Bey’e de bir miktar yardımcı kuvvet verdikten sonra Mısır’ın iç işlerinde esaslı bir değişiklik yapmadan Mısır’dan ayrıldı. Murad ve İbrâhim beyler Saîd’de bulunan Memlük beyleriyle birleşerek tekrar ayaklandılar. Şeyhülbeled Osman Bey’in yanlış hareketlerinden istifade edip Kahire’ye girmeyi başardılar. Bâbıâli ise Fransızlar’ın Mısır’a girişine kadar bu durumu kabul etmek zorunda kaldı.

İdarî Teşkilât, Sosyal ve Ekonomik Durum. Osmanlı yönetimi altında Mısır’ın idarî yapısını coğrafî gerekçeler geniş ölçüde tayin etmiştir. Mısır, esas itibariyle kuzeyde Aşağı Mısır ve güneyde Yukarı Mısır olarak iki bölgeye ayrılmıştı. Bunların arasında Kahire bulunmaktaydı. Mısır’ın bu ana taksimatı idarî bölgeler bakımından siyasî, idarî ve iktisadî duruma göre birtakım değişikliklere de uğramıştı. Mısır eyaleti daha önce olduğu gibi birkaç vilâyete (keşûfiyyet) ayrılırken önemli bölgelerde sancaklar kurulmuştur.

XVI. yüzyılın başlarında Mısır eyaleti Aşağı Mısır’da Şarkıye, Kalyûb, Bilbîs,

Dekahliye, Garbiye, Menûfiye, Buhayre ve Katya; Yukarı Mısır’da (Saîd) Cîze, Atfîhiye, Üşmûneyn, Feyyûm, Behnesâviye (Behnesâ) ve Vâhât vilâyetlerinden meydana geliyordu. Ayrıca İskenderiye, Cidde ve Asyût sancakları bulunuyordu. Daha sonra İbrim, Dimyat ve Reşîd’de birer sancak, 1560’ta Süveyş’te müstakil bir kaptanlık ihdas edildi. XVII. yüzyılın başlarında eyaletin idare merkezi olan Kahire ile beraber idarî bölgeleri on iki vilâyet (Şarkıye, Garbiye, Menûfiye, Buhayre, Terrâne,

Katya, Cîze, Atfîhiye, Feyyûm, Behnesâviye, Üşmûneyn, Menfelûtiye, Vâhât) ve yedi sancaktan (İskenderiye, Dimyat, Reşîd, Süveyş, Cidde, Asyût ve İbrim) ibaretti. Bu yapısını genel hatlarıyla XVIII. yüzyılda da sürdürmüştür.

Eyaletin başında bulunan beylerbeyi, sadece Mısır'da değil aynı zamanda Ortadoğu Arap yarımadası ve hatta Kuzey Afrika'ya kadar geniş Osmanlı coğrafyası içinde en önemli idareci konumundaydı. Başlangıçta eyalete bu önemi dolayısıyla kubbe veziri payesindeki paşalardan biri tayin edilirdi. Daha sonra bu tayin vezâret rütbesi verilmek suretiyle yapılmaya başlanmıştır. Beylerbeyi yanında eyaletin malî işleri nâzırü'l-emvâl / defterdar vasıtasıyla yürütülürdü. Mısır divanında görüşülmeyen, daha çok iç meseleleri ilgilendiren konular nâzırü'l-emvâlin meclisine bırakılırdı. Bu meclis defterdar nezâretinde rûznâmçeci, muhasebeci, mukātaacı ve diğer maliye memurlarından oluşuyordu. Nâzırü'l-emvâl beylerbeyinin yokluğunda onun yerine vekâleten vazifesini ifa edebilirdi.

Mısır eyalet merkezinde beylerbeyinin idarî ve askerî işlere yabancı olmasından dolayı birkaç sancak beyi istihdam edilmişti. Akdeniz ve Kızıldeniz sahillerini düşman ve korsanlardan korumak için İskenderiye, Dimyat ve Cidde'ye Süveyş kaptanlığı ile Saîd bölgesine birer sancak beyi gönderilmişti. Eyaletin diğer vilâyetleri Mısır Kanûnnâmesi gereğince Memlüklü kâşiflere ve şeyhülaraplara bırakılmıştı. Mısır vilâyetlerinin kâşifleri çoğunlukla Memlük asıllıydı; daha sonra kâşiflikler Mısır'da veya İstanbul'da bulunan kapıkullarına da verilmeye başlandı. Kâşifler, kâşiflik mansıbıyla birlikte vilâyetin bazı mukātaalarını da iltizamla tasarruf ederlerdi. Bunlar vazifelerini beylerbeyi ve nâzırü'l-emvâlin nezâretinde görürlerdi. Vilâyetlerin topraklarının değerlendirilmesinden doğrudan sorumlu olan kâşifler uhdelerindeki köylerin nehir sedlerini zamanında tamir ettirmek, Nil'in taşmasından önce köylerde tasarruflarında bulunan araziyi hazırlatmak, keşûfiyetinde mevcut ekilmemiş toprakların işlenmesine çalışmak ve vergileri terbi defterlerine göre alıp hazineye teslim etmekle yükümlüydü. Vilâyetlerinde emniyet ve asayişi sağlamak, şeyhülaraplık bölgelerinde devlet otoritesini yerleştirmek, ekilen toprakları ve yolları urban tecavüzünden korumak, köylerde halk ve askerler arasındaki çatışmaları önlemek de kâşiflerin önemli görevlerindendir.

Şeyhülaraplar, Mısır beylerbeyinin önerisi ve devlet merkezinin onayı ile tayin edilirdi. Beylerbeyiler bu mansıb boşalınca aynı vilâyet şeyhlerinden liyakatli olanını seçerdi. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren Saîd, Garbiye, Şarkıye, Buhayre ve Menûfiye vilâyetlerinde bulunan şeyhlerin sancak beyliği pâyesiyle tayin edildiği görülmektedir. Mısır'ın zaptından beri şeyhülaraplar bölge ve vilâyetlerinde müstakil hâkim olarak geniş yetkilere sahiptiler. Onların vazifeleri kâşiflerinkinin aynı olup taahhüt ettikleri iltizamlarını yerine getirmeleri görevlerinin başında gelirdi. Devletin giriştiği seferlerde fazla askere ihtiyaç olursa Mısır kâşifleri ve şeyhülarapları maiyetleriyle beraber sefere memur edilirlerdi. XVII. yüzyılın başlarında Mısır vilâyetleri şeyhülaraplara, Osmanlı ve Memlük beylerine sancak pâyesiyle tevcih edilmeye başlanmış, kâşiflerin yetkileri sınırlandırılmış, vilâyetler tedrîcen vilâyet sancak beylerinin nüfuzu altına girmiştir.

Yavuz Sultan Selim, eyaletin muhafazası için Mısır'da güvenilir Osmanlı beyleri kumandasında Rumeli, Anadolu ve sipahi askerlerinden 3000 asker bırakmıştı. 930 (1524) yılı sonlarına kadar kapıkulu sipahi ve gönüllülerinden teşekkül eden bu kuvvetler İstanbul'dan Mısır'a nöbetleşe gönderilirdi. Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'nın Mısır düzenlemesi esnasında buraya getirilen kapıkulu askerlerinden ilk defa Mısır'a mahsus bir askerî teşkilât kurulmuştur. Buna göre Mısır askeri gönüllü, atlı tüfekçi ve Memlük askerinden teşkil edilen Çerâkise, müstahfızân (yeniçeri), azeb ve çavuş olmak üzere altı

cemaatten oluşmaktaydı. XVI. yüzyılın ortalarında bunlara müteferrika cemaati eklenmiştir.

Gönüllü, atlı tüfekçi ve Çerkez cemaatlerinin esas vazifesi Kahire şehrinin ve vilâyetlerin muhafazası ile asayişinin temini idi. Müstahfızlar ve azebler hizmetlerini Mısır'ın idare merkezi olan Kal'atülcebel'de, çavuş ve müteferrikalar ise Mısır'ın Dîvân-ı Âlîsi'nde görürlerdi. Mısır'ın asker cemaatleri eyalette asayişi sağlama yanında idarî bazı hizmetleri de yapardı. Müteferrika, çavuş, sipahi ve silâhdar cemaatlerinden seçilen dergâh-ı âlî askerleri de Mısır'ın vergi tahsili hizmetlerine tayin edilirdi. Bununla beraber XVI. yüzyılın ikinci yarısında askere ihtiyaç duyulunca taşrada hizmet görmek şartıyla oluşturulmuş "kuloğlu" ve "karındaşoğlu"

gruplarına da başvurulurdu. Bunlar belli bir süre için Yemen ve Habeş gibi bölgelerde hizmet gördükten sonra Mısır'a dönüp orada ulûfeli asker zümresine dahil olabilirlerdi. XVI. yüzyılın son çeyreğine doğru Mısır askerinin mevcudu 9300'ün üstüne çıkınca askerin maaşı eyaletin hazinesine yük olmaya başlamıştı. Askerin ulûfesinin zamanında verilmemesi, Mısır halkından ve memlük oğullarından seçilen askerlerle diğer askerler arasında ihtilâf çıkmasına, eyalette askerî ve idarî yetkileri bulunan Mısır askerinin Mısır halkına, idarecilerine ve beylerbeyilerine baş kaldırıp bazan devlet merkezinin emirlerini dinlememelerine sebep olmuştur. Bu gibi gruplar bilhassa XVII ve XVIII. yüzyıllarda Mısır'ın önemli güç odaklarından birini teşkil etmiştir.

Eyalet bu idarî yapılanma yanında aynı zamanda kazâî teşkilâta da sahipti. Yavuz Sultan Selim, Mısır kadılığında bulunan dört mezhep kādılkudâtına hil'at giydirerek onları eski makamlarında bırakmıştı. Ancak Mısır'da Osmanlı hâkimiyeti nisbeten yerleştirildikten sonra 928'de (1522) eyalette adalet işlerini düzenlemek ve şer'î işlere bakmak için merkezden bir kadı tayin edilip Mısır'ın kadılık teşkilâtının temeli atıldı. Osmanlı kazâ teşkilâtında büyük önemi bulunan Mısır kadılığı rütbe bakımından XVI. yüzyılda taht kadılıklarından (İstanbul, Edirne ve Bursa) sonra geliyordu ve devletin büyük kadılıkları için kullanılan mevleviyetlerden biriydi. XVI. yüzyıl sonlarına kadar Mısır kadılığına Şam kadılığından tayin yapılıyordu. Fakat daha sonra bu teamül bozuldu. Mısır kadısı Hanefî mezhebinden seçiliyordu ve beylerbeyinden ayrı bir adlî-idarî yetkisi vardı.

XVII-XVIII. yüzyıllarda Mısır eyaletinin beylerbeyiliği ve kadılığı dışında defterdarlık, kaymakamlık, Saîd, Şarkıye, Garbiye gibi vilâyetlerin sancak beylikleri, emîr-i haclık, kâşiflik, mukātaacılık ve emanetlik idare mensuplarının çoğu Memlük mütegallibelerinin eline geçti; böylece Mısır'ın mahallî idaresi üzerindeki Osmanlı Devleti otoritesi sarsıldı. Diğer taraftan Mısır'ın askerî grupları arasındaki mücadeleler idarecileri de etkiledi. Memlüklü sancak beyleri, hâkimler ve kâşiflerin yönetimi altında arazi iltizamlarının ve mukātaaların mîrî vâridât tahsilleri Memlük kökenli mübâşir, âmil ve eminlerin eline geçti. Onlar da halka ve köylülere ağır vergiler yüklediler. XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Memlükler'den seçilmesi teamül olan Mısır defterdarı güç kazandı ve kendi Memlük fırkasının işlerine göre davranmaya başladı; hatta mîrî gelirlerinin

bir kısmını fırkasının köle ve silâh gibi ihtiyaçlarına harcadı. Bu yüzden Mısır'ın mîrî gelirinden İstanbul'a gönderilen irsâliye ve diğer ihtiyaçlar, Haremeyn'in sadakası ve buğdayları, devlet merkezinin ordu ve donanmalarının malzemeleri, kapıkulları ve civar vilâyetlerinde bulunan nöbetçi askerlerin ulûfeleri karşılanmaz oldu. Mısır maliyesine bakan beylerbeyi ve kadı, Osmanlı idarecilerinin sâlyâne ve diğer tahsisatlarını sağladıktan sonra eyaletin öbür maliye işlerine karışamadılar.

Mısır eyaleti batı ve doğu arasındaki ticaret yolu üzerinde stratejik bir mevkideydi, ayrıca ziraî, hayvanî ve madenî kaynaklara sahipti. Devlet merkeziyle güney ve doğu vilâyetlerinin arasını birleştirmesi bakımından ekonomik önemi büyüktü. Ziraat Mısır'ın temel iktisadî kaynağı olup küçük sanayi ile iç ve dış ticareti tarıma dayalı idi. Bu devirde Mısır'ın başlıca tarım ürünleri pirinç, buğday, şeker kamışı, mercimek, nohut vb. idi. Bu ürünlere dayalı, şeker, pekmez, kumaş, yağ ve sabun sanayileri vardı. Ayrıca İskenderiye, Süveyş ve Bulak'ta gemicilik ve iplik imali, tuzculuk ve balık tuzlamacılığı, halıcılık yapılırdı. Mısır'ın gerek Akdeniz ve Kızıldeniz'de gerekse Nil üzerindeki limanları ticarî bakımdan önemli role sahipti. İskenderiye, Dimyat ve Reşîd gibi limanlar iç ve dış ticarette başta geliyordu. Hububat, Mısır'ın İstanbul'a ve Osmanlı vilâyetlerine başlıca ihracat metaı olup Saîd ve Delta'dan buğday, Fereskûr'dan pirinç Dimyat'a gelir, daha sonra Şam'a ve Anadolu'ya gönderilirdi. İskenderiye'den İstanbul'a kahve, zencefil ve biber gibi baharat çeşitleriyle birlikte barut ve ordular için peksimet yollanırdı. Ayrıca Trablusgarp, Tunus, Circe ve Cezayir gibi devletin batı vilâyetlerinden, Fas ve Merakeş'ten hacılar, talebelerle tüccarları taşıyan kafileler Mısır'a gelirdi. Birçok Faslı tüccar İskenderiye'de yerleşmişti. Mısır eyaletinin dış dünya ile ticarî faaliyetleri, Osmanlı Devleti'nin yabancı devletlerle imzaladığı antlaşma ve protokoller gereğince olurdu. Osmanlı idaresi, Avrupa ülkeleriyle barış ve savaş durumuna göre yabancı tüccarları sıkı kontrol altına alır, demir, barut, buğday gibi stratejik öneme sahip malların onlara satılmasını yasaklardı.

Osmanlı Mısırı'nda kültürel hayat Memlük devrinin uzantısı olarak gelişme göstermiş, ancak Mısır'da İstanbul merkezli bir ortam da oluşmuştur. Mısır'ın çoğunlukla Arapça bilmeyen Osmanlı beylerbeyileri âlim, mütefekkir ve edipleri Arapça telife özendirmemiştir. Yöneticiler Türkçe yazılan eserlerle ilgilendiklerinden müellifler de Türkçe ve Farsça'yı

öğrenmeye ve bu dillerle eser vermeye çalışmıştır. Türkçe ve Farsça pek çok kelime ve deyim Arapça'nın Mısır lehçesine girmiştir. Bu devirde birçok edip, tarihçi, düşünür ve âlim görülüyorsa da eserleri genellikle sathî kalmış ve mahallîlikle nitelendirilmiştir. Devrin belli başlı mütefekkir ve edebiyatçıları Buġyetü'l-erîb ve ġunyetü'l-edîb, Gülistân tercümesi Ezherü'l-Bustân adlı manzumesi bulunan Yûsuf Zekeriyyâ el-Mağribî, es-Sîretü'l-Ḥalebiyye adıyla da anılan İnsânü'l-ʿuyûn fî sîreti'l-emîni'l-Meʾmûn adlı üç ciltlik eserin müellifi Nûreddin el-Halebî'dir. Ayrıca Mısır kadılığında bulunan, Dîvânü'l-edeb fî ẕikri şuʿarâʾi'l-ʿArab ve Şifâʾü'l-ġalîl adlı eserlerin müellifi Şehâbeddin el-Hafâcî, tarihçilerden er-Ravżatü'z-zehiyye fî vülâti Mıṣr ve'l-Ḳāhire el-Muʿizziyye ve el-Kevâkibü's-sâʾire fî aḫbâri Mıṣr ve'l-Ḳāhire isimli çalışmaları olan İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr fi't-terâcim ve'l-aḫbâr, Maẓharü't-taḳdîs bi-ẕehâbi Devleti'l-Fransîs adlı eserlerin sahibi Abdurrahman el-Cebertî de sayılabilir.

Kahire'de Ezher Camii faaliyetlerini bu dönemde etkili biçimde sürdürmüştür. Burada hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî dersler okutulduğu gibi bazı âlimler şer'î olmayan ilimler sahasında da ders vermiş ve eserler telif etmiştir. Nitekim Ezher şeyhi Demenhûrî el-Ḳavlü'ṣ-ṣarîḥ fî ʿilmi't-teşrîḥ, el-Ḳavlü'l-aḳrab fî ʿilâci lesʿi'l-aḳrab

ve İḥyâʾü'l-fevâʾid bi-maʿrifeti ḫavâṣṣi'l-aʿdâd gibi eserler kaleme almıştır. XVIII. yüzyıl boyunca Ezher Camii bir nevi halk meclisi gibi olup âlimleri halkın meselelerini halletmeye çalışmıştır. Bunlar Osmanlı merkez idaresiyle Mısır zorbaları arasında ara buluculuk yapmış, 1147'de (1734-35) Mısır Memlüklü emîrleri Ömer et-Tahlavî'yi ulak olarak İstanbul'a gönderdikleri gibi 1183'te (1769-70) Bulutkapan Ali Bey de bazı hususları aktarmak üzere Abdurrahman b. Ömer el-Arîşî'yi yollamıştı.

Osmanlı devrinde özellikle Mısır'ın büyük şehirlerinde imar faaliyetleri görülmüştür. Mimari eserler genellikle vali ve beyler gibi devlet ricâli tarafından yaptırılmış, cami, mescid, medrese, küttâb ve sebiller için birçok gelir kaynağı vakfedilmiştir. Bu dönemde Osmanlı tipinde Mısır'da inşa edilen en meşhur camiler Kal'atülcebel'de Süleyman Paşa (935/1528), Bulak'ta Sinan Paşa (979/1571), Kahire'de Safiye Sultan (1019/1610) ve Ezher Camii'nin karşısında Ebü'z-Zeheb (1188/1775) camileridir. Her

caminin yanında veya üstünde bir medrese yahut küttâb bulunmakla beraber Hüsrev Paşa Sebili (943/1536), Beşir Ağa Sebilküttâbı (1131/1719) ve Abdurrahman Kethüdâ Sebilküttâbı (1157/1744) gibi hayır kurumları da görülmektedir. Kapalıçarşı şeklinde düzenlenmiş olan hanlardan Bulak'ta Süleyman Paşa (948/1541), Hasan Paşa el-Vezîr (991/1583) ve Abbas Ağa (1059/1649) hanları ile (vikâle) Bâbülvezîr Hamamı (1103/1691-92), Karameydan Hamamı (1112/1700-1701) ve Kahye Hamamı da (1149/1736-37) Kahire'nin önemli eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN. MSR, 1689-1792; BA, D.BŞM, Ek kodları 7; Mısır Hazinesi 15 (20/14) 1609-1803; BA, Mısır Hazinesi 41 (20/20) 1574-1791; BA, A.NŞT, Mısır Atik (4) 1734-1747, Mısır Atik (11) 1747-1813; BA, Mühimme-i Mısır Defterleri (1-10) 1718-1803; TSMA, nr. D. 4114, 5822, 6685, 10057, 10059; nr. E. 664, 2283, 5594, 5807, 6454, 6456, 6479, 7670, 9329, 9923, 10588, 12321; İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, tür.yer.; "Silâhşor'un Fethnâme-i Diyâr-ı Arab Adlı Eseri" (haz. Selâhattin Tansel, TV içinde), sy. 17 (1958), s. 294-320; sy. 18 (1961) s. 430-454; İbn Tolun, Müfâkehetü'l-ḫillân fî ḥavâdis̱i'z-zamân, Kahire 1962-64, I-II, tür.yer.; İbn Zünbül, Ġazavâtü's-Sulṭân Selîm Ḫân maʿa Ḳanṣu el-Ġavrî sulṭânu Mısr, Kahire 1278; Ḳānûnnâmeʾi Mıṣr (trc. ve nşr. Ahmed Fuâd Mütevellî), Kahire 1986; Âlî Mustafa, Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire: Muṣṭafā ʿĀlī's Description of Cairo of 1599 (nşr. ve trc. A. Tietze), Viyana 1975; Mustafa b. İbrâhim, Târîḫu veḳaʾiʿi Mıṣr el-Ḳāhire, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 4048; Yûsuf el-Mellevânî, Tuḥfetü'l-aḥbâb bi-men meleke Mıṣr mine'l-mülûk ve'n-nüvvâb, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 5623; Ahmed Şelebî b. Abdülganî el-Hanefî, Evḍaḥu'l-işârât (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1978; Muhammed b. Abdülmu'tî el-İshâkī, Aḫbârü'l-üvel fî men taṣarrafe fî Mıṣr min erbâbi'd-düvel, Kahire 1930; Ahmed Süheylî, Târîh-i Mısri'l-cedîd (nşr. İbrâhim Müteferrika), İstanbul 1142; İbn Ebü's-Sürûr el-Bekrî, el-Mineḥu'r-raḥmâniyye fi'd-Devleti'l-ʿAliyye, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Tarih, nr. 5424, tür.yer.; a.mlf., Feyżü'l-mennân fî ẕikri devleti Âli ʿOs̱mân,

Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3345, tür.yer.; a.mlf., en-Nüzhetü’z-zehiyye, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tarih, nr. 2266; a.mlf., el-Kevâkibü’s-sâ˒ire fî aḫbâri Mıṣr ve’l-Ḳāhire, Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Tarih, nr. 2023; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, tür.yer.; İbrâhim b. Ebû Bekir es-Sevâlihî el-Avfî, Terâcimü’ṣ-ṣavâ˒iḳ fî vâḳı˓ati’s-sanâcıḳ (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1986; Abdülganî İsmâil en-Nablusî, el-Ḥaḳīḳa ve’l-mecâz fi’r-riḥle ilâ bilâdi’ş-Şâm ve Mıṣr ve’l-Ḥicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986; Ahmed ed-Demürdâşî, ed-Dürretü’l-muṣâne fî aḫbâri’l-Kinâne (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1989; Hüseyin Efendi er-Rûznâmecî, Tertîbü’d-diyâri’l-Mıṣriyye fî ˓ahdi’d-devleti’l-˓Os̱mâniyye (nşr. M. Şefîk Gurbâl), Kahire 1936; Cebertî, ˓Acâ˒ibü’l-âs̱âr, III, tür.yer.; a.mlf., Maẓharü’t-taḳdîs (nşr. Muhammed Cevher - Ömer ed-Desûkī), Kahire 1969; Abdülkerîm b. Abdurrahman, Târîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 705; Diyârbekrî Abdüssamed b. Seyyidî Ali b. Dâvûd, Nevâdirü’t-tevârih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 596; Berberzâde Muhammed b. Yûsuf el-Hallâk, Târîh-i Mısır, İÜ Ktp., TY, nr. 628; Rıdvanpaşazâde Abdullah, Târîh-i Mısır, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 900; H. Dehèraim, l’Egypte turque, pachas et mameluks du XVIe au XVIIIe siècle, Paris 1934; E. Cambe,

l’Egypte ottomane de la conguête par Selim (1517) à l’arrivèe de Bonaparte (1798), Le Caire 1935; G. Guemard, Les réformes en Egypte d’Ali Bey el-Kebir à Mehmed Ali (1760-1848), Cairo 1936; Hasan Osman, Târîḫu Mıṣr fi’l-˓ahdi’l-˓Os̱mânî (1517-1798), Kahire 1942; M. Rif‘at Ramazan, ˓Ali Bey el-Kebîr, Kahire 1950; S. Shaw, “Cairo’s Archives and the History of Ottoman Egypt”, Report on Current Research, Washington 1956, s. 59-72; a.mlf., The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton-New Jersey 1962; a.mlf., The Budget of Ottoman Egypt: 1005-1006/1596-1597, The Hague 1968; a.mlf., “The Ottoman Archives as a Source for Egyption History”, JAOS, LXXXIII (1963), s. 447-452; Abdülkerîm Râfik, Bilâdü’ş-Şâm ve Mısır, Dımaşk 1968; Seyyid Receb Harrâz, el-Medḫal ilâ târîḫi Mıṣr el-ḥadîs̱, Kahire 1970; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922, Kahire 1970, s. 46-85; Ömer Abdülazîz, eş-Şarḳu’l-˓Arabî mine’l-fetḥi’l-˓Os̱mânî ḥattâ nihâyeti’l-ḳarni’s̱-s̱âmin ˓aşer, Beyrut 1971; Abdülazîz M. eş-Şinnâvî, Devrü’l-Ezher fi’l-ḥifâẓ ˓ale’ṭ-ṭâbi˓i’l-˓Arabî li-Mıṣr ibbâne’l-ḥükmi’l-

ʿOs̱mânî, Kahire 1971; M. Abdülmünʿim er-Râkıd, el-Ġazvü’l-ʿOs̱mânî li-Mıṣr ve netâʾicühû ʿale’l-vaṭani’l-ʿArabî, İskenderiye 1972; A. Raymond, et-Târîḫu’l-ictimâʿî li-Mıṣri’l-ʿOs̱mânî (trc. Züheyr eş-Şâyib), Kahire 1974; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, İstanbul 1974, tür.yer.; Ahmed Fuâd Mütevellî, el-Fetḥu’l-ʿOs̱mânî li’ş-Şâm ve Mıṣr ve muḳaddimâtüh, Kahire 1976; Leylâ Abdüllatîf, el-İdâre fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1978; B. Flemming, “Mısır Türk Tarihçiliği Hakkında Notlar”, I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi (İstanbul 15-20 Ekim 1973) Tebliğler, İstanbul 1979, s. 57-62; Bekrî Şeyh Emîn, Muṭâlaʿât fi’ş-şiʿri’l-Memlûkî ve’l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1980, tür.yer.; Abdülvehhâb Bekr, ed-Devletü’l-ʿOs̱mâniyye ve Mıṣr fi’n-nıṣfi’s̱-s̱ânî mine’l-ḳarni’s̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1982; Salâh Ahmed Herîdî, Devrü’ṣ-Ṣaʿîd fî Mıṣri’l-ʿOs̱mânî (923-1213), İskenderiye 1984; Abdürrahîm Abdurrahman, er-Rîfü’l-Mıṣrî fi’l-ḳarni’s̱-s̱âmin ʿaşer, Kahire 1986; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü’l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1987, s. 513 vd.; M. Nûr Ferhâd, el-Ḳażâʾü’ş-şerʿî fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1988; Tevfîk et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, Kahire 1990; Muhammed Afîfî, el-Evḳāf ve’l-ḥayâtü’l-iḳtiṣâdiyye fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî, Kahire 1991; K. M. Cuno, The Pasha’s Peasants, New York 1992, tür.yer.; Abdülhamîd Hâmid, el-Mevâni’l-Mıṣriyye fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî ve devrühe’s-siyâsî ve nüẓumühâ, Kahire 1995; Seyyid Muhammed es-Seyyid, Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-ʿOs̱mânî fi’l-ḳarni’s-sâdis ʿaşer, Kahire 1997; J. Hathaway, Osmanlı Mısır’ında Hane Politikaları: Kazdağlıların Yükselişi (trc. Nalan Özsoy), İstanbul 2002; B. Lewis, “The Ottoman Archive as a Source for History of the Arab Lands”, JRAS, I (1951), s. 139-155; J. H. Kramers, “Mısır”, İA, VIII, 242-250.

Seyyid Muhammed es-Seyyid

Fransız İşgali ve Sonrası.

Fransızlar’ın Temmuz 1798’deki işgali Mısır’da yeni bir dönem açmış ve İngilizler karşısında doğudaki çıkarlarını koruma gerekçesiyle Napolyon

Bonapart tarafından girişilen askerî harekât üç yıl sürecek olan işgal dönemini başlatmıştır. Bu süre içinde bilim adamları ülkenin zenginliklerini tesbit ettiler ve bunlardan istifade edebilmenin yollarını aradılar. Çalışmalar neticesinde Description de l'Egypte başlıklı yirmi üç ciltlik bir eser hazırlandı (Paris 1809-1828). Akkâ'da Cezzâr Ahmed Paşa'ya yenilen Bonapart (Mayıs 1799) Ağustos 1799'da Mısır'dan ayrıldı. Fransız kuvvetleri de Osmanlı-İngiliz ittifakıyla gerçekleştirilen saldırılara dayanamayarak Ağustos 1801'de Mısır'ı terketmek zorunda kaldılar.

Fransızlar'ın tahliyesinden sonra Mısır'da uzun süre sükûnet ve düzen sağlanamadı; Osmanlı yönetimiyle Memlük beyleri arasında mücadele devam etti. Fransızlar karşısındaki başarılarından ötürü Mısır Valisi Koca Hüsrev Paşa tarafından binbaşılığa yükseltilen Kavalalı Mehmed Ali kargaşa ortamında bütün tarafları birbirine karşı kullanıp Mısır valileri Hüsrev, Tâhir, Ali ve Hurşid paşaları bertaraf etti; ardından ulemâ, eşraf ve halkın desteğini almış olarak Mısır valiliğine getirildi (1805). Memlük beylerinin muhalefete başlaması üzerine düzenlediği bir komplo ile bunların büyük bir kısmını katlettirdi (1811), böylece hâkimiyeti tamamen eline geçirmiş oldu.

Mehmed Ali Paşa iktidarını sağlama alınca Mısır'da uzun vadeli askerî, idarî ve iktisadî reformlar başlattı. Ayrıca divan ve meclisler oluşturularak yönetim merkezîleştirildi. Mısır gelirlerinin hızla artması Mehmed Ali Paşa'yı yayılmacı bir siyasete yöneltip aşırı emeller beslemesine yol açtı ve Osmanlı merkezî idaresine karşı silâhlı mücadeleye girişti. 1832 ve 1839'daki savaşlar neticesinde özellikle İngiltere'nin karşı çıkmasıyla emellerine erişemedi. Nihayet uzun bir mücadeleden sonra 24 Mayıs 1841 tarihli fermanla Mısır ve Sudan'ın idaresinin irsen, Filistin'in ise kaydıhayât şartıyla vali olarak kendisine bırakılmasıyla yetinmek zorunda kaldı. Mısır meselesinin bu şekilde halledilmesinin ardından Mehmed Ali Paşa Osmanlı Devleti'ne bağlı bir siyaset takip etti.

1847 yılının sonlarına doğru Mehmed Ali Paşa'nın bunama alâmetleri göstermesi üzerine oğlu İbrâhim önce vekâleten, ardından asaleten Eylül 1848'de vali tayin edildi. Ancak İbrâhim 1848 Kasımında babasından önce vefat edince yerine Ahmed Tosun Paşa'nın oğlu I. Abbas Hilmi Paşa getirildi. Abbas Hilmi, dedesi döneminde takip edilen Batılılaşma

politikasından vazgeçerek birçok Avrupalı uzmanın işine son verirken yerli unsurlara geniş imkânlar tanıma yoluna gitti. Osmanlı Devleti ile, Tanzimat'ın Mısır'da da uygulanması konusunda fikir ayrılığına düşerken bu hususta İngiltere'nin desteğini aldı. Bunun karşılığında İngiltere'ye Kızıldeniz'e ve dolayısıyla Hindistan'a ulaşımı kolaylaştıracak olan Kahire-Süveyş demiryolunun yapımı konusunda imtiyaz tanımak zorunda kaldı (Haziran 1851). Abbas Hilmi'nin 15 Temmuz 1854'te âniden ölümü üzerine yerine amcası Said Paşa geçti. 1856'da Fransız Ferdinand de Lesseps'e Bâbıâli'nin onay vermemesine rağmen Süveyş Kanalı'nın yapımına dair imtiyazlar tanındı ve zorla çalıştırılan binlerce kişinin canına mal olan kanalın kazılmasına 1856 yılında başlandı. Said Paşa'nın Avrupa bankalarından büyük miktarda faizle para alması malî durumu ağırlaştırdı. Onun döneminde Fransızlar Mısır'da çeşitli misyoner okulları açtılar ve arkeolojik kazılara devam ettiler. Said Paşa'nın 1863'te vefatından sonra yerine İbrâhim Paşa'nın oğullarından İsmâil Paşa vali oldu.

İsmâil Paşa idaresi boyunca, bir taraftan dedesi Mehmed Ali Paşa zamanından beri esasen imtiyazlı bir eyalet olan Mısır'ın özerklik alanını genişletmek için uğraşırken diğer taraftan yayılmacı bir politika takip etti. İsmâil Paşa yetkilerinin arttırılması için Bâbıâli ile ilişkilerine çok önem veriyor, maddî hiçbir fedakârlıktan kaçınmıyordu. Mısır'ın yıllık ödediği vergileri arttırarak, yüksek mevkideki Osmanlı erkânına pahalı hediyeler ve paralar dağıtarak haklarını genişleten birçok fermanın çıkarılmasını sağladı. 1866'da Mısır veraset usulü kendi oğulları lehine olmak üzere değiştirildi ve "hidiv" (Farsça ḫidîv "kavmin büyüğü, emîr") unvanı verildi. 1872'de Avrupa devletleriyle borç antlaşması yapma yetkisini elde etti. Hidiv İsmâil Paşa, bu genişletilmiş yetkilerle Batılı devletler nezdinde bağımsız bir devlet başkanı muamelesi görmeye başladı. İdarî, hukukî ve kültürel alanlarda birçok yenilik yapılırken Kahire ve İskenderiye gibi büyük şehirlerde Batı tarzında düzenlemelere gidildi. Sudan'a ve Afrika içlerine doğru fetih girişimlerinde bulunuldu.

Zamanla daha fazla oranlarda Batılı devletlere borçlanmak zorunda kalan İsmâil Paşa malî krizden kurtulabilmek için çeşitli çarelere başvurdu. Bir taraftan halktan alınan vergileri arttırdı, diğer taraftan 1869 yılında açılan Süveyş Kanalı'nın kendisine ait hisse senetlerini İngiltere'ye sattı. Ancak

bütün bunlar Mısır maliyesinin iflâsını engelleyemedi ve Mayıs 1876'da alacaklı Avrupa devletlerinin temsilcilerinin yer aldığı bir Düyûn-ı Umûmiyye Sandığı kuruldu. İngilizler'in alınan tedbirlerden tatmin olmaması üzerine Kasım 1876'da "dual control" oluşturularak iki Avrupalı genel müfettiş gelir ve giderleri takip etmeye başladı, daha sonra kurulan hükümete Avrupalı bakanlar da tayin edildi. Malî tedbirler arasında ordudaki subay sayısının azaltılması ve maaşlarının yarıya düşürülmesi de yer alınca ordu içinde huzursuzluk meydana geldi. Çeşitli çevreler Mısır'ın iç işlerine yapılan yabancı müdahalesine karşı tavır almaya başladı. Şubat 1879'da askerler tarafından Kahire'de büyük çapta gösterilerin düzenlenmesi üzerine Hidiv İsmâil, hükümeti görevden alarak sadece Mısırlılar'dan oluşan yeni bir hükümet kurdu (Nisan 1879). Ancak İngiltere ve Fransa'nın baskısıyla II. Abdülhamid Haziran 1879'da İsmâil Paşa'yı azledip yerine oğlu Tevfik Paşa'yı tayin etti.

İngiliz İşgali Dönemi. Avrupalı güçlerin Mısır'ın iç işlerine müdahalesine karşı olan Mısırlılar el-Hizbü'l-vatanî adı altında Urâbî Paşa etrafında toplanarak ayaklandılar (Haziran 1882). Bu durumu fırsat bilen İngiltere İskenderiye'yi topa tuttu (Temmuz 1882). 13 Eylül 1882'de Urâbî Paşa taraftarları ile İngiliz ordusu arasında Kahire yakınlarındaki Tellülkebîr'de çarpışmalar meydana geldi ve İngiltere Mısır'ı fiilen işgal etti. Bâbıâli'nin ve 1881'de Tunus'u işgal eden Fransa başta olmak üzere diğer bazı Avrupalı devletlerin bu işgale şiddetle karşı çıkması üzerine İngiltere asayiş sağlanınca Mısır'ı boşaltacağını ve Osmanlı Devleti'nin hükümranlık haklarının bâki olduğunu belirtmişse de askerini XX. yüzyılın ortalarına kadar Mısır'dan çekmedi. İstanbul'daki İngiliz büyükelçisi Lord Dufferin'e Mısır'ın nasıl yönetileceği konusunda bir rapor hazırlatıldı. Onun 20 Mart 1883 tarihli raporu uyarınca Sir Evelyn Baring (Lord Cromer) Eylül 1883'te genel konsolos ve İngiliz komiseri olarak Mısır'a geldi. Tek başına Mısır'a hâkim olma amacını güden İngiltere'nin Ocak 1883'te "dual control" uygulamasını sona erdirmesi diğer alacaklı devletlerin protestosuyla karşılanmakla birlikte Mart 1885'te Londra Antlaşması ile mesele halledildi. Mısır'ın iki yıl içerisinde borçlarını ödeyememesi durumunda milletlerarası bir komisyon göreve başlayacaktı. Kasım 1885'te İngiltere ile Bâbıâli arasında yapılan bir antlaşmayla Osmanlılar'ın Mısır'da bir fevkalâde komiser bulundurması kararlaştırıldı ve bu çerçevede Gazi Ahmed Muhtar Paşa Kahire'ye gönderildi.

İngiliz İşgal kuvvetleriyle uyumlu bir tavır ortaya koyan Hidiv Tevfik Paşa'nın 7 Ocak 1892'de vefatı üzerine oğlu II. Abbas Hilmi hidiv oldu. Ayrıca Mısır fevkalâde komiserliği yapan Gazi Ahmed Muhtar Paşa genç hidive müsteşâr-ı hâs olarak tayin edildi. II. Abbas Hilmi döneminde İngiliz karşıtı vatanperver hareket (el-Hareketü'l-vataniyye) Mustafa Kâmil'in önderliğinde tekrar canlanarak geniş halk kitlelerinin desteğini aldı. Hidiv de önceleri bu harekete destek vermekle beraber sonradan bundan vazgeçti.

Mısır'daki işgali tamamlayan İngiltere gözünü Sudan'a dikmişti. Mehdî ayaklanması bunun için bir fırsat teşkil etti ve çarpışmalardan sonra İngiliz Herbert Kitchener (Lord Kitchener) kumandasındaki ordu Sudan'da kontrolü ele geçirdi. İngilizler ve Mısırlılar 19 Ocak 1899'da Sudan'da yönetimin çerçevesini oluşturan bir antlaşma imzaladılar. Buna göre Mısır ve İngiliz bayrakları yan yana dalgalanacak, sivil ve askerî idare hidiv tarafından İngilizler'in tavsiyesiyle tayin edilen bir genel valiye verilecekti. Böylece Sudan'ın kontrolü de fiilen İngilizler'in eline geçmiş oldu. Bâbıâli hâkimiyet hakları ihlâl edildiği için bu antlaşmaya şiddetle karşı çıktı. Ayrıca hidivin böyle bir antlaşma yapma yetkisi olmadığından Mısır-İngiliz Antlaşması milletlerarası hukuka da aykırıydı. Sudan meselesi Sudan'ın 1956'da bağımsızlığını ilânına kadar devam etti.

Bu dönemde Mısır'da İngiliz kontrolünde meclis çalışmaları düzenlenerek bir dizi hukukî ve idarî değişiklik yapılmakla birlikte I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla harp hukuku yürürlüğe girdi. Savaş Ağustos 1914'te başladığında II. Abbas Hilmi İstanbul'da, Lord Kitchener de İngiltere'de bulunuyordu. İngiltere Harp bakanı olarak tayin edilen Kitchener Mısır'a geri dönmedi. Mısır hükümeti savaşın başında (5 Ağustos 1914) önce İngiltere ve Almanya karşısında tarafsızlığını bildirmekle beraber İngiltere'nin baskısı üzerine Almanya'ya ve Avusturya-Macaristan'a karşı savaş ilân etti. Ardından İngiltere Mısır'ın bütün resmî finans kaynaklarına el koydu. Ekim 1914'te İngiltere, Fransa ve Rusya'nın Osmanlı Devleti ile savaşa girmesi üzerine İngiltere, 18 Aralık 1914'te tek taraflı olarak Osmanlı hükümranlık haklarını kaldırıp Mısır'ı himayesine aldı. Hidiv II. Abbas Hilmi'yi de düşmanla iş birliği yaptığı gerekçesiyle 19 Aralık'ta görevden alarak yerine amcası Hüseyin Kâmil'i Mısır sultanı olarak ilân etti. Bunların yanında Fransızlar da Mısır'a asker çıkarınca Osmanlı

Devleti, Mayıs 1915'te Süveyş Kanalı'nı savaş alanı içine aldığını ilgili devletlere bildirdi ve Dördüncü Ordu komutanı Cemal Paşa kumandasındaki kuvvetler başarısızlıkla sonuçlanan iki kanal geçme operasyonu düzenledi.

1914-1918 yılları arasında savaş hukukunun geçerli olduğu Mısır'da basın sansür altında tutulurken halk ekonomik açıdan zor durumda kaldı. Bununla birlikte işgalci güçlere karşı çıkan hareketler halk tarafından büyük destek görüyordu. Hüseyin Kâmil'in 1917'de vefatından sonra yerine -tek oğlu olan Kemâleddin veliahtlığı reddettiği için-Hidiv İsmâil'in oğullarından

Ahmed Fuâd getirildi. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Mısır da bağımsızlık yönünde adımlar attı. Sa'd Zağlûl başkanlığında oluşturulan bir delegasyon İngiltere'nin Mısır yüksek komiseri Sir Reginald Wingate'den Londra'daki barış konferansında Mısır meselesini savunmak için izin istedi. Ancak İngiliz hükümetinin böyle bir delegasyonu muhatap kabul etmemesi üzerine Mısır başbakanı 1 Mart 1919'da istifa etti. Ayaklanmalar ve grevler başlayınca Sa'd Zağlûl ve üç politikacı arkadaşı yakalanarak Malta'ya sürüldü (8 Mart 1919). Bütün bunlar hadiselerin şiddetlenmesine sebep olurken Ezher ulemâsı, talebe ve çiftçiler gibi çok farklı kesimler ayaklanmalarda önemli rol oynadı.

Krallık Dönemi. İngiltere ve Mısır arasında yapılan müzakerelerde bir sonuca ulaşılamamasına rağmen İngiltere 28 Şubat 1922'de tek taraflı olarak Mısır'ı bağımsız devlet ilân etti. Ancak şu dört husus bir anlaşmaya varılıncaya kadar İngiliz hükümetinin yetkisine bırakılmıştı: İngiltere'nin Mısır'daki haberleşme güvenliğinin sağlanması, Mısır'ın yabancı saldırısı ve işgali durumunda savunulması, yabancı ve azınlıkların haklarının korunması ve Sudan'ın yönetimi. Konulan kayıtlar, İngiltere'ye Mısır'ın iç ve dış işlerine sürekli müdahale hakkı verdiği için bu şartlar altında Mısır'ın bağımsız bir devlet ilân edilmesi şekilden öteye gitmiyordu. Mısır siyasetçileri bu sınırlı bağımsızlığı resmen tanımamakla birlikte devlet kurumlarını tesis etmeye başlamakta gecikmediler. Sultan Ahmed Fuâd 15 Mart 1922'de kral (melik) unvanını aldı ve Mısır'da monarşi ilân edildi. Bir komisyon tarafından Belçika anayasası temel alınarak hazırlanan anayasa 19 Nisan 1923'te resmen yayımlandı. Parlamento meclis ve senatodan oluşuyordu. Krala başbakanı tayin ve azletme, meclisi dağıtma ve

oturumlarını erteleme, senato başkanını ve senatonun beşte ikisini tayin ve bütün kanunları veto etme hakkı gibi çok geniş yetkiler tanınmıştı.

Ocak 1924’te yapılan seçimlerde sürgünden dönen Sa‘d Zağlûl başkanlığındaki Vefd Partisi (Hizbü’l-vefd) mecliste çoğunluğu eline geçirdi ve ilk Vefd hükümeti kuruldu. Mısır’ın tam bağımsızlığını ve Sudan’ın Mısır’a ilhakını isteyen Sa‘d Zağlûl ile İngiliz hükümeti arasındaki anlaşmazlık, İngiltere’nin Sudan genel valisi ve Mısır ordu kumandanı Lee Stack’ın 19 Kasım 1924’te Kahire’de öldürülmesi üzerine had safhaya ulaştı. İngilizler’in taleplerini yerine getirmek istemeyen Zağlûl’ün istifası krala daha ılımlı birini başbakan tayin etme fırsatı verdi. Mısır’daki siyasî hayat bundan sonraki yıllarda kral, Vefd Partisi ve İngilizler arasında çekişmelerle geçti. Kral anayasal yetkilerini kullanarak Mısır’ı otokratik bir şekilde yönetmek isterken Hizbü’l-vefd seçimlerde aldığı oylara güvenip kral ve İngiltere karşıtı bir tavır ortaya koyuyordu. İngiltere de kendi çıkarlarına ters düşecek herhangi bir uygulamaya müsaade etmiyordu. 1920’li ve 1930’lu yıllarda kurulan çok sayıda hükümet Mısır’ın tam bağımsızlığını kazanması için İngiltere ile birçok defa masaya oturdu, fakat hiçbirinden sonuç alınamadı. Sa‘d Zağlûl’ün 1927’de vefatından sonra Vefd Partisi’nin başına Nehhas Paşa geçti.

Habeşistan’ın 1935’te İtalya tarafından işgal edilmesi, Mısır’ın İngiltere ile bir anlaşmaya varmak için görüşmeleri tekrar başlatmasında önemli rol oynadı. Müzakereler neticesinde 26 Ağustos 1936’da Mısır ile İngiltere arasında bir ittifak antlaşması imzalandı. Bu antlaşmada savaş zamanlarında iki tarafın iş birliği yapması, Mısır savunma kuvvetlerinin güçlendirilmesi ve İngiliz ordusunun nihaî olarak Süveyş Kanalı bölgesiyle sınırlandırılması, İngiliz işgalinin tedrîcen kaldırılması ve antlaşmanın yirmi yıl süreyle geçerli olması kararlaştırıldı. İki devlet arasında uzun süredir problem olan Sudan konusuna ise herhangi bir atıfta bulunulmadı. Antlaşmanın ardından her iki ülke büyükelçi seviyesinde temsil edildi. İngiltere’nin girişimleri sonucunda Mısır Mayıs 1937’de Milletler Topluluğu’na alındı, hukukî ve finansal açıdan ağır şartlar içeren kapitülasyonlar kaldırıldı. 28 Nisan 1936’da Kral Fuâd’ın ölümü üzerine yerine genç yaştaki oğlu Fâruk geçti. Vefd Partisi ile arası iyi olmayan kral yetkilerini sınırlandırma girişiminde bulunan Başbakan Nehhas Paşa’yı Aralık 1937’de görevinden alıp yerine Muhammed Mahmud Paşa’yı tayin

etti; ardından da kısa süreli hükümetler iş başına geldi.

II. Dünya Savaşı başladığında Mısır Parlamentosu ülkenin tarafsızlığını vurgulayarak İngiltere ile sadece 1936 antlaşması çerçevesinde iş birliğine gidilmesini kabul etti. Henüz savaş sona ermeden 22 Mart 1945'te Mısır'ın girişimiyle Kahire'de üye devletlerin bağımsızlığını korumak, siyasî, askerî, iktisadî ve kültürel güçlerini birleştirmek amacıyla Arap Birliği (Câmiatü'd-düveli'l-Arabiyye) kuruldu. Savaşın ardından ülkedeki ekonomik durumun iyice kötüleşmesi huzursuzlukları arttırdı. Mısır hükümetlerinin, İngiltere ile Sudan meselesini ve İngiliz askerlerinin bölgeyi tamamen tahliyesini amaçlayan

görüşmelerinin Mısır açısından başarısızlıkla sonuçlanması Kahire'deki gösterilerin kanlı olaylara dönüşmesine sebep oldu. İngiliz birliklerinin Kahire ve İskenderiye'den çıkarılması durumu fazla değiştirmedi. İngilizler'in Filistin'deki manda yönetimini 14 Mayıs 1948'de sona erdirmesinin ardından buradaki yahudilerin İsrail Devleti'nin kurulduğunu ilân etmeleri üzerine Arap Birliği İsrail'e savaş ilân etti ve bu çerçevede Mısır da birliklerini buraya gönderdi. Ancak İsrail Devleti'nin kuruluşu engellenemedi.

Daha sonraki yıllarda sık sık hükümet değişiklikleri yapılırken ülkedeki ekonomik durum kötüleşmiş, vergiler arttırılmış, işsizlik had safhaya ulaşmıştı. İngiltere Kanal bölgesinden çekilmediği gibi Sudan meselesi de halledilmemişti. Mısır hükümeti, Ekim 1951'de 1936 antlaşmasını ve Sudan'la ilgili maddeleri tek taraflı olarak feshetti; 16 Ekim 1951'de Fârûk Mısır ve Sudan kralı ilân edildi. İngiltere'nin bu tek taraflı kararları kabul etmemesi durumu değiştirmediği gibi halk arasındaki İngiliz karşıtlığı sürekli artıyordu. 25 Ocak 1952'de Kanal bölgesindeki İngilizler'in İsmâiliye'de katliam yapmaları ülkede büyük bir infiale ve gösterilere yol açtı.

Uzun süredir olayları takip etmekte olan Cemal Abdünnâsır başkanlığındaki Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) 22-23 Temmuz 1952 gecesi bir darbeyle yönetime el koydu. Kral Fârûk'tan, tahtı henüz altı aylık olan oğlu veliaht prens Ahmed Fuâd'a bırakarak ülkeyi terketmesi istendi. Kral Fârûk, oğlu lehine tahttan feragat ettiğini bildiren bir belgeyi imzalayarak 26 Temmuz

1952’de ülkeden ayrılıp Roma’ya gitti.

İhtilâl Sonrası. Henüz belli bir siyasî programa sahip olmayan Hür Subaylar, 7 Ağustos 1952’de özel yetkilerle donatılan General Muhammed Necîb başkanlığında bir hükümet oluşturdu; 10 Aralık 1952’de anayasa yürürlükten kaldırıldı. 16 Ocak 1953’te alınan bir dizi kararla bütün siyasî partiler kapatıldı. Geniş yetkilere sahip bir ihtilâl konseyi kurularak üç yıllık bir süreçten sonra tekrar çok partili döneme geçilmesi kararlaştırıldı. Hür Subaylar’ın siyasî teşkilâtı sayılabilecek bir kurtuluş örgütü oluşturulduysa da bu fazla ilgi görmedi. 18 Haziran 1953’te monarşi kaldırılıp yerine cumhuriyet ilân edildi ve General Necîb cumhurbaşkanlığı ile başbakanlık görevlerini üstlendi, İhtilâl Konseyi’nin diğer üyeleri de çeşitli bakanlıkları aralarında paylaştılar. Aynı yıl içinde önde gelen siyasetçiler tutuklanırken basındaki sansür uygulamaları sıkılaştırıldı ve Ocak 1954’te ülkenin en etkili örgütü olan Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) yasaklandı.

Demokratik sisteme geçilmesi konusunda daha hızlı hareket edilmesini isteyen ve bu hususta kamuoyu desteğini alan Muhammed Necîb ile İhtilâl Konseyi’ni arkasına alan Cemal Abdünnâsır arasındaki tartışma 1954’ün ilk aylarında had safhaya vardı. Necîb’in Şubat 1954’te bütün görevlerinden alınarak ev hapsinde tutulması kamuoyu tarafından büyük tepkiyle karşılanınca kısa bir süre için tekrar eski görevlerine iade edildi. Nisan 1954’te Cemal Abdünnâsır’ın başbakan olarak İhtilâl Konseyi’nin başkanı olması onun üst kademedeki yerini sağlamlaştırırken Necîb, bir an önce anayasal parlamenter düzene geçilmesi için seçimlerin yapılması konusunda ısrar ediyordu. Ancak Ekim 1954’te Nâsır’ın suikasta uğraması ile irtibatlandırılarak İhtilâl Konseyi tarafından Kasım 1954’te cumhurbaşkanlığından azledildi. Böylece Nâsır’ın ülkenin tek adamı olması yönündeki engeller ortadan kalkmış oldu. Haziran 1956’da Nâsır halk oylaması sonucunda cumhurbaşkanı seçildi.

Hür Subaylar’ın iktidara el koyması iç politikayı olduğu kadar Mısır’ın dış politikasını da derinden etkilemiştir. Şubat 1953’te Sudan konusunda İngiltere ile bir anlaşmaya varılması üzerine Sudan bağımsızlığını ilân etti. Mısır da İngiltere ile Temmuz 1954’te Kanal bölgesinin boşaltılması konusunda anlaşmaya vardı. Mısır’ın 1955’te Türkiye, İran, Irak, Pakistan ve İngiltere arasında kurulan Bağdat Paktı’na karşı çıkması İngiltere ile

arasının tekrar açılmasına sebep oldu. Mısır-İsrail ilişkileri ise 1955 yılı başlarında iyice kötüleşti ve Mısır, Arap ülkelerinin İsrail'e karşı başlattığı boykotta en önemli rolü üstlenerek İsrail gemilerinin Süveyş Kanalı'ndan geçişine izin vermedi.

Mısır, Nisan 1955'te toplanan Bandung Konferansı'na katılarak burada Hindistan ve Çin Halk Cumhuriyeti ile birlikte Batı karşıtı bağlantısız bir politikayı savundu, daha sonra da bağlantısız devletlerin liderliğini üstlendi. Eylül 1955'in sonlarında Çekoslovakya ile arkasında Sovyetler Birliği'nin olduğu bir silâh alımı anlaşmasını imzalaması Mısır'ın dış politika konusundaki tercihlerini de yansıtmaktaydı. Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere ve Dünya Bankası'nın Asvan Barajı'nın yapımı için verdikleri kredi sözünden vazgeçmeleri üzerine Süveyş Kanalı, kanaldan elde edilen gelirle barajın finansmanını sağlamak amacıyla 26 Temmuz 1956'da devletleştirildi. İsrail 29 Ekim'de Sînâ yarımadasını işgal edip Süveyş Kanalı'na ulaşırken Mısır da Süveyş Kanalı'nı bloke ederek bu bölgedeki halkı silâhlandırdı. Bunun üzerine İngiltere ve Fransa Kanal bölgesine asker sevkedip savaşa katıldılar. Mısır birlikleri ve bölge şehirleri bombalar altında ağır hasar gördü. Araya Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği'nin girmesiyle savaş sona erdirildi.

Nâsır'ın Süveyş Kanalı krizinden güçlenerek çıkması onun Mısır'ın iç ve dış politikasına yönelik ciddi adımlar atabilmesi için bir zemin oluşturdu. 1957'de o güne kadar çoğunluğu yabancıların elinde olan birçok sektör devletleştirilerek yabancı şirketlere el konuldu. Dış politikada Arap milliyetçiliği düşüncesi etkin hale getirilip Arap birliği yolunda mesafe alındı. 1 Şubat 1958'de Mısır ve Suriye Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleşti ve 21 Şubat'ta yapılan bir referandumla Nâsır bu devletin başkanı seçildi. 8 Mart'ta Yemen ortaklığa katıldıysa da bu sadece şeklî olarak kaldı ve Kasım 1959'da birlikten ayrıldı.

Mısır-Suriye birleşmesi siyasî, askerî ve içtimaî sebepler yüzünden uzun süreli olmadı. Suriye'de birleşmenin ardından diğer partilerle beraber kapatılan Ba's Partisi etrafında toplanan bir grup subayın 28 Eylül 1961'de bir darbe gerçekleştirmesi üzerine Mısır-Suriye birlikteliği sona erdi. Ancak Mısır, Birleşik Arap Cumhuriyeti adını kullanmaya devam etti ve Nâsır bölgede etkin bir güç olma gayretinden vazgeçmedi. 1962 yılında

Yemen'de Nâsır yanlısı bir grup subayın yaptığı darbenin ardından çıkan iç savaşta devrimcilerin yanında yer alması Mısır ve Suudi Arabistan'ı karşı karşıya getirdi ve savaş Yemen'in ikiye bölünmesiyle neticelendi. Nâsır bir taraftan Arap birliğine yönelik çalışırken diğer taraftan Filistin'in kurtuluşu ve Afrika'daki sömürge ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmaları için çeşitli girişimlerde bulundu.

Arap sosyalizmi fikri çerçevesinde Nâsır'ın Mısır'da sosyalist bir sistem kurma çabaları 1960'lı yılların başlarında hız kazandı. Mısır Merkez Bankası ve Mısır Bankası'nın 11 Şubat 1960'ta devletleştirilmesinin ardından en önemli devletleştirme kanunları Temmuz 1961 ve Mart-Ağustos 1963 arasında çıkarıldı. Gerçekleştirilen toprak reformu ile tarım

yapılabilir topraklardaki özel mülkiyet 100 feddân ile (1 feddân = 4200 m2) sınırlandırıldı.

Cemal Abdünnâsır başlattığı reform faaliyetlerini ideolojik bir programla destekledi. 1 Mayıs 1962'de yaptığı konuşma, "Mîsâku'l-ameli'l-vatanî" başlığıyla Arap sosyalizmi ideolojisinin en önemli belgesi olarak kabul edildi. Mîsâkta, siyasî ve sosyal özgürlüğün gerçekleştirilmesi yanında Arap Sosyalist Birliği'nin (İttihâdü'l-iştirâkī el-Arabî) oluşturulup halkın bunun çatısı altında örgütlenmesi öngörülüyordu. Bu siyasî kuruluşu düzenleyen ilk yasa 7 Aralık 1962'de çıkarıldı. Örgütün en küçük mahallî teşkilâttan başkana kadar uzanan piramit şeklindeki yapısı zaman içerisinde devletin bütün birimlerinde etkili olmaya başladı. Mart 1964'te büyük ölçüde 1962 mîsâkına dayanan geçici bir anayasa kabul edildi. Burada, tek parti konumundaki Arap Sosyalist Birliği'ne hâkim rol verilirken millî meclisin en az yarısının işçi ve köylülerden oluşması hükmü getirildi. Devlet başkanı meclis tarafından seçilmekle birlikte geniş yetkilerle donatıldı, meclise de sadece başkanın tayin ettiği hükümeti kontrol yetkisi tanındı.

1964'te Mısır'ın dış siyaseti açısından da önemli gelişmeler oldu. Ocak ayında Kahire'de ve eylülde İskenderiye'de toplanan Arap Birliği zirvesinde ağırlıklı olarak İsrail sorunu üzerinde durulurken Mısır'ın ihtilâflı bulunduğu Ürdün ve Suudi Arabistan'la olan problemlerine de çözüm getirilmeye çalışıldı. Mısır bağlantısız ülkelerden sayılmakla birlikte

1960’lı yılların ortalarına doğru Sovyetler Birliği burada etkisini göstermeye başladı. Asvan Barajı’nın 1964’teki açılışına Kruşçev’in de katılmasının ardından Nâsır defalarca Sovyetler Birliği’ni ziyaret etti ve iki ülke arasında askerî ve ekonomik ilişkiler ilerledi.

Kasım 1966’da Mısır ile Suriye arasında beş yıllık bir savunma antlaşmasının imzalanmasından sonra 1967 baharında İsrail-Suriye ilişkilerinin iyice gerginleşmesi Mısır’ın da meseleye müdahale etmesini gerektirdi. 30 Mayıs 1967’de Mısır, Ürdün ve Irak arasında bir askerî ittifak antlaşması imzalanmasının ardından İsrail önleyici savaş yaptığı iddiasıyla 5 Haziran’da beklenmedik bir şekilde Mısır’a saldırdı ve Mısır hava kuvvetlerini imha etti. “Altı Gün Savaşı” adıyla anılan bu savaşlarda Mısır, Suriye ve Ürdün büyük bir hezimete uğradı. İsrail, Gazze Şeridi’yle birlikte Sînâ yarımadasını ve Süveyş Kanalı’nın doğu tarafını işgal etti. Savaştan sonra hem Mısır’da hem bütün Arap ülkelerinde büyük itibar kaybına uğrayan Nâsır yenilginin sorumluluğunu üstlenerek devlet başkanlığından istifa ettiğini açıkladı. Fakat halkın lehine yaptığı gösteriler neticesinde görevde kalmaya devam ettiyse de yenilgi Mısır’da rejime karşı bir güvensizlik doğurdu ve Nâsır’ın o güne kadar uyguladığı politikalar çok farklı kesimler tarafından eleştirilmeye başlandı. Savaşın sonuçları Mısır’ın iç siyasetinde de kendini gösterdi. Geniş halk kesimlerinin katıldığı rejim karşıtı gösteriler düzenlendi. Toplum bir kimlik krizine girerken siyasî ortamda yönetim kademesi kendi içinde bir sarsıntıya uğradı. Bunun üzerine Nâsır 30 Mart 1968’de bir dizi siyasî, sosyal ve ekonomik değişikliği ihtiva eden reform planını kabul etti. 1969’da İslâm Konferansı Teşkilâtı’na üye oldu. Nâsır’ın 28 Eylül 1970’te bir kalp krizi neticesinde ölümü Mısır ve Arap tarihinde “Nâsırcılık” olarak anılan ideolojinin de sonunu getirdi.

Nâsır’ın vefatı sırasında başkan yardımcısı olan Enver Sedat anayasa gereği başkanlık koltuğuna otururken bunu takip eden aylarda ortaya çıkan iktidar mücadelesi neticesinde Mayıs 1971’de “sevretü’t-tashîh” adını verdiği bir harekâtla rakiplerini devre dışı bıraktı. Enver Sedat döneminde 1968’de Nâsır’ın başlattığı reform çalışmaları hız kazandı ve Mısır, 1960’lı yılların başlarından itibaren yaşadığı sosyalist devrimlerin dışında bir rotaya girdi. İlk önce 11 Eylül 1971’deki referandumla kabul edilen yeni anayasa ile devletin adı Mısır Arap Cumhuriyeti (Cumhûriyyetü Mısr el-Arabiyye)

olarak değiştirildi ve İslâm hukuku anayasanın asıl kaynaklarından biri kabul edildi. Bir nevi başkanlık sistemi getiren anayasa ile devlet başkanının görev süresi altı yıl oldu ve iki dönemle sınırlandırıldı. Başbakan devlet başkanı tarafından tayin ediliyordu. Meclis 350 üyeden oluşurken Arap Sosyalist Birliği tek parti konumunu koruyordu. Dış politikada Sovyetler Birliği ile ilişkilerde bir soğukluk yaşandı ve Temmuz 1972'de çok sayıda Sovyet askerî danışman ve teknik eleman Mısır'ı terketmek zorunda kaldı. Aynı yıl Mısır, Libya ve Suriye arasında federasyon kurma çabaları başarısızlıkla sonuçlandı. Enver Sedat, 1967'de kaybedilen toprakları geri almak amacıyla 6 Ekim 1973'te Suriye ile birlikte İsrail üzerine saldırdı. Mısır'ın üç hafta süren savaştan galibiyetle çıkması Sedat'a gerek içeride gerekse dışarıda prestij kazandırdı. Ardından Mısır'da iç siyasete yönelik ciddi adımlar atıldı. Enver Sedat, Nisan 1974'te açıkladığı reform paketiyle siyasî ve ekonomik açılma adı altında demokratikleşme ve serbest piyasa ekonomisine geçiş programını ortaya koydu. Siyasî liberalleşmenin en önemli bölümünü çok partili hayata geçiş

oluşturuyordu. 1962'den beri tek parti konumundaki Arap Sosyalist Birliği tedrîcen kaldırıldı (nihaî olarak resmen Mayıs 1980'de lağvedildi). 1976'da parti içinde farklı siyasî eğilimleri temsil eden gruplar oluşturuldu. Haziran 1977'de partiler kanunu çıkarılarak yeni partilerin kuruluşunun önü açılmışsa da Mısır'ın çok partili hayata geçişi şeklî olmaktan öteye geçmemiş ve muhalefetin iktidara gelmesinin önüne birçok engel konulmuştur. Sonuçta Nâsır döneminden kalan Arap Sosyalist Birliği tarihe karıştı ve yerine Enver Sedat liderliğinde yeni kurulan el-Hizbü'l-vatanî ed-dimukrâtî iktidarı ele aldı.

1970'li yılların ikinci yarısında Mısır dış siyasetinde önemli gelişmeler yaşandı. Enver Sedat'ın Kasım 1977'de İsrail'e gitmesi bir ilki oluşturuyordu. Sedat'ın İsrail meclisinde konuşma yaptığı bu ziyareti bütün çevreleri şaşırttıysa da barış adımlarının hızlanmasını beraberinde getirdi. Amerika Birleşik Devletleri Dışişleri Bakanı Henry Kissinger'in ara buluculuk yaptığı uzun görüşmelerden sonra 26 Mart 1979'da Washington'da barış antlaşması imzalandı. Antlaşma Nisan 1979'da önce Mısır Parlamentosu'nda, ardından halk oylamasıyla kabul edildi. Camp-David Antlaşması'na göre Mısır İsrail Devleti'ni tanıyor ve Filistinliler'e İsrail'e karşı mücadelelerinde yardım etmeyeceğine dair garanti veriyordu.

Barış antlaşması Arap ülkelerinde olduğu gibi Mısır'da da büyük tepkiyle karşılandı ve bütün muhalifler Enver Sedat'ın iç ve dış politikalarını şiddetle eleştirmeye başladı. Ekonomik açılma politikalarının da başarısızlığı neticesinde bunalımın derinleşmesi muhalefetin halktan büyük destek görmesine yol açtı. Bunun üzerine Enver Sedat 1980'de bir sansür yasası çıkardı. Öte yandan dinî hükümlerin uygulanması konusunda ısrar eden dinî çevrelerin bu talepleri anayasanın 1980 yılında değiştirilmesi sırasında dikkate alındı ve 1971 anayasasında teşrîin ana kaynaklarından biri olan İslâm hukuku teşrîin tek kaynağı haline geldi. Ayrıca devlet başkanının ömür boyu seçilebilmesinin de önü açıldı. İslâm hukukuyla ilgili değişiklikten huzursuz olan Kıptî azınlık Enver Sedat'ın politikalarını eleştirmeye başladı, müslümanlarla aralarında kanlı olaylar meydana geldi. Bütün kesimleri karşısına alan Enver Sedat, çareyi Kıptîler'in önderi Papa Şenûda'nın da aralarında bulunduğu her kesimden çok sayıda aydını tutuklatmakta buldu (Eylül 1981). Enver Sedat, 6 Ekim 1981'de İsrail'e karşı elde edilen zaferin yıl dönümü kutlamaları sırasında Cihad örgütü mensuplarınca Kahire'de Medînetünnasr'daki tören esnasında bir suikast sonucu öldürüldü.

14 Ekim 1981'de Hüsnü Mübârek devlet başkanı olarak göreve başladı. Mübârek zamanında Enver Sedat'ın takip ettiği siyaset ana hatlarıyla sürdürüldü. İsrail'le ilişkiler İsrail'in Haziran 1982'de Lübnan'ı işgal etmesinden sonra sıkıntılı bir hal aldı ve Mısır İsrail büyükelçisini geri çekti. Bu arada İsrail'le yapılan barış antlaşması gereği Taba dahil olmak üzere Sînâ yarımadası Mısır'a geri verildi.

1980'li yıllar boyunca devam eden İran-Irak savaşı Mısır'ın içinde bulunduğu yalnızlıktan kurtulması için bazı fırsatlar ortaya çıkardı. Arap ülkelerinin güvenliğini görüşmek üzere Kasım 1987'de Amman'da toplanan Arap zirvesinde Mısır'la diplomatik ilişkiler kurulması konusunda üye ülkeler serbest bırakıldı. 23 Haziran 1989'da Kazablanka'daki Arap Birliği zirvesinde Mısır tekrar birliğe kabul edildi ve bundan birkaç ay sonra birliğin Tunus'taki merkezi tekrar Kahire'ye taşındı, genel sekreterliğine de Mısır Dışişleri Bakanı İsmet Abdülmecîd getirildi. Böylece Mısır tekrar Arap ülkeleri arasında liderlik rolünü üstlendi.

1989’da Amerika Birleşik Devletleri yönetiminin İsrail-Filistin meselesini halletmek için attığı adımlarda Filistin Kurtuluş Örgütü’nün anlaşma masasına oturması konusunda Mısır önemli rol oynadı. 1991’de Madrid’de yapılan barış görüşmelerine Mısır da katıldı ve ardından yapılan müzakerelerde Mısır kalıcı bir barışın tesisi için bütün ağırlığını koydu. Amerika Birleşik Devletleri ile stratejik ortaklığını geliştiren Mısır, Irak’ın Küveyt’i işgali sonucunda ortaya çıkan Körfez krizi sırasında çok uluslu gücün yanında yer aldı; buna karşılık Amerika Birleşik Devletleri’ne olan borcunun yaklaşık 7 milyar dolarlık kısmı silindi. 2003’te ortaya çıkan krizde ise Mısır oldukça zor durumda kaldı. Bir taraftan Amerika Birleşik Devletleri’ne karşı müttefik ülke olmanın sorumluluğunu yerine getirmeye çalışırken diğer taraftan iç istikrarın korunabilmesi için Amerika Birleşik Devletleri karşıtı tepkileri göz önünde bulundurması gerekiyordu. Mısır’da 2003 yılı içerisinde düzenlenen Amerika Birleşik Devletleri karşıtı gösteriler zaman zaman rejim aleyhtarı hareketlere dönüştü.

Mısır ekonomisi Hüsnü Mübârek zamanında dünyadaki gelişmelerle de bağlantılı olarak zor dönemler geçirmiştir. Mısır’ın Arap ülkeleri tarafından boykot edilmesi, ülkedeki terör hareketlerinin turizm gelirlerinin azalmasına sebep olması, bölgede çıkan savaşlar neticesinde işçi dövizlerinde azalma meydana gelmesi, petrol fiyatlarındaki oynamalar, artan askerî harcamalar Mısır’ın finans açığını sürekli arttırmış, bunun dış borçlarla kapatılmaya çalışılması sonunda International Monetary Found (IMF) ile standby anlaşmaları yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. Dicey, The Story of the Khedivate, London 1902; W. S. Blunt, Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events, London 1907; The Earl of Cromer, Modern Egypt, London 1908, I-II; Abdurrahman er-Râfiî, Fî Aʿḳābi’s̱-s̱evreti’l-Mıṣriyye, Kahire 1366-71/1947-51, I-III; a.mlf., Târîḫu’l-ḥareketi’l-ḳavmiyye ve teṭavvürü niẓâmi’l-ḥükm fî Mıṣr, Kahire 1367/1948, I-II; J. Marlowe, A History of Modern Egypt and Anglo-Egyptian Relations: 1800-1953, New York 1954;

N. Safran, Egypt in Search of Political Community, Cambridge 1961; G. Baer, A History of Landownership in Modern Egypt: 1800-1950, London 1962; Mahmud Y. Zayid, Egypt’s Struggle for Independence, Beirut 1965; Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968; Anouar Abdel-Malek, Aegypten: Militaergesellschaft. Das Armeeregime, die Linke und der Soziale Wandel unter Nasser, Frankfurt 1971; J. Berque, Egypt: Imperialism and Revolution, London 1972; R. Flower, Napoleon to Nasser: The Story of Modern Egypt, London 1972; P. M. Holt, Egypt and the Fertile Crescent 1156-1922: A Political History, Ithaca-London 1975; Aegypten (ed. H. Schamp), Tübingen-Basel 1977; R. W. Baker, Egypt’s Uncertain Revolution under Nasser and Sadat, Cambridge-London 1978; Modern Egypt: Studies in Politics and Society (ed. E. Kedourie - S. G. Haim), London 1980; A. Schölch, Egypt for the Egyptians: The Socio-Political Crisis in Egypt 1878-1882, London 1981; J. Waterbury, The Egypt of Nasser and Sadat, Princeton 1983; P. Pawelka, Herrschaft und Entwicklung im Nahen Osten: Aegypten, Heidelberg 1985; P. J. Vatikiotis, The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak, London 1985; G. Kraemer, Aegypten unter Mubarak: Identitaet und Nationales Interesse, Baden-Baden 1986; M. Beyyûmî Mehrân, Mıṣr, İskenderiye 1409/1988, II-III; A. Goldschmidt, Modern Egypt: The Formation of a Nation-State, Boulder 1988; a.mlf., Historical Dictionary of Egypt, Lanham 1994; Rifat Uçarol, Gazi Ahmet Muhtar Paşa, İstanbul 1989, tür.yer.; D. Hopwood, Egypt: Politics and Society 1945-1990, London 1993; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, A Short History of Modern Egypt, Cambridge 1994; The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, tür.yer.; Süleyman Kani İrtem, Osmanlı Devleti’nin Mısır, Yemen, Hicaz Meselesi, İstanbul 1999; Selim Deringil, “Ghazi Ahmed Mukhtar Pasha and the British Occupation of Egypt”, Al-Abhath,

XXXIV, Beirut 1986, s. 13-19; a.mlf., “The Ottoman Response to the Egyptian Crisis of 1881-1882”, MES, XXIV (1988), s. 3-24; F. Steppat, “Miṣr [The Early Modern Period 1798-1882]”, EI[2] (İng.), VII, 180-186; “Egypt”, EBr., VIII, 64-89; İlhan Şahin, “Abbas Hilmi”, DİA, I, 25-26; Davut Dursun, “Cemal Abdünnâsır”, a.e., VII, 296-301; Hilal Görgün, “Enver Sedat”, a.e., XI, 265-267; Mustafa L. Bilge, “Fâruk”, a.e., XII, 177; a.mlf., “Fuâd”, a.e., XIII, 201-202; Zekeriyya Kurşun, “Hüseyin Kâmil”, a.e., XVIII, 553-554; Atilla Çetin, “İsmâil Paşa, Hidiv”, a.e., XXIII, 117-

119; Muhammet Hanefi Kutluoğlu, “Kavalalı Mehmed Ali Paşa”, a.e., XXV, 62-65; “Egypt”, Political Encyclopedia of the Middle East (ed. A. Sela), New York 1999, s. 214-247.

Hilal Görgün

İlim, Kültür ve Medeniyet (641-1517).

Mısır fethedildiğinde, eski canlılığını kaybetmesine rağmen İskenderiye antik kültürün en önemli merkezlerinden biriydi. İslâm ordularıyla Mısır’a gelen sahâbîlerin bölgede yerleşmesiyle birlikte İslâm kültürü de yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu sahâbîler ilim hayatının merkezi konumundaki Amr b. Âs Camii’nde Kur’an, hadis ve fıkıh halkaları kurmuştur. Onların arasındaki en meşhur sima Amr b. Âs’ın oğlu Abdullah’tı. Emevîler devri boyunca bölgeye göç eden tâbiîn bu noktada önemli bir görev üstlenmiş, halifeler de zaman zaman bölgeye âlimler göndererek bu hareketi desteklemiştir. Mısır’da yetişen ilk âlimlerden biri fakih Yezîd b. Ebû Habîb el-Mısrî’dir. Bu dönemde Mısırlılar Medine, Dımaşk ve çeşitli Irak şehirlerine ilim yolculukları yapmaya başlamıştır; hadis almak amacıyla diğer yerlerden de buraya gelenler vardı. Abbâsîler’in ilk yıllarında Mısrî nisbesini taşıyan fıkıh ve hadis âlimleri arasında Amr b. Hâris, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Lehîa ile Leys b. Sa‘d’ın adları zikredilebilir. Erken devirden itibaren kıraat ilmi Mısır’da belirginleşmiş ve bu alanda ilk öne çıkanlar Verş adıyla bilinen Osman b. Saîd el-Mısrî ile öğrencisi Ebû Ya‘kūb el-Ezrak Yûsuf b. Amr el-Mısrî olmuştur.

Mısır’da görülen ilk mezhep Mâlikîlik olup bunda Osman b. Abdülhakem el-Cüzâmî, Abdurrahman b. Hâlid b. Yezîd ve Ebû Abdullah Abdurrahman b. Kāsım’ın payları büyüktür. Kitâbü’l-Câmiʿ in müellifi Abdullah b. Vehb el-Mısrî, Eşheb el-Kaysî ve Abdullah b. Abdülhakem el-Mısrî de bu dönemde yetişen Mâlikî fakihlerindendir. İmam Şâfiî’nin ömrünün son yıllarını Fustat’ta geçirmesiyle Şâfiîlik de yayılmaya başlamış ve İslâm’ın diğer bölgelerine göre Mısır daima bu mezhebin en önemli merkezi olarak

kalmıştır. Kütüb-i Sitte müellifleri Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce hadislerini toplarken Mısır'ı ziyaret etmişlerdir. Abbâsîler devrinde bilhassa III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren İmam Şâfiî'nin yerleşmesiyle bölgedeki ilmî hareketlilik hız kazanmıştır. Fakih Ebû Abdullah İbn Abdülhakem ile Rebî' b. Süleyman el-Cîzî Şâfiî mezhebinin diğer önde gelen simalarıdır. Burada tasavvuf hareketini Zünnûn el-Mısrî olarak tanınan Sevbân b. İbrâhim başlatmış, Arap dili ve edebiyatında Ebû Abdullah Ahmed b. Yahyâ et-Tücîbî, tarihçilikte Fütûḥu Mıṣr ve aḫbâruhâ'nın müellifi Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem öne çıkmıştır. Ancak bu dönemde Mısır'ın ilim hareketi açısından, buraya Endülüs ve İfrîkıye'den ilim seyahatlerinin yapılmaya başlanmış olmasına rağmen siyasî merkezlerin dışında kalmasından dolayı henüz Hicaz, Suriye ve Irak'ın seviyesine ulaşamadığı görülmektedir.

Emevî ve Abbâsî devirlerinde Mısır toplumunun yapısı göçler ve ihtidâlar sebebiyle önemli ölçüde değişmiştir. Bölgenin cizye gelirlerinin Hz. Osman zamanından Abbâsîler'in sonuna kadar tedrîcî olarak düşmesi ve tarihî kayıtlarda hıristiyan isimlerinin azalması, yerel halkın fetihten sonra geçen yaklaşık 250 yıl içerisinde müslümanlaştığının açık delilidir. III. (IX.) yüzyılın ortalarına gelindiğinde hıristiyanların büyük kısmı ihtidâ etmiş ve bölgeye gönderilen Arap kabileleriyle askerleri de yerleşik bir düzene geçerek halkla iyice karışmıştı. Müslümanların yeni fethedilen Mısır'da Bizans dinarının kullanılmasına izin vermeleri, kiliselere dokunmamaları ve divanlarda yerli unsurları çalıştırmaya devam etmeleri halkı İslâm'a yaklaştıran sebeplerdendir. Emevî halifeleri devlet dairelerinde müslümanları çalıştırmayı tercih etmiş ve bu durum ihtidâların yaygınlaşmasına yol açmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in ihtidâ edenlerden cizyeyi kaldırması bu gelişmeyi iyice hızlandırmıştır. Müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde bölgede Kıptîce ve Grekçe konuşuluyordu. Emevîler döneminde özellikle divanların Arapça tutulmasıyla birlikte Arapça'nın yaygınlaşması hız kazanmış, bu arada hıristiyanların bazı dinî kitapları Arapça'ya çevrilmiştir. Arapça'nın tamamen yaygınlaşması ancak III. (IX.) yüzyılın sonlarında gerçekleşmiştir. IV. (X.) yüzyıldan itibaren Kıptîce unutulmuş, kilisenin dili de Arapça'ya dönüşmüştü. Artık âyinler Arapça yapılıyor, kilise tarihleri dahi Arapça yazılıyordu. Mısır'ın fethiyle başlayan Arap kabilelerinin bölgeye göçleri yaklaşık beş asır boyunca devam etmiştir; fetihten bir asır sonra Mısır divanlarında kayıtlı Araplar'ın sayısı

40.000 aile-yi geçmişti. Bu kabileler arasında Kays, Tay, Rebîa, Fezâre, Hilâl, Süleym, Hevâzin en önde gelenlerdir. Bölgeye yerleştirilen ilk Arap kabileleri özellikle Emevî devri boyunca yönetici sınıfı oluşturmuş, bu imtiyazlı durumları sebebiyle yerlilere karışmamıştır. Ancak Abbâsîler'in III. (IX.) yüzyıldan itibaren bu kabilelerden haraç almaya başlaması ve atâları kesmesi onların halkla bütünleşmesini sağlamıştır.

Mısır, Tolunoğulları ve İhşîdîler döneminde bilhassa fıkıh ve hadis ilimlerinde önemli gelişmeler göstermiştir. Önde gelen fakih ve muhaddisler arasında Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, İbnü'l-Haddâd el-Kinânî, Tahâvî ve Ebû Saîd İbn Yûnus el-Mısrî sayılabilir. Ebü'l-Kāsım İbn Abdülhakem, İbnü'd-Dâye, Muhammed b. Yûsuf el-Kindî ve İbn Zûlâk Mısır tarihiyle ilgili önemli eserler kaleme almışlardır. Aynı yıllarda pek çok defa Mısır'ı ziyaret eden ve bir süre orada kalan Mes'ûdî de anılmaya değer bir müelliftir. Abbâsîler'in çözülme sürecine girmesiyle birlikte Mısır'da siyasî yapıya paralel olarak müstakil bir kültür ortamı gelişmeye başlamıştır. Bu dönemde İbn Abdülhakem'in Fütûḥu Mıṣr'ı ve Kindî'nin Kitâbü'l-Vülât ve'l-ḳuḍât'ı gibi ilk bölgesel Mısır tarihlerinin yazılması Mısır'ın siyasî açıdan yarı bağımsız konumunun kültür alanına yansımasıdır.

Şiî Fâtımîler dönemi Mısır tarihi açısından farklı bir devre oluşturur. Fâtımî hilâfet merkezinin Kahire'ye taşınmasıyla birlikte iki önemli hareketin ortaya çıktığı görülür. Bunlardan biri antik Grek felsefesiyle Şiî kaynaklarının telifi, diğeri de Şiîliğin yayılması amacıyla dâîlerin düzenli bir şekilde eğitilmesidir. Fâtımîler, Sünnî rakipleri olan Abbâsîler'in Bağdat'ta kurduğu ilmî müesseselerin Şiî versiyonlarını Kahire'de kurmak için çaba göstermiştir. Bu bakımdan ilim halkaları teşkil edilen Ezher Camii ile yine bu devirde yapılan Hâkim, Karâfe ve Akmer camileri önemlidir. Aynı dönemde Kahire'deki Fâtımî sarayında büyük bir kütüphane kurulmuştu; Makrîzî bütün İslâm âleminde ondan daha büyük bir kütüphane olmadığını belirtir (el-Ḫıṭaṭ, I, 458-459). Hâkim-Biemrillâh'ın 395 (1004) yılında Kahire'de tesis ettiği Dârülhikme'de (Dârülilm) daha ziyade felsefe, mantık, matematik, tıp gibi ilimlerde çalışma yapılıyordu. Dârülhikme'ye bağlı kütüphane de zenginliğiyle

ünlüydü. İranlı seyyah Nâsır-ı Hüsrev ile Haşîşîler'in lideri Hassan Sabbâh bu kütüphanede çalışmışlardı. Bu devirde sosyal hayatta da Şiî hukuku uygulanmış ve Şîa'nın bayramları kutlanmıştır; fakat halk arasında Şiîlik hiçbir zaman yaygınlaşmayıp daima yönetici zümre arasında kalmıştır. Fâtımîler döneminin önde gelen âlimlerinden hadiste Ebû Bekir Muhammed el-Askerî ile Ebû Tâhir es-Silefî, Arap dilinde Ali b. Ahmed el-Mühellebî, İbn Bâbeşâz, tarihte Şâbüştî, Müsebbihî, Ebû Abdullah el-Kudâî ile el-İşâre ilâ men nâle'l-vezâre'nin müellifi Ebü'l-Kāsım İbnü's-Sayrafî sayılabilir. Halife Muiz-Lidînillâh ve onun görüşlerini halka açıklayan kādılkudâtı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed de İsmâilî akaidiyle ilgili kitaplar yazmıştır. Şiî fıkhına dair bazı eserlerin sahibi olan Vezir İbn Killis ve başdâî (dâi't-duât) Müeyyed-Fiddîn devrin en önde gelen âlimlerindendi. Meşhur matematikçi ve filozof İbnü'l-Heysem, Hâkim-Biemrillâh'ın daveti üzerine Mısır'a gelerek Nil nehri hakkında çalışmalar yapmıştır. Ali b. Rıdvân bu dönemde Mısır'da yetişen en önemli tabiplerdendir. Fâtımîler zamanında şiir de gelişme göstermiş, bunda halife ve vezirlerin şairleri maaşa bağlamaları ve onlara karşı cömert davranmaları etkili olmuştur. Ebû Ali Hasan b. Zebîd el-Ensârî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ca'fer ve Ebü'l-Feth Mahmûd b. Kadûs şiirde öne çıkan isimlerdir. Şair Umâre el-Yemenî de Fâtımî Veziri Talâi' b. Rüzzîk'ın isteği üzerine Mısır'a yerleşmiştir.

Fâtımî döneminde de Mısır ekonomisi Nil'e bağlıydı. Kuraklık sebebiyle başlıcaları 360 (970-71), 385 (995), 395 (1004-1005) ve 464 (1071-72) yılarında meydana gelen pek çok kıtlık yaşanmıştır. Kuraklık görülmediğinde Mısır kendi ihtiyacını karşılamanın dışında çeşitli tarım ürünlerini ihraç ediyordu. Tahıl, özellikle buğday Mekke ve Medine'ye gönderiliyordu. Bunun yanında bol miktarda üretilen keten de ihraç mallarındandı. Mısır, Kızıldeniz yoluyla Hint Okyanusu'na ve İskenderiye Limanı vasıtasıyla Akdeniz'e ulaşımı mümkün kılan jeostratejik konumu sebebiyle önemli bir ticaret merkeziydi. Ticaret serbest bir biçimde yapılıyor, bilhassa sahil şehirlerinde bulunan ecnebi vekîlü't-tüccârlar bir nevi ticaret ataşesi görevi yürütüyordu. Başta gelen şehirler Kahire ile İskenderiye idi. Fustat hâlâ ticarî ehemmiyetini koruyordu ve henüz Kahire ile birleşmemişti. Buralarda müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudiler farklı mahallelerde oturuyordu. İskenderiye en mühim liman şehriydi ve hıristiyanlarla müslümanların liman tesisleri ayrıydı. Çok sayıda yabancı tüccarın bulunduğu İskenderiye aynı zamanda baharat, köle, ipek, tekstil ve

parfüm ticaretinin dünyada başta gelen merkezlerinden biriydi.

Selâhaddîn-i Eyyûbî ve halefleri, ulemâdan ve medreselerden hem Sünnîliğin ihyasında hem de Haçlılar'a karşı halkı cihada teşvikte yararlanmıştır. Eyyûbîler döneminde Suriye ve Mısır'da inşa edilen medreselerin sayısının çok fazla olması bunu göstermektedir. Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'ün kurduğu ve Kur'an, hadis, dört Sünnî mezhep fıkhının okutulduğu medreselerin benzerleri Mısır'da da açılmıştır. Şîîliğin yayılması için tesis edilen Ezher, İslâm'ın Sünnî yorumunun öğretildiği en büyük eğitim kurumu haline getirilmiştir. Devrin önde gelen fakihi, yöneticilere karşı muhalefetiyle tanınan ve halkın desteğini gören İzzeddin b. Abdüsselâm'dı. Arap dili ve edebiyatında İbn Mâlik et-Tâî, fıkıhta bir Şâfiî medresesi ve kütüphane kuran Kādî el-Fâzıl ve kıraatte Alemüddin es-Sehâvî diğer önemli simalardı. Bu dönemde tıp öğretimi ve uygulamaları da çok gelişmişti. ʿUyûnü'l-enbâʾ adlı eserin müellifi İbn Ebû Usaybia tıp öğreniminin bir kısmını Mısır'da yapmıştır.

Doğu İslâm dünyasını istilâ ederek büyük tahribat yapan Moğollar'ı, ayrıca Haçlılar'ı yenerek bölgeyi bu tehlikelerden kurtaran Memlükler'in Mısır siyaset, ilim ve kültür tarihinde ayrı bir yeri vardır. Memlükler döneminde Mısır kozmopolit bir nüfus yapısına sahipti. Özellikle Bağdat'ın Moğollar tarafından işgalinin ardından İslâm'ın kültürel başşehri haline gelen Kahire'ye her yerden ulemâ akını başlamıştı. Bunun dışında Moğollar'ın önünden kaçan kalabalıklar da Mısır'a sığınmıştı. Toplum müslümanlar, hıristiyanlar ve yahudilerden meydana geliyor, çoğunluktaki müslümanlar da statü bakımından, kendi aralarında Türkçe konuşan yönetici askerî sınıfla (Türk ve Çerkez memlükleri) halk olmak üzere iki kesime ayrılıyordu. Mısır'ın Moğol istilâsına uğramamış olması sebebiyle İran, Anadolu, Irak ve Suriye'den buraya göç eden ulemâ Memlükler zamanında ilmin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu devirde Eyyûbîler'in Sünnî eğitim verilen medreseler açma politikası devam ettirilmiştir. Yalnız Kahire'de zengin kütüphanelere sahip yüzden fazla medrese, ayrıca çeşitli dârülkur'ân ve dârülhadisler vardı. Bölge halkına yabancı memlük asıllı sultan ve emîrlerin, yönetimlerini halk nezdinde meşrulaştırmak maksadıyla yeni medreseler kurması ve vakıflar yoluyla ulemâyı desteklemesi de ilim hareketini hızlandırmıştır. Sultan Kalavun, içinde hastahanenin de yer aldığı cami, medrese ve kütüphaneden oluşan bir külliye yaptırmıştır. Ayrıca

kendi türbesinin bulunduğu bu külliye Memlük sanatının en önemli örneklerindendir. Memlükler döneminde eğitim ve öğretim medreselerin yanında gittikçe yaygınlaşan Şeyhû el-Ömerî, II. Baybars gibi hankahlarda ve zâviyelerde de devam etmiştir. Memlükler'in ilk zamanlarında Bahâeddin İbn Akīl, İbn Vâsıl, Ebû Şâme el-Makdisî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhibbüddin Muhammed b. Yûsuf el-Halebî (Nâzırü'l-Ceyş), Feth b. Mûsâ b. Hammâd, İbn Hişâm en-Nahvî gibi değerli âlimler Mısır'da yaşamıştır. Ülke XV. yüzyılda kültürel açıdan önemli gelişmeler göstermiştir. Tarih, edebiyat, hadis, fıkıh gibi alanlarda öne çıkan pek çok âlim burada yetişmiş veya buraya yerleşmiştir. Aynı dönemde telif edilen eserlerin hem sayı bakımından arttığı hem de ansiklopedi ve biyografi gibi yeni biçimler kazanarak çeşitlendiği görülür. Devrin ünlü âlimleri arasında İbn Haldûn, Zeynüddin İbn Nüceym, İbn Tağrîberdî, Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, Makrîzî, İbn Hacer el-Askalânî, Şemseddin es-Sehâvî ve Süyûtî ilk akla gelenlerdir.

Hindistan-Avrupa deniz yolu üzerinde stratejik bir merkez olması sebebiyle Mısır uluslararası ticarette daima önemli bir rol oynamış, özellikle Memlükler devrinde bu ticaret yolunun en istikrarlı geçitlerinden birini teşkil etmiştir. İskenderiye Bizans, İtalyan ve Fransız ticaret gemilerinin, Hindistan'dan deniz yoluyla Kûs'a ve oradan kara yoluyla İskenderiye'ye getirilen malları Avrupa pazarlarına götürmek için bekledikleri en büyük limandı. Burada ve Kahire'de yerli ve yabancı tâcirlerin emtialarını depoladıkları yerler bulunuyordu. Dönemin kaynakları Kahire'de birçok çarşı ve dükkânın bulunduğunu ve her birinde belli ürünlerin satıldığını kaydeder. Ticaretin yanı sıra yün, ipek, keten ve pamuk dokumacılığı, maden işlemeciliği, camcılık, halıcılık, dericilik ve kâğıtçılık da en önemli el sanatlarıydı. Timur'un XV. yüzyılın başlarında Suriye'yi işgali Mısır'ın iktisadî hayatını olumsuz etkilemiştir. Avrupalı tüccarların Doğu mallarını daha ucuz fiyatlarla alabilmek için gösterdikleri çabanın Ümitburnu'nun keşfiyle sonuçlanması ise Mısır'ın dış ticaretini bütünüyle çökertmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, Kahire 1997, I-IV; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara (nşr. Halîl el-Mansûr), Beyrut 1997, I, 255-470; II, 212-235; Abdürrezzâk Hamîde, el-Edebü'l-ʿArabî fî Mısr mine'l-fetḥi'l-İslâmî ile'l-Fâṭımiyyîn, Kahire 1370/1951; Abdüllatîf Hamza, el-Ḥareketü'l-fikriyye fî Mısr fî ʿaṣreyi'l-Eyyûbî ve'l-Memlûkî, Kahire 1968; Hassanein Rabie, The Financial System of Egypt, London 1972; Şevkī Dayf, el-Fen ve meẕâhibüh, Kahire 1976, s. 456-508; Aydın Sayılı, Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp, Ankara 1982; Ni'mât Ahmed Fuâd, "Devrü Mıṣr fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye", Dirâsât fi'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1985, II, 419-460; Abdülmün'im Sultân, el-Müctemeʿu'l-Mıṣrî fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî, Kahire 1985; Hasan Ahmed Mahmûd, el-İslâm ve'ṡ-ṡeḳāfetü'l-ʿArabiyye fî İfrîḳıyâ, Kahire 1986, s. 81-126; The Mamluks in Egyptian Politics and Society (ed. T. Philipp - U. Haarmann), Cambridge 1988; Abdülazîz Süleyman Bevvâr, Târîḫu Mıṣri'l-ictimâʿî, Kahire 1988; Seyyide İsmâil Kâşif, Mıṣr fî ʿaṣri'l-vülât, Kahire 1988, s. 181-197; a.mlf. v.dğr., Târîḫu Mıṣr el-İslâmiyye, Kahire 1993, s. 95-127, 326-341, 421-449; Abdülâl Sâlim Mekrem, Celâleddîn es-Süyûṭî ve eṡeruhû fi'd-dirâsâti'l-luġaviyye, Beyrut 1989, s. 7-47; Nâsır el-Ensârî, Târîḫu enẓimeti'ş-şurṭa fî Mıṣr, Kahire 1410/1990; Cl. Cahen, Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar İslâmiyet, Ankara 1990, s. 211-218; M. Kemâleddin İzzeddin, el-Ḥareketü'l-ʿilmiyye fî Mıṣr fî devleti'l-Memâlîki'l-Cerâkise, Beyrut 1410/1990; Y. Lev, State and Society in Fatimid Egypt, Leiden 1991; Khalil Athamina, "Some Administrative, Military and Socio-Political Aspects of Early Muslim Egypt", War and Society in the Eastern Mediterranean 7th-15th Centuries (ed. Y. Lev), Leiden 1997, s. 101 vd.; Y. Lev, "Regime, Army and Society in Medieval Egypt, 9th-12th Centuries", a.e., s. 153-162; The Cambridge History of Egypt: Islamic Egypt, 640-1517 (ed. C. F. Petry), Cambridge 1998; A. Sabra, Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517, Cambridge 2000; M. Zağlûl Sellâm, el-Edeb fi'l-ʿaṣri'l-Fâṭımî, İskenderiye, ts. (Münşeâtü'l-maârif); M. Cemâleddin Sürûr, Târîḫu'l-ḥaḍâreti'l-İslâmiyye fi'ş-Şarḳ, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 222-244; H. I. Bell, "The Administration of Egypt under the Umayyad Khalifs", BZ, XXVIII (1928), s. 280-286; M. Hilmî Muhammed Ahmed, "el-Ḥayâtü'l-ʿilmiyye fî Mıṣr ve'ş-Şâm (521-648/1127-1250)", Mecelletü't-Târîḫiyyeti'l-Mıṣriyye, VII, Kahire 1958, s. 3-23; Fehmî Abdülcelîl Mahmûd, "İntişârü'l-İslâm fî Mıṣr fi'l-ḳarneyni'l-

evvel ve’ş-şânî li’l-hicre”, Ḥavliyyâtü Külliyyeti dâri’l-ʿulûm, VIII, Kahire 1977-78, s. 115-134; Ahmed Abdülhamîd Hafâcî, “Cevânib mine’l-ḥayâti’l-ictimâʿiyye fî Mıṣr fi’l-ʿaṣri’l-Eyyûbî”, Mecelletü Külliyyeti’l-âdâb, XXIX, İskenderiye 1981-82, s. 197-221; Samira Kortantamer, “Memlük Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, TİD, I (1983), s. 31-35; Mohammed M. Aman, “Egypt, Libraries in”, Encyclopedia of Library and Information Science (ed. Allenkent - Harold Lancour), New York 1972, s. 574-588.

Cengiz Tomar

Osmanlı Dönemi.

Yavuz Sultan Selim’in Mısır’a girişinden Mehmed Ali Paşa’nın valiliğine kadarki Mısır tarihi çeşitli sebeplerden dolayı uzun süre ihmal edilmiştir. Özellikle bazı Mısırlı tarihçiler ve şarkiyatçılar tarafından ileri sürülen, Osmanlı hâkimiyetinin Mısır ilim ve kültür hayatını olumsuz yönde etkilediği, hatta çöküşüne sebep olduğu yolundaki iddialar temelsizdir ve ön yargılara dayanmaktadır. Mısır’ın tarihi Osmanlı Devleti’nin bir eyaleti olarak bu devletin tarihi içinde yer almıştır. Yavuz Sultan Selim’in beraberinde İstanbul’a götürdüğü âlimlerden pek çoğu birkaç yıl içerisinde Mısır’a geri dönmüş ve iki ilim merkezi Kahire ve İstanbul arasındaki iletişimde önemli rol üstlenmiştir. Bu bakımdan Osmanlı dönemindeki Mısır düşünce ve kültür hayatı Memlük devrinin bir devamı niteliğindedir. İbn İyâs’ın ilk Osmanlı kadısı hakkında ortaya koyduğu olumsuz tabloya karşılık (Bedâʾiʿu’z-zühûr, V, 467) Dumeyrî, Gazzî ve Şîrbînî eserlerinde Osmanlı kadılarına dair methe varan olumlu ifadeler kullanmış (Baer, s. 22; Behrens - Abouseif, s. 79 vd.) ve bir dizi tarihçi padişahları öven kitaplar kaleme almıştır (Hanna, The Cambridge History of Egypt, II, 88). Kahire’ye gönderilen Osmanlı valileri mesleklerine sarayda başlamış eğitimli kişiler arasından seçiliyordu. Devrin Mısırlı tarihçileri ve yabancı konsoloslar valilerin çeşitli alanlardaki bilgilerinden hayranlıkla bahsetmektedir. Meselâ Dâvud Paşa’nın büyük bir kütüphane kurduğu, Câfer Paşa’nın da bir tefsir âlimi olduğu anlatılmaktadır (Behrens - Abouseif, s. 53-54). Osmanlı hâkimiyeti altındaki Mısır’ın kültür hayatıyla

Memlük kültür hayatı arasında belirgin bir fark yoktur; diğer yerlerde olduğu gibi burada da halkın kendi kültürü ve yaşam tarzı geliştirilip güçlendirilerek korunmuştur. Mısır halkının yaşantısı hakkındaki ilk elden bilgiler, 976 (1568) ve 1004 (1596) yıllarında burayı ziyaret ederek gördüklerini Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire adlı kitabında (bk. bibl.) anlatan Âlî Mustafa Efendi ile 1672-1680 yılları arasında Mısır, Sudan ve Habeşistan'ı gezen Evliya Çelebi tarafından aktarılır (Seyahatnâme, X, 94-844). Ayrıca bu dönemde Mısır'da bulunan Batılılar'dan de Maillet, Description de l'Egypte (ed. Abbé Le Mascrier, I-II, Paris 1735) ve Volney Voyage en Egypte et en Syrie (I-II, Paris 1787) isimli kitaplarında gördüklerini ve yaşadıklarını anlatmışlardır. Napolyon'un 1798'de Mısır'ı işgalinden önce bir grup bilim adamına hazırlattığı Description de l'Egypte, état moderne par les savants de l'expédition française en Egypte adlı hacimli eserde (Paris 1809-1828) Osmanlı Mısırı hakkında önemli bilgiler mevcuttur.

Osmanlı devrinde eğitim ve öğretim faaliyetleri daha önce olduğu gibi mektep ve medreselerde devam etmiştir. Bu konuda özellikle Yavuz Sultan Selim'in Kahire'ye girdiğinde namaz kıldığı Ezher'in önemi gittikçe artmıştır (bk. EZHER). Dinî eğitim ayrıca tekke ve zâviyelerde de yürütülüyordu. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî ve Evliya Çelebi buralar hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Aralarında müneccim ve tarihçi İbn Zünbül, Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, Şemseddin er-Remlî, Sirâceddin İbn Nüceym, Nûreddin el-Üchûrî, fakih ve muhaddis Muhammed b. Abdülbâkī ez-Zürkānî, Ahmed ed-Derdîr, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, Haraşî ve Bekrî ailesi mensupları gibi ünlülerin bulunduğu bu devrin Mısır ulemâsı din ilimleri yanında tabii bilimler alanında da çok sayıda eser vermiştir.

Corcî Zeydân gibi bazı müelliflerin Osmanlı hâkimiyetiyle birlikte Arap edebiyatının durgunluk dönemine girdiği şeklindeki iddialarının (Âdâb, II, 282 vd.) doğru olmadığı son zamanlarda yayımlanan eserlerle ortaya konmuştur. Muhammed Seyyid Kîlânî ve Nurettin Ceviz, Osmanlı dönemi Mısır edebiyatı hakkında yaptıkları çalışmalarda (bk. bibl.) bu devirde dil ve edebiyat alanında çeşitli âlimlerin ve divan sahibi şairlerin yetiştiğini göstermişlerdir. Ayrıca Abdurrahman el-Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr isimli Mısır tarihinde çok sayıda âlimin ve edibin adını verir. Şairler arasında Ebü'l-Mekârim el-Bekrî, Abdullah eş-Şebrâvî, Abdullah el-İdkâvî, İbnü's-

Salâhî, Kāsım b. Atâullah el-Mısrî, Şemseddin es-Seberbâî, İsmâil b. Halîl ez-Zuhûrî, İsmâil b. Sa'd el-Haşşâb ve Hasan el-Attâr sayılabilir. Bu şairlerin makāmat ve resâil tarzında eserleri de mevcuttur (M. Seyyid Kîlânî, s. 249-265). Arap dili üzerine çalışma yapanlar arasında en başta Şehâbeddin el-Hafâcî, Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-ḳāmûs isimli hacimli eserin sahibi Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, Bedîʿu'l-inşâ ve'l-mürselât'ın müellifi Mer'î b. Yûsuf el-Kermî ve Mısır'a yerleşen Ḫizânetü'l-edeb sahibi Abdülkādir el-Bağdâdî sayılabilir. Bu âlimler aynı zamanda dinî ilimler alanında da önemli eserler vermişlerdir. Hafâcî'nin Kādî Beyzâvî hâşiyesiyle (ʿİnâyetü'l-Ḳāḍî ve kifâyetü'r-Râżî) Zebîdî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn şerhi İtḥâfü's-sâdeti'l-müttaḳīn

zikredilmesi gereken kitaplardır. Tabii ilimler alanında Dâvûd-i Antâkî, Abdülkādir b. Muhammed el-Feyyûmî, Rıdvân el-Felekî, Şeyh Ramazan el-Hânkî, Cemâleddin el-Kilercî ve Hasan el-Cebertî sayılabilir. Dâvûd-i Antâkî'nin Teẕkiretü üli'l-elbâb adlı tıp kitabı (I-III, Kahire 1294; Beyrut 1415/1995; Frankfurt 1996) ilmî olduğu kadar dönemin tabii ilim anlayışı konusunda fikir vermesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Dâvûd-i Antâkî Kahire'de bir tıp medresesi açarak çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Osmanlı döneminde Mısır'da medreselerdeki kütüphanelerin yanında çok sayıda özel kütüphane vardı. Bunlar halk kütüphanesi işlevi de görüyordu (Hanna, The Cambridge History of Egypt, II, 98). Birçok şeyh ve âlimin evinde ilim meclisleriyle edebiyat meclisleri düzenleniyordu. Abdülganî en-Nablusî, misafir kaldığı Şeyh el-Bekrî'nin evindeki meclislerde şiir okunduğunu ve ilmî konuların tartışıldığını, bu meclislere Ezher şeyhleriyle öğrencileri yanında halktan bazı kimselerin de katıldığını söyler (el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz, s. 181, 184, 187, 202-205, 209).

Osmanlı devri Mısır'ındaki dinî-folklorik törenlerin en önemlileri her yıl Kahire'de dokunan Kâbe örtüsüyle mahmil ve hac kafilesinin yola çıkarılması, ayrıca Resûl-i Ekrem, Hz. Hüseyin ve büyük tarikat şeyhlerini anmak için mevlid okunması esnasında yapılanlardı. Bu törenler aynı zamanda ticaret hayatını canlandıran önemli etkinliklerdi.

Fransız İşgali Sonrası. 1. Fikrî Akımlar. XIX. yüzyıldan itibaren Mısır'da düşünce büyük ölçüde siyasî ve içtimaî hadiselerin etkisi altında

şekillenmeye başlamış, o güne kadar siyaset, sanat, edebiyat, hukuk gibi birçok alanı kontrolü altında bulunduran ulemâ Batılı fikirlerin yaygın hale gelmesiyle çeşitli sahalardan geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın başlattığı modernleşme faaliyetleri, bürokraside dinî eğitim alanlardan ziyade onun açtığı Batı tarzı eğitim kurumlarından mezun olanlara iş imkânı sağlıyordu. Ayrıca iltizam sisteminin lağvedilmesi, dinî kurumları ayakta tutan vakıflara el konulması ve medenî hukuk dışında kalan bütün alanların Batı hukukuna göre düzenlenmesi dinî düşüncenin pratikte etkisini yitirmesine sebep olmuştur. Dinî düşüncenin ve dindarlığın önemli unsurları arasında yer alan sûfî tarikatlar modernleşmenin paralelinde yürütülen merkezîleştirmeye bağlı olarak tek elden yönetilmeye çalışılırken Ezher gibi eğitim kurumlarının genel ihtiyaç doğrultusunda yeniden düzenlenmesine gidilmiştir. Bu şekilde gelişen modern düşünce üzerinde, yerli Kıptîler'le XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'a göç eden çeşitli mezhep mensubu Araplar'dan oluşan hıristiyanların da etkisi vardır.

Mısır'daki fikir akımlarının bir kanadını, misyoner okullarında yetişen ve çoğunlukla hıristiyan olan Arap aydınlarının işgalci İngilizler tarafından desteklenen laik düşünceleri teşkil eder. Laik düşüncenin hem en büyük muhatabı hem de en büyük muarızı ise geleneksel kurumlarda eğitim ve öğretimi sürdürülen ikinci kanat klasik düşüncedir. Bunların yanında, özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinde her ikisiyle de temas halinde olan ve aralarını birleştirmeye çalışan ayrı bir düşünce akımı doğmaya başlamıştır. Laik düşünce kendini daha çok basın ve yayın faaliyeti içinde ortaya koyarken klasik düşünce, başta Ezher olmak üzere geleneksel eğitim kurumlarında ve aynı zamanda bir hayat tarzı şeklinde etkinliğini sürdürmüştür. Islahatçı ve belirli ölçüde modernist denilebilecek üçüncü akım ise her iki yolu da kullanmakla birlikte daha ziyade yönetimle irtibatlı biçimde ve onun ihtiyaçlarını dikkate alarak eğitim kurumlarında yapılacak düzenlemeler üzerinde etkili olmaya çalışmıştır.

Dinî düşüncede ıslah ve yenileme gerekliliği fikri, Cemâleddîn-i Efgānî'nin Mısır'a gelmesiyle birlikte açık bir şekilde dile getirilmeye başlandı. Bu fikrin en önemli temsilcilerinden Muhammed Abduh da büyük ölçüde Batı ilim ve yönetim anlayışıyla irtibatlandırılıp yeniden tanımlanacak aklın önemini vurgulayarak modern bilimlerle İslâm'ın bağdaştırılabileceği

fikrini savundu. Batı'nın ilerleme ve gelişme fikirlerinin etkisi altında kalan ıslahatçı düşüncenin diğer bir temsilcisi olan Kāsım Emîn'in 1899'da kadının eğitime ve toplumsal hayata katılımı üzerine yazdığı Taḥrîrü'l-merʾe adlı kitabı bu dönem için ilginç bir örnek teşkil eder. Abduh'un öğrencilerinden M. Reşîd Rızâ ve Ali Abdürrâzık onun fikirlerini işlemeyi sürdürdüler.

XX. yüzyılın başlarında siyasî partilerin kurulması ve pek çok aydının bunlar etrafında toplanması Mısır fikir hayatı açısından önemlidir. Mustafa Kâmil Paşa, daha önce ortaya çıkan el-Hizbü'l-vatanî hareketini 1907'de aynı isim altında partileştirdi ve ülkenin İngiliz işgalinden kurtulması için faaliyetlerine devam etti. Gerek Kâmil Paşa gerekse onun 1908'de vefatından sonra yerine geçen Muhammed Ferîd Bey ve hareketin yayın organı el-Livâʾnın editörü Abdülazîz Çâvîş, kaleme aldıkları kitap ve yazılarında ittihâd-ı İslâm fikri çerçevesinde kalarak Osmanlılar'a bağlı bir Mısır vatan severliğini savundular. "Üstâdü'l-cîl" lakaplı Ahmed Lutfî es-Seyyid liderliğinde kurulan Hizbü'l-ümme ve yayın organı el-Cerîde etrafında toplanan aydınlar ise Avrupa medeniyetine ve bunun değerlerine, özellikle de hümanizme vurgu yapmaktaydılar. Bu dönemde ortaya çıkan siyasî görüşlerin ortak noktası, İngilizler'in Mısır'ı terketmesi ve Osmanlı hilâfetinin müslümanların birliğini sağlamakta önemli bir kurum olduğu hususudur. Mısır'daki Osmanlılık vurgusu, bilhassa İtalyanlar'ın 1911'de Trablus'a çıkmaları ve Balkan savaşları sırasında had safhaya ulaşmıştır. 1920'li yıllarda el-Cerîde grubundan Muhammed Hüseyin Heykel ve Tâhâ Hüseyin gibi aydınlar firavunlar dönemi kültürünü vurgulayan çalışmalar içerisine girdiler. Öte yandan yine Batılı fikirlerin etkisiyle Marksist-sosyalist düşünce ortaya çıktı ve daha sonra Arapçılığı da içinde barındıran bir sosyalizm anlayışına dönüştü. Kıptî yazarlardan Selâme Mûsâ gibi bazı sosyalist aydınlar ise toplumun laikleşerek Batılılaşması ve Avrupa-Akdeniz kültür dairesi içine girmesi gerektiğini savunuyorlardı.

1920'li yılların ortalarında Türkiye'den giderek Mısır'a yerleşen bazı âlimler özellikle dinî ilimler alanında etkili oldu. Bunlar arasında son Osmanlı şeyhülislâmı Mustafa Sabri Efendi, Mehmed Âkif Ersoy, M. Zâhid Kevserî ve Mehmed İhsan Efendi gibi şahsiyetler yer almaktadır. Mustafa Sabri Efendi, kelâm konularında ıslahatçı-modernist yönelişleri ciddi bir tenkide tâbi tutarken Zâhid Kevserî fıkıh ve hadis öğretiminin yanında

önemli neşir faaliyetlerinde bulunmuştur. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda gelişen hadiselere de bağlı olarak liberal laik aydınlardan bazılarının İslâm'a ilgilerinin arttığı görülür. Bu aydınlar, hayranlık besledikleri Batı'daki sistemlerin içine düştüğü krizler neticesinde kendi kültürlerine farklı bir açıdan bakma ihtiyacı duymuşlardır. Bunlardan Tâhâ Hüseyin, 1933'te Hz. Peygamber'in hayatından bölümler anlattığı ʿAlâ hâmişi's-sîre adlı kitabının I. cildini, M. Hüseyin Heykel 1935'te Ḥayâtü Muḥammed, Tevfîk el-Hakîm 1936'da Muḥammed, Abbas Mahmûd el-Akkād 1942'te ʿAbḳariyyetü Muḥammed ve daha sonra Abdurrahman eş-Şerkāvî

Muḥammed: Resûlü'l-ḥürriyye (1962) adlı eserlerini yayımladılar. Batılılaşma'yı savunan siyasî partiler aynı dönemde kriz içerisine girerken 1928'de Hasan el-Bennâ'nın kurduğu İhvân-ı Müslimîn büyük bir taraftar kitlesi kazandı. Teşkilâtın fikrî yapısı önceleri ahlâkî, ardından dinî bir yenilik hareketi olarak Selefî görüşlerin etkisi altında şekillenirken siyasî açıdan da sömürge sistemi şiddetle eleştirildi.

1952'de Hür Subaylar (ed-Dubbâtü'l-ahrâr) tarafından gerçekleştirilen devrim Mısır'daki fikrî hayatı çeşitli yönlerden etkiledi. Cemal Abdünnâsır yönetimindeki askerî rejim, bir yandan Batı sömürgeciliğine karşı çıkarken bir yandan da modernleşmeyi yine Batılılaşma ve laikleşme şeklinde anlayarak dinî kurumların ve örgütlerin faaliyet alanlarını daha da sınırlama yoluna gitti. Diğer partilerle birlikte İhvân-ı Müslimîn de yasaklandı (1954); yöneticileri hapse atıldı ve Seyyid Kutub gibi bazı teorisyenleri idam edildi. 1956'da şeriat mahkemeleri lağvedilirken 1957'de vakıflar devletleştirildi. 1961'de Ezher'in yarı özerkliği kaldırıldı ve müessese dinî eğitimin yanında tıp, eczacılık, mühendislik, ziraat gibi dallarda da eğitim veren bir devlet üniversitesi haline getirildi. Ancak Nâsır rejiminin, Arap milliyetçiliği politikaları çerçevesinde millî kültür ve millî tarih oluşturma çabalarına destek verdiği görülür. 1957'de Kültür ve Millî İrşad Bakanlığı kuruldu. Basın ve yayın organlarının büyük bir kısmının 1960'ta devletleştirilmesi ve geri kalanlar üzerinde sıkı bir denetim uygulanması, kültürel faaliyetlerin büyük ölçüde sistemin propagandasına dönüşmesine yol açtı. Özellikle tarih ve edebiyat tarihi çalışmaları günün politikalarının etkisi altında yürütülerek ortaya gerçeklere uymayan bir tarihçilik çıkarıldı. Meselâ XIX ve XX. yüzyıllarda Mısır'ın siyasî ve fikrî hayatında önemli rol oynayan Ömer Mekrem, Rifâa et-Tahtâvî, Urâbî Paşa, Muhammed

Abduh, Abdullah Nedîm, Mustafa Kâmil ve Muhammed Ferîd Bey gibi şahsiyetler Arap milliyetçiliğinin önderleri olarak gösterilip millî kahraman seviyesine yükseltilirken bunlardan bazılarının Avrupa devletleriyle kurduğu karanlık ilişkiler göz ardı edildi. Yine bu dönemde yazılan kitaplarda millî tarih oluşturma çabaları içerisinde tarihî gelişmeler çarpıtılarak Osmanlı dönemi için "inhitat devri, karanlık dönem" vb. nitelemelere yer verildi. O yıllardaki bazı İslâm tarihi çalışmalarının da günün ideolojisinin yönlendirmesiyle yapıldığı görülür. Hz. Peygamber'in ve ashabının İslâm prensiplerine uygun sosyalist bir sistem getirmeye çalıştıklarını iddia edip bunun günümüzde de uygulanabileceğini savunanlar ortaya çıktı. Hatta bazı yazarlar İslâm'ın ilk dönemleri için "sağ, sol, devrimci, karşı devrimci" gibi tasvirlere gittiler. Bu tür yayınlara karşı çıkmak iktidara göre rejimin sosyalist politikalarına karşı gelmek anlamını taşıdığından açıkça eleştirel nitelikte yayınlar da yapılamadı.

Nâsır döneminin 1967 İsrail yenilgisinin gölgesi altında sona ermesi Mısır kültür ve düşünce hayatı için farklı gelişmelere sebep oldu. Enver Sedat'ın basın üzerindeki sansürü kısmen hafifletmesiyle birlikte çok sayıda yazar yoğun biçimde yakın geçmişi, özellikle de 1952 sonrası dönemi eleştiren çalışmalar yapmaya başladı. Bunların birçoğunda Nâsır devri baskı ve propagandalarla halkın uyutulduğu bir dönem şeklinde tanımlandı. Enver Sedat sosyalist uygulamalardan vazgeçti ve Nâsırcı aydınlara karşı denge unsuru olarak gördüğü İslâmcı kesim üzerindeki baskıları kaldırmaya başladı. Arap milliyetçiliği geri plana itilirken Selefçi ve İslâmcı görüşler geniş bir taban buldu. Bu gelişmelerin paralelinde farklı eğilimlerdeki İslâmî grupların sayısı artarken öte yandan İhvân-ı Müslimîn'in çıkardığı ed-Daʿve ve el-İʿtiṣâm dergileri zamanla iktidarın politikalarını eleştiren bir platforma dönüştü. 1971 anayasasında dinî hükümlerin yasamanın kaynaklarından biri olduğu görüşünün yer alması, Ezher ulemâsının birçok kanun taslağı hazırlayarak bunları meclise taşımasına imkân verdi. Yönetimin hazırlanan taslakların yasalaşmasını engellemeye çalışması bunları hazırlayan Ezher ulemâsının ve diğer İslâmî grupların tepkisine yol açtı. Enver Sedat'ın İsrail ile 1979'da yaptığı barış antlaşması gerek eski Nâsırcılar gerekse İslâmcı gruplar tarafından şiddetle eleştirildi. Eleştirilerden bunalan Enver Sedat 1980'de basın üzerindeki sansürü arttırdı. Ayrıca dinî hükümlerin uygulanmasını isteyen İslâmî gruplarla buna karşı çıkan Kıptîler arasındaki çekişmelerin kanlı çatışmalara

dönüşmesi üzerine her iki kesimden çok sayıda aydını tutuklattı.

Enver Sedat'ın Cihad grubu mensupları tarafından öldürülmesi (6 Ekim 1981), Hüsnü Mübârek döneminde İslâmcı hareketler üzerindeki denetimin sıkılaştırılması ve bunları eleştiren, tahlil eden yazarların sayısının artması sonucunu getirdi. Yûsuf el-Kardâvî gibi İslâmcı gruplara yakın aydınlar özeleştiri mahiyetinde, Saîd el-Aşmâvî ve Abdurrahman eş-Şerkāvî gibi laik aydınlar da İslâmcılar'ın görüşlerini eleştiren eserler yayımladılar. 1980'li ve 1990'lı yıllarda din ve devlet ilişkileri tartışılmaya devam ederken anayasa, demokrasi ve parlamenter sistem gibi modern devletin ana unsurları da başlarına "İslâm" kelimesi getirilerek tartışıldı ve bu bağlamda çok sayıda çalışma yapıldı. Son devir Mısır düşüncesinde Zekî Necîb Mahmûd ile Hasan Hanefî felsefî ve dinî yazılarıyla, Târık el-Bişrî, Sa'deddin İbrâhim ve Aliyyüddin Hilâl gibi aydınlar siyasî ve sosyal içerikli çalışmalarıyla, Muhammed Haseneyn Heykel de kıdemli gazeteciliği ve Mısır'ın yakın dönem tarihi hakkında kaleme aldığı çeşitli eserleriyle ün kazanmıştır.

2. Edebiyat. Mısır edebiyatı genelde Osmanlılar'ın diğer eyaletlerindekilere benzer bir seyir takip etmişse de 1800'lü yılların başında birkaç yıl süren Fransız işgalinden çok etkilenmiştir. Fransızlar, beraberlerinde bir matbaa getirerek Mısır'da çıkan ilk gazete özelliğini taşıyan Courier de l'Egypte ile La Décade égyptienne dergisini neşrettiler; ayrıca propaganda amaçlı Arapça yazıları da basabiliyorlardı. Fakat ülkeden ayrılırken matbaayı götürdükleri için bu yayınlar da işgalleri gibi kısa sürdü. Bazı Mısırlı yazarların Fransız işgalini bir rönesans başlangıcı olarak görmesine karşılık şarkiyatçı Hamilton A. Roskeen Gibb konunun fazla abartıldığını ve bu işgalin Mısır hayatında fazla iz bırakmadığını söyler (Brugmann, s. 11). XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'da edebiyat alanındaki faaliyetlerde nitelik ve nicelik açısından bâriz bir farklılık yaşandığı ve bir yandan klasik dil ve edebiyat çalışmaları sürdürülürken bir yandan da Batılılaşma'nın tesiriyle hikâye, roman ve tiyatro gibi bu coğrafyada daha önce tanınmayan edebî türlerde eserlerin ortaya konulduğu görülmektedir.

Mehmed Ali Paşa'nın 1822'de Bulak'ta kurduğu matbaada çok sayıda Arapça ve Türkçe eser basılmıştır. 1828'de resmî nitelikli el-Veḳāʾiʿu'l-Mıṣriyye gazetesi Rifâa et-Tahtâvî yönetiminde Türkçe-Arapça olarak

çıkmaya başlamıştır. Ardından gerçekleşen gazete ve dergi sayısındaki artışı, daha çok Suriyeli ve Lübnanlı hıristiyan Arap yazarların Mısır'a yerleşmeleri etkilemiştir. M. Reşîd Rızâ, Abdurrahman el-Kevâkibî, Muhibbüddin el-Hatîb ve Cemâleddîn-i Efgānî gibi aslen Mısırlı olmayan müslüman yazarlar ise farklı siyasî

görüşlerin taban bulmasında ve basın hayatının canlanmasında rol oynamıştır. Çıkarılan gazete ve dergilerin etrafında çeşitli fikir halkaları oluşmuş ve edebiyat bunlardan etkilenmiştir. XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başlarında yayımlanan -çoğu siyasî- bazı gazete ve dergiler şunlardır: el-Ehrâm (1875-Beşâre ve Sâlim Tekla kardeşler), el-Vaḳt, el-Münîr, eẓ-Ẓâhir (Ebû Şâdî), ez-Zamân, el-Muḳaṭṭam (1888-Fâris Nimr ve Ya'kūb Sarrûf), el-Muḳteṭaf (1876), el-Hilâl (1892-Corcî Zeydân), el-Üstâẕ (1892-Abdullah Nedîm), el-Müʾeyyed (1890-Ali Yûsuf), el-Livâʾ (1900-Mustafa Kâmil), Miṣbâḥu'ş-şarḳ (Müveylihî), el-Cerîde (Ahmed Lutfî es-Seyyid), el-Vaṭan (1877), Egyptian Gazette, eş-Şaʿb (Emîn er-Râfiî), el-Menâr (1898-1940, M. Reşîd Rızâ), Mıṣr (Edîb İshak), ed-Düstûr, el-Mecelletü'l-Mıṣriyye (1900-Halîl Mutrân), el-Câmiʿa (Ferah Antûn). Muhibbüddin el-Hatîb'in XX. yüzyılın başlarında açtığı matbaa, neşrettiği eserler ve kaleme aldığı yazılar da takdire şayandır. Edebiyatı etkileyen faktörlerden biri de tercüme faaliyetleridir. Mehmed Ali Paşa yönetimle ilgili bazı eserleri şahsı için tercüme ettiriyordu. 1835'te Rifâa et-Tahtâvî'nin idaresinde bir dil okulu ve daha sonra bir tercüme bürosu açılmıştır.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde şiir geleneğe dönüş olarak nitelendirilebilecek bir akımla yeni bir hüviyet kazanmıştır. "Yeni klasik" denilen bu akımda yabancı işgallerine karşı çıkan vatan sever hareketle şiirin içeriğine vatanî ve toplumsal konular da girerken üslûp ve yapının Avrupa tesirine direndiği görülür. Akımın en önemli temsilcileri Mahmûd Sâmi Paşa el-Bârûdî, İsmâil Sabri Paşa, Hâfız İbrâhim ve Ahmed Şevkī'dir. Lübnan asıllı Halîl Mutrân da yeni klasisizmden yeni romantizme geçişte oynadığı rol itibariyle şiirde yenilikçiliğin en etkili temsilcilerinden biri sayılır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde yeni klasik akıma eleştirel gözle yaklaşan ve kendilerine "el-Mezhebü'l-cedîd" adını veren genç şairler grubu ortaya çıkmış, bunlar yeni klasikçileri dil ve üslûp açısından klasikleri taklit etmekle suçlamıştır. Abdurrahman Şükrî, İbrâhim Abdülkādir el-Mâzinî ve

Abbas Mahmûd el-Akkād'ın başını çektiği bu gruba göre şiir yazıldığı dönemin duygu ve düşüncelerini yansıtmalıdır (Brugmann, s. 94 vd.). Modern Mısır şiirinin önemli gelişmelerinden biri de 1932'de Apollo Cemiyeti'nin kurulması ve bunun yayın organı Apollo'nun neşredilmeye başlanmasıdır. Apollo belli bir edebiyat akımı olmamakla birlikte dergi yeni romantikler için bir platform olmuştur. Apollo'da sık sık "şi'r hur, şi'r mürsel, şi'r mensûr, şi'r mutlak" tarzında şiirlere yer verilmiştir. Mısır şiirinin 1940'lı ve 1950'li yıllarda diğer Arap ülkelerinin şairlerinden, özellikle serbest nazmın Irak'taki temsilcilerinden olan Nâzik el-Melâike ve Bedr Şâkir es-Seyyâb'dan etkilendiği görülür.

XIX. yüzyılda ve XX. yüzyılın başlarında geleneksel edebî nesir türlerinden makāme dalında çok sayıda eser verilmiştir (meselâ Ali Paşa Mübârek, ʿAlemü'd-dîn, I-IV, İskenderiye 1299; Muhammed el-Müveylihî, Ḥadîs̱ü ʿÎsâ b. Hişâm, Kahire 1324; Hâfız İbrâhim, Leyâlî saṭîḥ, Kahire 1906). Bu arada XIX. yüzyılın sonlarında Batı etkisi de bütün ağırlığıyla hissedilmeye başlanmış, özellikle Batı dillerinden roman, hikâye ve tiyatro türünde yapılan tercümeler ve adaptasyonlar telif eserlerin yönünü değiştirmiştir. Bunlar arasında Rifâa et-Tahtâvî'nin Fénélon'un Les adventures de Télémaque adlı eserinden yaptığı çeviri (Mevâḳıʿu'l-eflâk fî veḳāʾiʿ telîmâk, 1867) önemlidir. Klasikten modern döneme geçişte Ali Paşa Mübârek, Muhammed el-Müveylihî, Abdullah Fikrî, Muhammed Tevfîk el-Bekrî, Mustafa Lutfî el-Menfelûtî ve Mustafa Sâdık er-Râfiî telif ve tercümeleriyle önemli rol oynamışlardır. Corcî Zeydân, Ferah Antûn ve Ya'kūb Sarrûf, aynı dönemde tarihî-içtimaî dram türünde eser veren Lübnan göçmeni hıristiyan yazarlardır. Ayrıca daha sonraları Tâhâ Hüseyin, Muhammed Ferîd Ebû Hadîd, Muhammed Saîd el-Uryân, Abdülhamîd Cûde es-Sahhâr gibi yazarlar da tarihî roman yazmışlardır. Muhammed Hüseyin Heykel'in 1914'te yayımladığı Zeyneb Arap romanında bir dönüm noktası sayılır. Bu romanda dikkat çeken husus Mısır köy hayatının realist bir tasvir içinde anlatılmasıdır. XX. yüzyılın ilk çeyreğinde Mahmûd Tâhir Lâşîn, Ahmed Dayf ve Selâme Mûsâ gibi yazarların savunuculuğuyla firavunlar dönemini ön plana çıkaran bir millî edebiyat doğmuş, 1930'lu yıllarda bu akımın yavaş yavaş zemin kaybetmeye başlaması üzerine en önemli temsilcileri Salâh Zihnî, Âdil Kâmil ve Necîb Mahfûz olan realist akım ortaya çıkmıştır. Halen Necîb Mahfûz, 1988 Nobel edebiyat ödülünü alması ve eserlerinin pek çok dile çevrilmesiyle Mısır romanının dünya

çapındaki temsilcisi durumundadır.

Mısır'da modern anlamda tiyatro oyunları XIX. yüzyılın sonunda Batı dillerinden tercüme ve adapte edilerek sahnelenmeye başlanmıştır. O dönem oyun yazarlarının başında İtalyan kökenli yahudi bir aileye mensup olan Ya'kūb Sannû gelir. Ünlü şair Ahmed Şevkī de çok iyi bildiği klasik dil ve edebiyatı kullanıp biri mensur, diğerleri manzum olmak üzere yedi tarihî dramla bir komedi yazmıştır. Tevfîk el-Hakîm ile Mahmûd ve Muhammed Teymur kardeşler de tiyatro alanında çok sayıda eser veren müelliflerdendir.

Edebiyat tarihçiliği ve edebiyat eleştirisi alanlarında da çok sayıda çalışma yapılmıştır. XX. yüzyılın başlarında Muhammed Diyâb, Hasan Tevfîk el-Adl, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Corcî Zeydân ve Mustafa Sâdık er-Râfiî Arap edebiyatı tarihiyle ilgili kitaplar neşretmiş, daha sonra bunlara Tâhâ Hüseyin, Ahmed el-İskenderî, Ahmed Emîn, Abdülazîz el-Bişrî, Ali Cârim ve Ahmed Dayf katılmıştır. Köklü bir geçmişe sahip olan tenkit geleneğinin başlıca temsilcileri Muhammed Hüseyin Heykel, Tâhâ Hüseyin, Abbas Mahmûd el-Akkād, Ahmed Dayf ve Ahmed eş-Şâyib'dir.

3. Eğitim ve Öğretim. Kavalalı Mehmed Ali Paşa gerçekleştirdiği modernleşme faaliyetleri arasına kısa sürede eğitim alanını da aldı. Geleneksel eğitim tarzı tamamen göz ardı edilerek oluşturulacak yeni sisteme Batı örnek tutuldu. Onun zamanında 1809 yılından itibaren askerî ve teknik alanlarda 300'den fazla öğrenci Avrupa'da öğrenim gördü. Mehmed Ali Paşa, 1811'de Memlük beylerini bertaraf ettikten sonra ilk önce Kahire Kalesi'nde zamanın seçkin tabakasını oluşturan genç Memlükler, Çerkez, Türk, Arnavut ve Ermeni asıllılar için öğrenim dili Türkçe olan bir okul açtırdı ve müfredatına askerî konuların yanı sıra aritmetik ve İtalyanca dersleri de koydurdu. 1816'dan 1830'lu yılların sonuna kadar Batı okullarını örnek alarak harbiye, tıbbiye ve mühendishâne başta olmak üzere ilkokuldan üniversiteye kadar birçok mektep açtı. Hemen hemen bütün okullar başlangıçta Dîvânü'l-cihâdiyye'ye, dolayısıyla askeriyeye bağlı durumdaydı. Ancak zamanla okul sistemi genişledikçe bunların ayrı bir birim altında toplanması ihtiyacı ortaya çıktı ve 1836'da Şûrâ el-medâris, 1837'de Dîvânü'l-medâris kuruldu. Bu müessesenin görevleri arasında eğitim işlerinin yanı sıra okul binası yaptırmak ve el-Veḳāʾiʿu'l-Mıṣriyye'yi yayımlamak da bulunuyordu. Mehmed Ali Paşa'nın

açtırdığı okullara halk başlangıçta çocuklarını göndermek istemediğinden çocuklar

ailelerinden zorla alınarak yatılı okullara yerleştiriliyor ve uzun süre kendi çevreleriyle ilişkileri kesiliyordu. Buna karşılık öğrencilerin her türlü ihtiyacı karşılanıyordu. Bu dönemde eğitimde ikili bir sistem ortaya çıktı. Bir yanda Batılı sisteme göre açılan yeni okullar, diğer yanda geleneksel tarzda eğitim veren mekteplerle medreseler yer alıyordu. Yeni açılan yüksek okullarda dışarıdan getirtilen öğretmenler ders verirken ilk ve orta dereceli okullar için öğretmen sıkıntısı çekiliyordu. Bu durumda Ezher mezunlarından faydalanılmakta, dolayısıyla yeni sistem içinde geleneksel eğitim kısmen de olsa etkisini sürdürmekteydi. İlköğretimde eğitimin temelini yine Kur'an ve dinî bilgiler oluşturmaya devam ediyordu.

I. Abbas Hilmi okul sisteminde büyük kısıtlamalara giderek tıp okulu, mühendishâne ve teknik okul dışındaki bütün mektepleri ve Dîvânü'l-medâris'i kapattı. Buna karşılık orduya önem verdiği için 1849 yılında el-Medresetü'l-harbiyyetü'l-mefrûze'yi açtı. Onun zamanında da Avrupa'ya talebe gönderilmeye devam edildi. Hidiv İsmâil Paşa, selefi Mehmed Said Paşa zamanında durma safhasına gelen reform hareketlerine ağırlık verdi ve eğitim alanında çeşitli atılımlarda bulundu. 1863'te Dîvânü'l-medâris yeniden faaliyete geçirildi, harp ve denizcilik okulları tekrar açıldı. Nisan 1868'de çıkarılan bir kanunla geleneksel mektepler devletin kontrolündeki okul sistemi içine alındı ve okul giderlerinin karşılanmasında vakıflara büyük ağırlık verildi. 1872'de Ezher'den bağımsız olarak öğretmen adaylarına din derslerinden başka diğer derslerin de okutulacağı Dârülulûm kuruldu. Mehmed Ali Paşa'nın ebe okulundan sonra kızlar için birincisi 1873'te, ikincisi 1874'te olmak üzere iki Medresetü's-süyûfiyye, 1875'te bir sağır ve dilsizler okulu açıldı. Abbas Hilmi ve Said paşalar zamanında kapatılan çok sayıda meslek okulu yeniden hizmete sokuldu. Hidiv İsmâil döneminde resmî okulların yanı sıra özel okullar da faaliyete geçti. Bunlar arasında yabancıların ve yerli gayri müslimlerin açtığı okullar büyük sayılara ulaştı. Bu durum ve özellikle hıristiyan Kıptîler'in varlığı Batılılar'ın Mısır'daki misyonerlik faaliyetlerini arttırmalarında etkili oldu. Batılılaşma hareketlerinin hızlanmasından sonra bu okullara müslümanlar da çocuklarını göndermeye başladılar; böylece okullar Batılılaşma'nın güçlü birer kalesi haline geldi. 1875 yılındaki istatistiklere göre 6 milyon

nüfuslu Mısır’da 141.407 öğrenci vardı. Bunların 127.394’ü (% 90) geleneksel okullarda, geri kalanları yeni açılan mekteplerde öğrenim görmekteydi.

1882’de başlayan İngiliz işgali eğitim ve öğretim faaliyetlerine büyük sekte vurdu. 1883-1907 yılları arasında Mısır’ı yöneten Sir Evelyn Baring (Lord Cromer) geniş çaplı bir halk eğitiminden çok, kendilerinin buradaki menfaatlerini koruyacak şekilde ve ancak gerekli olan sayıda memur ihtiyacını giderecek bir eğitim politikası izledi. Devlet bütçesinden eğitim için % 1’den daha az ödenek ayrılıyordu. Parasız resmî okullar da ilk on yıl içinde paralı hale getirildi. Sir Elden Gorst zamanında geleneksel mektepler ilk öğretim programı kapsamına alındı; ancak bunlar paralı resmî ilkokullara denk kabul edilmedi. Böylece fakir tabaka mensuplarının çocuklarını okutma imkânı ellerinden alınmış oluyordu. İngilizler Kahire ve İskenderiye’deki üç lise dışında diğerlerini kapattılar. Okullarda Arapça’nın yerini İngilizce almaya başladı ve 1905 yılındaki bitirme imtihanları sadece İngilizce olarak yapıldı. Ancak zamanla Arapça tekrar öğrenim dili haline getirildi. Birçok meslek okulu kapatılırken birkaç yeni okul açıldı ve sadece İngiltere’ye olmak üzere yurt dışına öğrenci gönderilmesine devam edildi. Elden Gorst zamanında daha önce Lord Cromer tarafından engellenen özel üniversite açma girişimi el-Câmiatü’l-Mısriyye’nin açılmasıyla gerçekleştirildi (1908). Fakat araya I. Dünya Savaşı’nın girmesi yüzünden 1925 yılına kadar resmî bir statüye kavuşturulamadı. İngiliz işgali sırasında gayri müslim okullarının sayısında büyük artış görüldü. 1913 istatistiklerine göre ülkede yerli gayri müslimler 358, yabancılar 328 okula sahiptiler. 1920 yılında Kahire’de Amerikan Üniversitesi açıldı. Bu üniversite, halen İslâm âlemine yönelik çalışmaları ile sadece Amerika Birleşik Devletleri için değil Avrupalılar için de önemli bir merkezdir. Dinî eğitimin kalesi durumunda olan Ezher’de de çeşitli idarî yeniliklere gidildi. 1895’te bir idare meclisi kurularak Tanta, Desûk, Dimyat ve İskenderiye’deki medreseler buraya bağlandı. 1908’de çıkarılan bir kanunla eğitim ilk, orta ve yüksek olmak üzere üçe ayrıldı. 1911’de Hey’etü kibâri’l-ulemâ teşkil edildi. İşgal döneminde halkın okur yazarlık oranında önemli bir değişiklik olmadığı görülür. 1882’de okuma yazma bilmeyenlerin oranı % 91,7 iken 1917’de % 91,3’e inmiştir. 1914 yılında 230.000 öğrenci geleneksel mekteplerde öğrenim görürken resmî ilkokullara gidenlerin sayısı 14.000 idi. Daha yüksek okullara 10.000 civarında öğrenci devam ediyordu; gayri

müslim okullarına devam edenlerin sayısı ise 71.000 civarındaydı.

İngilizler'in Mısır'a 1922'de şeklî olarak bağımsızlık tanımasının ardından 19 Nisan 1923'te yürürlüğe giren krallık dönemi anayasası ile eğitim genel düzeni bozmamak ve ahlâk kaidelerine ters düşmemek şartıyla serbest bırakıldı; ilkokul eğitimi de erkek ve kız bütün çocuklara mecburi kılındı. Daha sonraları eğitim sisteminde yapılan değişikliklerle birbirinden farklı statülerdeki medâris ibtidâiyye, medâris evveliyye, medâris ilzâmiyye ve medâris rîfiyye denilen ilkokullar birleştirildi ve ilk öğrenim süresi altı yıl olarak belirlendi (1951). Krallık zamanında orta dereceli okullar da ıslah edildi. Sayıları hızla çoğalan lise mezunlarının işsiz kalmasını önlemek için çeşitli alanlarda meslek okulları açmaya ağırlık verildi; ancak bunların eğitim seviyesi düşük kaldı. Bu dönemde özel okullar üzerindeki devlet kontrolü arttırıldı. Müslüman öğrencilere Arapça eğitim verilmesi ve İslâmiyet'in öğretilmesi zorunluluğu getirildi. Yüksek öğrenim kurumlarında da önemli değişiklikler yapıldı. 1925'te el-Câmiatü'l-Mısriyye (bugünkü Kahire Üniversitesi) devletleştirildi; 1940'ta da adı Câmiatü Fuâd elevvel'e çevrildi. Önceleri felsefe, tıp, hukuk ve tabii ilimler fakültelerinden oluşan üniversiteye daha sonra çeşitli fakülte ve bölümler ilâve edildi. 1942 yılında Câmiatü Fârûk elevvel kuruldu ve zamanla bütün yüksek okullar fakülte haline getirilerek bu iki üniversiteye bağlandı. Câmiu'l-Ezher de Külliyyetü usûli'd-dîn, Külliyyetü'ş-şerîa ve Külliyyetü'l-lugati'l-Arabiyye fakültelerinden oluşan bir üniversiteye (Câmiatü'l-Ezher) dönüştürüldü.

1952 ihtilâlinin ardından gerçekleştirilen değişikliklere bağlı olarak eğitim siyasetinde de yeni bir yön belirlendiği görülmektedir. Devlet büyük ölçüde eğitim işlerine müdahale etmeye başlarken eğitimin yaygınlaştırılması siyaseti izlendi ve müfredatta büyük değişikliklere gidildi. 1953'te altı-on iki yaş grubu çocuklara ilkokula gitme mecburiyeti getirildi. 1956'da yabancı dil dersleri ilkokul müfredatından çıkarıldı. Süveyş krizi sebebiyle 1958 yılında bütün yabancı okullar ya kapatıldı ya da devletleştirildi. İhtilâl sonrasında özellikle meslek liselerine olan talep hızla çoğaldı. 1960'lı yıllarda rejimin

sosyalist çizgide bir politika takip etmeye başlamasının ardından meslek okulu mezunları devlet hizmetinde görev alarak halkın teknokrat tabakasını

oluşturdu ve rejimi ayakta tutan önemli unsurlar arasına girdi. 1980'li yılların başında altı yıllık zorunlu eğitim dokuz yıla çıkarıldı. 1984-1985 öğretim yılında temel eğitim ilkokul (1-6 [ibtidâiyye]) ve hazırlık (7-9 [i'dâdî]) olmak üzere iki kademeli hale getirildi. Halen üç yıl olan lise ve meslek lisesi öğrencileri bütün ülkede aynı şekilde yapılan bitirme sınavlarını başardıkları takdirde üniversiteye girebilmektedir. Eğitim Bakanlığı'na bağlı okulların yanı sıra Ezher İşleri Bakanlığı'na bağlı Kur'ân-ı Kerîm ve din dersleri ağırlıklı ilkokullar, hazırlık okulları ve liseler de eğitimde önemli rol oynamaktadır. Öğrencilerin müslüman olması şartı getirilen bu okullarla Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullar arasında 1961'de çıkarılan bir kanunla fark ders imtihanları verildiği takdirde yatay geçiş yapılması mümkün kılındı.

1952'den sonra en çok değişikliğe uğrayan eğitim kurumları üniversitelerdir. İhtilâlin ardından Câmiatü Fârûk elevvel'in adı İskenderiye Üniversitesi, Câmiatü Fuâd elevvel'in adı da Kahire Üniversitesi olarak değiştirildi. 1961 yılında üniversiteler yeni kurulan Yüksek Öğrenim Bakanlığı'na bağlandı. Yine aynı yıl çıkarılan bir kanunla Ezher, Ezher İşleri Bakanlığı'na tâbi oldu ve yarı özerk statüsüne son verilerek tamamen devlet kontrolü altına alındı. Yeniden şekillendirilen Ezher Üniversitesi'nin bünyesinde tabii ve sosyal ilimler alanında çok sayıda fakülte açıldı. Bu fakültelerin en önemlisi, kendi içinde küçük bir üniversite görünümünde olan ve bünyesinde dinî ilimlerin yanı sıra tabii ve sosyal bilimler alanında da çeşitli bölümler bulunan Külliyyetü'l-benât'tır. 1972'de çıkarılan bir yasa ile Kahire dışında da en önemlileri Tanta, Mansûre ve Hilvan olan yirmi civarında resmî üniversite kuruldu. 1992 yılında yürürlüğe giren bir yasa ve 1996'da yayımlanan bir cumhurbaşkanlığı kararnâmesiyle özel üniversitelerin açılması mümkün kılındı. Bunun üzerine Mısır Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, Altı Ekim Üniversitesi, Uluslararası Mısır Üniversitesi ve Modern Bilimler ve Sanatlar Üniversitesi kurulurken Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nin dışında Almanlar, Fransızlar ve İngilizler de birer üniversite açma yoluna gittiler. Halen Alman ve Fransız üniversiteleri öğretime başlamış durumda olup İngiliz üniversitesi kuruluş aşamasındadır.

Tasavvuf ve Tarikatlar. Tasavvuf Mısır'a girdiği III. (IX.) yüzyıldan günümüze kadar dinî hayat üzerinde etkili olmuştur. Zünnûn el-Mısrî'nin

burada tasavvufun ilk tohumlarını atan kişi olduğu kabul edilir. Daha sonra Mısır'da tasavvuf sürekli yayılma eğilimi göstermiştir ve ortaya çıkan tarikatların kesin sayısı bilinmemektedir (Winter, Egyptian Society, s. 131). Ebû Ali er-Rûzbârî, Ebû Bekir er-Remlî, Ebü'l-Hasan es-Sâiğ, Ebü'l-Kāsım es-Sâmit ve İbnü't-Tercümân IV ve V. (X-XI.) yüzyıllarda Mısır'da yaşayan önemli mutasavvıflardandır. VII. (XIII.) yüzyılda çok sayıda mutasavvıfın buraya gelmesinden sonra tarikatların da hızla yayıldığı görülür. Şeyh Ebü'l-Feth el-Vâsıtî İskenderiye'de Rifâiyye, Ahmed el-Bedevî Tanta'da Bedeviyye (Ahmediyye), İbrâhim ed-Desûkī Desûk'ta Burhâniyye ve Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî İskenderiye'de Şâzeliyye tarikatını yaymıştır. Memlük ve Osmanlı hâkimiyeti altındaki Mısır'da tasavvufî hayat, yukarıda ismi geçenlerin büyük çoğunluğunu temsil ettiği çeşitli tarikatların bünyesinde gelişmiştir. Memlük döneminin sonuna doğru Osmanlı coğrafyasından Mısır'a çok sayıda sûfî gelerek yerleşmiştir. Bunların arasında Halvetî şeyhlerinden Muhammed Demirtaşî, İbrâhim Gülşenî ve Abdülvehhâb eş-Şa'rânî sayılabilir. Osmanlı devri Mısır'ında ilim-tasavvuf ilişkisinin iyi durumda olduğu ve birçok ünlü kişinin hem sûfî hem âlim sıfatıyla tanındığı görülür. Tarikat şeyhleri kendi tekkeleri yanında büyük camilerde de zikir meclisleri düzenliyorlardı. Nitekim Nûreddin eş-Şûnî el-Mahyâvî, ihdas ettiği "mahyâ" meclislerini Kahire'ye yerleştikten sonra Ezher Camii'nde tertip etmeye başlamıştı.

XVI. yüzyıldan itibaren Kahire'de tasavvufî hayat üzerinde Bekir es-Sıddîkī ve es-Sedâtü'l-Vefâiyye adlı iki zengin ailenin etkili olduğu görülür. Her iki aile aslında Şâzelî ise de Bekrîler XVIII. yüzyılın ilk yarısında Şamlı şeyh Mustafa el-Bekrî tarafından Halvetiyye'ye bağlandı (a.g.e., s. 195). Bu ailelerde reis konumundaki kişi aynı zamanda tarikatın şeyhiydi ve "şeyhü's-seccâde" unvanını taşıyordu. Soyları Hz. Ebû Bekir'e ulaşan Bekrîler mevlid kutlamalarının düzenlenmesinden, seyyidlerden olan Vefâiyye ailesi de Hz. Hüseyin'in doğum günü kutlamalarıyla Hüseyin Camii ve vakıflarından sorumluydu. Osmanlı hâkimiyetinin başından beri İstanbul'dan tayin edilen ve Kâbe örtüsüyle mahmili koruma görevi de uhdesine verilen nakîbüleşrâflar XVIII. yüzyılın başlarından itibaren bu iki aileden seçilmeye başlandı; böylece nakîbüleşrâflık makamı tasavvufî bir önem kazandı.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 1812 yılında iktidarı merkezîleştirme

programının bir parçası olarak bütün tarikatları bir tek şeyhliğin (şeyhü meşâyihi't-turukı's-sûfiyye) kontrolü altına soktu ve bu makamı şeyhü's-seccâdeti'l-Bekriyye'ye tevdi etti; böylece Bekriyye şeyhi bütün tarikatların başı oldu. Tarikatların tek elden yönetimi İngiliz işgaline kadar, özellikle Avrupalı devletlerin Mısır'ın iç işlerine karışmasına tavır alarak millî bir kahraman haline gelen Ali el-Bekrî'nin şeyhliği sırasında çok başarılı oldu. Daha sonra yerine geçen oğlu Abdülbâkī el-Bekrî'nin Urâbî Paşa ayaklanmasına karşı hidivi desteklemesinin ve İngilizler'in Kahire'yi işgallerinin hemen öncesinde General Sir Garnet Wolseley şerefine ziyafet vermesinin de etkisiyle Bekrî şeyhinin tarikatlar üzerindeki otoritesi zayıfladı. 1895'te Hidiv II. Abbas Hilmi Meşîhatü't-turukı's-sûfiyye şeyhinin Bekrîler'den olması şartını kaldırdı, ayrıca bir sûfî meclisi kurarak başkanlığını bu şeyhe verdi; meclisin üyeleri ise resmen tanınmış dört tarikatın şeyhlerinden oluşuyordu. Ardından sadece vakfı veya başka bir yerden geliri olmayan tekke, zâviye ve türbelerin Meşîhatü't-turukı's-sûfiyye'nin yönetimi altına alınması kararlaştırıldı. Tarikatları düzenleme ve ıslah çalışmaları XX. yüzyıl boyunca sürmüş ve son hidivlik kararnâmesi 1970'li yıllara kadar yürürlükte kalmıştır. XX. yüzyıl boyunca birçok reformist, tarikatlardaki bazı inanç ve uygulamaları eleştirerek onların ıslahı konusunda çalışmalarda bulundu. Kral Fârûk'un 1947'de Ahmed Murâd el-Bekrî'yi şeyhü meşâyihi't-turuki's-sûfiyye makamından alarak yerine bir Ezher âlimi olan Ahmed es-Sâvî'yi tayin etmesi reform taraftarlarının bir zaferi sayıldı. Tarikatların ıslahının gerekliliğine inanan en önemli grup 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Mısır'da etkili rol oynayan İhvân-ı Müslimîn'dir. İhvân-ı Müslimîn'in kurucusu Hasan el-Bennâ gerçek ve saf tasavvufu benimsiyor, Mısır'daki tarikatlarda görülen çeşitli uygulamaları ise hurafe ve bid'at oldukları gerekçesiyle eleştiriyordu. Grubun teorisyenlerinden Seyyid Kutub da mevcut tarikatları şiddetle tenkit edenler arasındaydı.

1952 ihtilâlinden sonra Cemal Abdünnâsır iç ve dış politikada tasavvuf gücünü kullanma yoluna gitti. Dış politikada

Ortadoğu ve Afrika'da Mısır'ı lider ülke konumuna getirme çabaları ve bölgedeki ülkelerle bağlarının sağlamlaştırılması çerçevesinde tarikatların milletler üstü pozisyonundan faydalanmaya çalıştı. Bu amaçla Suriye, Sudan ve Fas'taki tarikatları destekledi. Öte yandan Mısır, Nijerya, Mali,

Senegal ve Gana tarikat şeyhlerinin ortak girişimiyle Kahire'de bir dünya sûfî konferansı organize edilmeye çalışıldıysa da gerçekleştirilemedi. Nâsır iç politikada da İhvân-ı Müslimîn'in halk üzerindeki etkisini azaltmak ve dengeli bir hale getirmek için tarikatların canlanmasını istedi. Ancak bu amaçla işlerine fazla karışması gittikçe daha çok tarikatın Sûfî Meclisi'nden uzaklaşmasına yol açtı.

1976'da bir kanun çıkarılarak tarikatların işleyişi tekrar düzenlendi; halen yürürlükte olan bu kanundan başka 1978'de onun boşluklarını dolduran bir cumhurbaşkanlığı kararnâmesi yayımlandı. Bu kanunla Sûfî Meclisi, el-Meclisü'l-a'lâ li't-turukı's-sûfiyye adı altında yeniden düzenlendi ve millî, dinî, ruhanî, kültürel ve sosyal hedefleri olan bir tüzel kişilik sayıldı. On beş üyeden oluşan meclisin başkanı tarikatlardan gelen on üye arasından cumhurbaşkanının onayı ile seçilir. Kanuna göre yeni bir tarikat ancak isim ve metot bakımından daha önceki birine benzemiyorsa Meclisü'l-a'lâ'nın muvafakati, Ezher'in ve Evkaf Bakanlığı'nın kararıyla kurulabilir.

Günümüzde Mısır'da Kadir ve kandil gecesi kutlamaları dinî-tasavvufî hayatın önemli bir yönünü oluşturmaktadır (son yıllardaki kutlamalar için bk. Gürer, sy. 8 [1998], s. 208-210). Tasavvufî hayatın vazgeçilmez unsurlarından biri de çok sayıdaki türbe ve makamlardır. Bunlar arasında Hüseyin Mescidi, İbn Atâullah el-İskenderî, İbnü'l-Fârız, İmam Şa'rânî, Ahmed el-Bedevî, İbrâhim ed-Desûkī, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahîm el-Uksurî, Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî, Seyyide Zeyneb ve İmam Şâfiî gibi şahsiyetlerin makam ve türbeleri sayılabilir (bunlardan bazılarının bulunduğu yerler için bk. a.g.e., sy. 8 [1998], s. 210-215). Yaygın olan tarikatların bazıları şunlardır: Kādiriyye, Rifâiyye, Şâzeliyye, Bedeviyye, Burhâniyye, Halvetiyye ve bunların çeşitli şubeleri. Ülkede ayrıca Nakşibendiyye, Sa'diyye, Anâniyye, Şeybâniyye, Tağlibiyye, Mîrganiyye, Hızriyye, Azzûziyye, Rahîmiyye, Ken'âniyye, Kettâniyye, Ca'feriyye-i Ahmediyye-i Muhammediyye gibi tarikatların da bazı mensupları vardır (tarikatların tam listesi için bk. Fârûk Ahmed Mustafa, s. 309-312; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, XXXV [1996], s. 551-552).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Dönemi. İbn İyâs, Bedâʾiʿu'z-zühûr, V, 467; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I-II; Âlî Mustafa, Hâlâtü'l-Kāhire mine'l-âdâti'z-zâhire (nşr. Orhan Şaik Gökyay), Ankara 1984; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 94-844; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṯer, IV, 357-361; Mustafa b. Hâc İbrâhim, Târîḫu veḳāʾiʿi Mıṣr el-Ḳāhire el-maḥrûse (nşr. Salâh Ahmed Herîdî Alî), Kahire 1423/2002; Ahmed Şelebî b. Abdülganî el-Hanefî, Evḍâḥu'l-işârât (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1978; Ahmed ed-Demürdâşî, ed-Dürretü'l-maṣûne fî aḫbâri'l-Kinâne (nşr. Abdürrahîm Abdurrahman Abdürrahîm), Kahire 1989; Cebertî, Târîḫu ʿacâʾibi'l-âs̱âr, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), I-III; B. de Maillet, Description de l'Egypte (ed. A. le Mascrier), Paris 1735, II, 169 vd.; M. C. F. Volney, Travels Through Syria and Egypt, London 1972; E. W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833-1835, London 1978; Huseyn Efendî, Ottoman Egypt in the Age of the French Revolution (trc. Standford J. Shaw), Cambridge 1964; tercüme edenin girişi, s. 3-33; P. M. Holt, "Ottoman Egypt (1517-1798): An Account of Arabic Historical Sources", Political and Social Change in Modern Egypt (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 3-12; Gamal el-Din el-Shayyal, "Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-century Egypt", a.e., s. 117-132; Standford J. Shaw, "Turkish Source-Materials for Egyptian History", a.e., s. 28-48; a.mlf., "The Ottoman Archives as a Source for Egyptian History", JAOS, LXXXIII (1963), s. 447-452; P. Gran, Islamic Roots of Capitalism: Egypt 1760-1840, Austin 1979; M. Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt, New Brunswick 1982; G. Baer, Fallah and Townsman in the Middle East: Studies in Social History, Jerusalem 1982, s. 22; M. Seyyid Kîlânî, el-Edebü'l-Mıṣrî fî ẓılli'l-ḥükmi'l-ʿOs̱mânî, Kahire 1984; M. Abdülmün'im el-Hafâcî, el-Ḥayâtü'l-edebiyye fî Mıṣr: el-ʿAṣrü'l-Memlûkî ve'l-ʿOs̱mânî, Beyrut 1404/1984; C. Zeydân, Âdâb, II, 282 vd.; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, el-Ḥaḳīḳa ve'l-mecâz fi'r-riḥle ilâ Bilâdi'ş-Şâm ve Mıṣr ve'l-Ḥicâz (nşr. Ahmed Abdülmecîd Herîdî), Kahire 1986, s. 181, 184, 187, 202-205, 209; D. A. King, Fihrisü'l-maḫṭûṭâti'l-ʿilmiyyeti'l-maḥfûẓa bi-Dâri'l-kütübi'l-Mıṣriyye, Kahire 1986, II, 132, 258, 316, 505, 571, 603, 763, 911, 956, 969, 990; Abdülcelîl et-Temîmî, el-Ḥayâtü'l-ictimâʿiyye fi'l-vilâyâti'l-ʿArabiyye esnâʾe'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, Zagvân 1988, I-II; Eighteenth Century Egypt, The Arabic Manuscript Sources (ed. D.

Crecelius), Claremont 1990; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu'l-ʿArabî ve'l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, III, 195-201, 255-266; D. Behrens-Abouseif, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule. Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries), Leiden 1994; The State and its Servants: Administration in Egypt from Ottoman Times to the Present (ed. N. Hanna), Cairo 1995; N. Hanna, "Culture in Ottoman Egypt", The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, 87-112; a.mlf., Making Big Money in 1600: The Life and Times of Isma'il Abu Taqiyya, Egyptian Merchant, Syracuse 1998; Nurettin Ceviz, Osmanlılar Döneminde Mısır'da Arap Edebiyatı (doktora tezi, 2002), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; André Raymond, "Kahire", DİA, XXIV, 175-179.

Fransız İşgali Sonrası. Fikrî Akımlar. Cemâleddin eş-Şeyyâl, Târîḫu't-terceme ve'l-ḥareketi'ṡ-ṡeḳāfiyye fî ʿaṣri Muḥammed ʿAlî, Kahire 1951; Nadaw Safran, Egypt in Search of Political Community, Cambridge 1961; Abdülhamîd Mütevellî, Ezmetü'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî fi'l-ʿaṣri'l-ḥadîs̱, İskenderiye 1970; Magdi Wahba, Cultural Policy in Egypt, Paris 1972; Democracy in Egypt (ed. Ali Dessouki), Cairo 1978; I. Gershoni, The Emergence of Pan-Arabism in Egypt, Tel Aviv 1981; Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan (ed. G. R. Warburg - U. M. Kupferschmidt), New York 1983; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939, Cambridge 1983; P. J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak, London 1985; L. Binder, Islamic Liberalism, London 1988; Selma Botman, The Rise of Egyptian Communism: 1939-1970, Syracuse 1988; A. Goldschmidt, Modern Egypt: The Formation of a Nation State, Boulder 1988; T. Mayer, The Changing Past: Egyptian Historiography of the Urabi Revolt (1882-1983), Gainesville 1988; Muhammed Amâre, Ezmetü'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1990; R. Owen, State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East, London 1992; Saad Eddin Ibrahim, Egypt, Islam and Democracy, Cairo 1996; T. Mitchell, Colonising Egypt, Cambridge 1998; Hasan Hanefî, Fi's̱-S̱eḳāfeti's-siyâsiyye, Dımaşk 1998.

Edebiyat. Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif); J. A. Haywood, Modern Arabic Literature 1800-1970, London 1971; M. M. Badawi, Modern Arabic Poetry, London 1975; a.mlf., Modern Arabic Drama in Egypt, Cambridge 1987; J. Brugmann, An

Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984; A. Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Cambridge 1983; Ömer ed-Desûkī, Fi'l-Edebi'l-ḥadîs̱, Kahire 1994, I-II; A. Elad, The Village Novel in Egypt, Berlin 1992; Abbas Kalidar, "The Political Press in Egypt, 1882-1914", Contemporary Egypt: Through Egyptian Eyes (ed. C. Tripp), London-New York 1993, s. 1-21; P. Starkey, "Modern Egyptian Culture in the World", The Cambridge History of Egypt (ed. M. W. Daly), Cambridge 1998, II, 394-426; Şükran Fazlıoğlu, Modern Mısır Romanında Türk İmajı: 1798-1914 (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kazım Ürün, Necip Mahfuz ve Toplumsal Gerçekçi Romanları, Konya 2002; Nihad M. Çetin, "Arap", DİA, III, 306-309.

Eğitim ve Öğretim. Ahmed Şelebî, Târîḫu't-terbiyeti'l-İslâmiyye, Kahire 1954; a.mlf., a.e.: İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul 1983, tür.yer.; G. E. von Grunebaum, "Die politische Rolle der Universitaet im Nahe Osten, am Beispiel Aegyptens beleuchtet", Universitaet und Moderne Gesellschaft (ed. C. D. Harris - M. Horkheimer), Frankfurt 1959, s. 88-98; S. Haim, "State and University in Egypt", a.e., s. 99-118; Amir Boktor, The Development and Expansion of Education in the United Arab Republic, Cairo 1963; G. Selame, Târîḫu't-taʿlîmi'l-ecnebî fî Mıṣr, Kahire 1382/1963;

F. Steppat, Tradition und Saekularismus im modernen aegyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952: Ein Beitrag zur Geistesund Sozialgeschichte des islamischen Orients, Berlin 1964; J. Heyworth-Dunne, An Introduction to the History of Education in Modern Egypt, London 1968; M. H. Kerr, "Egypt", Education and Political Development (ed. J. S. Coleman), Princeton 1968, s. 169-194; Sa'd Mürsî Ahmed - Saîd İsmâil Ali, Târîḫu't-terbiye fî Mıṣr, Kahire 1971; Seyyid İbrâhim el-Ceyyâr, Târîḫu't-taʿlîmi'l-ḥadîs̱ fî Mıṣr ve ebʿâdühü's̱-s̱eḳāfiyye, Kahire 1971; Hasan el-Fıkī, et-Târîḫu's̱-s̱eḳāfî li't-taʿlîm fî Mıṣr, Kahire 1971; W. Köhler, "Erziehung, Bildung, Wissenschaft", Aegypten (ed. H. Schamp), Tübingen 1977, s. 538-547; G. D. M. Hyde, Education in Modern Egypt: Ideals and Realities, London 1978; Nezîh Nâsıf el-Eyyûbî, Siyâsetü't-taʿlîm fî Mıṣr, Kahire 1978; J. Cohran, Education in Egypt, London 1986; M. Kemâl es-Seyyid Muhammed, el-Ezher: câmiʿan ve câmiʿaten ev Mıṣr fî elf ʿâm, Kahire 1986; L. R. Murphy, The American University in Cairo:

1919-1987, Cairo 1987; B. Williamson, Education and Social Change in Egypt and Turkey, Houndmills 1987; D. M. Reid, Cairo University and the Making of Modern Egypt, Cambridge 1990; Ahmed İsmâil Haccî, Niẓâmü't-taʿlîm fî Mıṣr, Beyrut 1991; G. Starrett, Putting Islam to Work: Education Politics and Religious Transformation in Egypt, Berkeley 1998.

Tasavvuf ve Tarikatlar. M. Abdülmün'im el-Hafâcî, et-Türâs̱ü'r-rûḥî li't-taṣavvufi'l-İslâmî fî Mıṣr, Kahire, ts. (Dârü'l-ahdi'l-cedîd); Ali Sâfî Hüseyin, el-Edebü'ṣ-ṣûfî fî Mıṣr, Kahire 1964; Abdülhalîm Mahmûd, el-Medresetü'ş-Şâẕeliyyetü'l-ḥadîs̱e ve imâmühâ Ebü'l-Ḥasen eş-Şâẕelî, Kahire 1968, tür.yer.; M. Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion, Oxford 1973; F. de Jong, Turuq and Turuq Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism, Leiden 1978; a.mlf., Sufi Orders in Ottoman and Post-Ottoman Egypt and the Middle East. Collected Studies, Istanbul, ts. (The Isis Pres); Scholars, Saints and Sufis, Berkeley 1978; Fârûk Ahmed Mustafa, el-Binâʾü'l-ictimâʿî li'ṭ-ṭarîḳati'ş-Şâẕeliyye fî Mıṣr, İskenderiye 1980; M. Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt, New Brunswick 1982; a.mlf., Egyptian Society under Ottoman Rule: 1517-1798, London 1992, s. 128-198; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire 1983; Tevfîk et-Tavîl, et-Taṣavvuf fî Mıṣr, Kahire 1988, I-II; Zekeriyyâ Süleyman Beyyûmî, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye beyne's-sâse ve's-siyâse fî Mıṣr el-muʿâṣır, Kahire 1990; N. H. Biegman, Egypt: Moulids, Saints, Sufis, London 1990; E. B. Reeves, The Hidden Government: Ritual, Clientelism and Legitimation in Northern Egypt, Salt Lake City 1990; M. Sabrî Yûsuf, Devrü'l-mutaṣavvife fî târîḫi Mıṣr fi'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî (1517-1798), Şarkıyye 1994; V. J. Hoffman, Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt, Columbia 1995; J. E. A. Johansen, Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition, Oxford 1996; Saîd Ebü'l-Ayneyn, Riḥletü evliyâʾillâh fî Mıṣr el-maḥrûse, Kahire 1997; Ahmed Subhî Mansûr, et-Taṣavvuf ve'l-ḥayâtü'd-dîniyye fî Mıṣr el-Memlûkî, Kahire 2002; Ebü'l-Vefâ Teftâzânî, "Mısır'da Sûfi Tarikatların Tarihi Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları" (trc. Mustafa Aşkar), AÜİFD, XXXV (1996), s. 535-552; Dilaver Gürer, "Mısır'da Tasavvufî Hayat ve Tasavvuf Öğretimi", Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Konya 1998, s. 203-220.

Hilal Görgün

Mimari (Kahire Dışı).

İslâm sanatının Mısır'daki en değerli örnekleri Kahire ve yakın çevresinde bulunmaktadır (bk. KAHİRE). Bunun dışındaki bölgelerden Yukarı Mısır ile Aşağı Mısır'ın en önemli merkezi İskenderiye'de Kahire'deki mimari faaliyetin güçlü etkileri hissedilmekle beraber çok daha mütevazi örnekler ortaya konulmuştur.

Mısır'da bölgesel mimarinin fazla gelişmemesinin etkenlerinden biri, ülkenin yöneticisi olan küçük idareci gruplarıyla geniş kitlelerden oluşan yerli halk arasında ciddi bir kaynaşma bulunmaması ve genellikle farklı bir etnik yapılaşma gösteren bu politik şekillenmede idarecilerin kendilerini güven içinde hissettikleri Kahire'ye her konuda bağlı oluşlarıdır. Özellikle ticarî ve askerî güzergâhlarla Nil vadisi dışında kalan yerlerde hiçbir mimari unsura rastlanmaması da Kahire ile taşra ayrışmasının ve hatta kopmasının bir sonucudur. Mısır'daki mimari faaliyetler ilk İslâm fütuhatı yıllarına çıkmaktaysa da esaslı imar çalışmalarının başlangıcı Fâtımî döneminde yoğunluk kazanmış, Kahire'deki zengin imara rağmen İskenderiye daha mütevazi kalmış, diğer bölgelerde ise iyice mahallîleşerek önemini yitirmiş ve mevcutlar da zamanla ortadan kalkmıştır. Bölgesel mimarinin yok oluşundaki etkenlerden biri de inşaatta yerel malzeme olan kerpicin kullanılmasıdır. Hatta Mısır'ın ana taş ocaklarının bulunduğu Yukarı Mısır'da bile kerpiç ve pişmiş tuğlaya yer verilmiştir.

İskenderiye uzun yıllar ülkenin Kahire dışındaki idarî, sınaî ve ticarî merkez olma özelliğini sürdürmüş, Tolunoğulları devrinden X. yüzyıl başlarına kadar (868-905) merkezden tamamen bağımsız kalmıştır. İki liman ve güçlü surlarla çevrili olan şehrin dışındaki en önemli eserler, antik çağların meşhur İskenderiye Feneri ile birlikte XIV ve XV. yüzyıl sonlarında tekrar yapıldığı belirtilen fenerlerdir. Bunların problemli bir kıyı oluşumuna sahip olan bu liman şehri için mühim birer âbide niteliğinde olduğu

anlaşılmaktadır.

İskenderiye'yi kuşatan surlarda açılmış dört ünlü kapı Bâbülbahr, Bâbüreşîd, baharat ticaretiyle yakın ilişkisi sebebiyle Bâbülbahar olarak da tanınan Bâbüsidre (Bâbüsadr) ve Bâbülhıdr'dır (Bâbülahdar). Mezarlık şehrin kuzeyinde yer alırken batısında Dârüssultan, Dârüladl, Dârülimâre gibi idarî yapılar bulunur. Ayrıca Dârüttırâz ile Bâbülbahr yakınındaki cephanelik ve Kasrüssilâh şehrin önemli yapılarıdır. İlk defa milâttan önce 4. yılda yapılmış olan ve sürekli elden geçirilen bir kanal şehri Nil'e bağlamaktadır.

İskenderiye'de çoğu, tüccarlar tarafından inşa edilen camiler içinde eski kiliselerden çevrilmiş Câmiu'l-garbî olarak da bilinen Mescidü'l-Ömerî, 477'de (1084) Fâtımî Veziri Bedr el-Cemâlî tarafından tâdil edilen ve Câmiu'l-Attârîn şeklinde de anılan Câmiu'l-Cüyûşî gibi ünlü camiler yanında Abdüllatîf b. Rüşeyd et-Tikrîtî'nin (ö. 714/1314) yaptırdığı bir cami ve medrese ile günümüzde Mescidü Ebû Ali olarak bilinen Dârü'l-hadîsi't-Tikrîtiyye şehrin mimari tarihi için önemli eserlerdir. Fâtımîler döneminde İskenderiye'de inşa edilen Avfiye ve Silefiye medreseleri de anılmalıdır. Bunların dışında XIII. yüzyılda yapılan Ribâtü'l-Vâsıtî, Ebü'l-Abbas el-Mürsî'nin şehir dışında kuzeyde inşa ettirdiği zâviye, zâhid Muhammed b. Süleyman eş-Şâtıbî'nin yine şehrin dışında yaptırdığı önemli bir merkez olan Ribâtü Sivâr, âlim İbn Abdullah el-Hakkârî'nin kendi adına tesis ettiği ribât ve

Bîlîk el-Muhsinî Hankahı Ortaçağ süreci için dikkat çekicidir. Memlükler devrinin önde gelen bir mimari yapısı da şehirdeki Kayıtbay Kalesi'dir.

İskenderiye'de Osmanlı devrinde ele alınan eserler arasında Seyyidî Mifrid Camii (1083/1672), Hacı İbrahim Tirbâne Mescidi (1096/1685), Ebû Ali Camii (1127/1715), Abdüllatîf Mescidi (1169/1756), Abdülbâki Çorbacı Camii ve Kervansarayı ile (1171/1758) yine XVIII. yüzyıl eseri olan Nebî Dânyâl Camii yanında şehirde yer alan hamam ve su depoları dikkat çekici yapılardır. İskenderiye yakınlarındaki tatil beldesi Reşîd'de Muhammed el-Abbâsî Camii bölgenin diğer önemli eserlerindendir.

İskenderiye çevresinde bilhassa Reşîd'de XVIII ve XIX. yüzyıl başlarına

tarihlendirilen Osmanlı devri konut mimarisinin güzel örnekleri yer almaktadır. Çok katlı ve bölgesel özelliklerdeki bu evler tuğladan inşa edilmiş olup mimari elemanlar bakımından daha çok köşe taşı niteliğine sahip antik mermer sütunlarla techiz edilmiştir. Bu yapılar arasında Ramazan Evi, Menâdîlî Evi, Amasyalı Evi ve Hasibe Gazâl Evi dikkat çeken eserlerdir.

Mimari açıdan diğer bir faaliyet alanı da Yukarı Mısır'dır. Bilhassa Fâtımî döneminde oluşan ve Nûbe'ye dönük olarak gelişen fetih politikası sonucunda bir sınır bölgesi niteliğiyle ön plana çıkıp daha çok Kızıldeniz ticaretiyle zenginleşmesinin yanında lojistik değeriyle de ehemmiyet kazanmış olan Asvan, Kūs, Luksor, İsnâ, Şellâl gibi yol üstü şehirleri Kahire dışındaki önemli mimari eserlerin bulunduğu yerlerdir. Bu şehirlerin bilhassa Fâtımîler'in kendi dinî propagandası için kurulmuş olduğu gözden kaçmamaktadır. Özellikle bölgedeki fütuhat ortamı sebebiyle meşhed ve türbelerin ön plana çıktığı imar faaliyetinde inşa edilen dinî yapıların mühim bir kısmı Eyyûbî devrindeki tamir ve tâdillerle ayakta kalmıştır.

Fâtımî döneminde bir sınır karargâhı olan Asvan mimari faaliyetler bakımından dikkat çekici bir merkez hüviyetindedir. Buradaki eserlerin en erken örneklerini, şehrin dışında geniş bir alana yayılan mezarlıktaki XI-XII. yüzyıllara tarihlenen değişik plan tiplerinde türbeler ve mezarlar oluşturmaktadır. Bunların ilginç yönü, Ağlebî mimarisiyle değişik bölgelerden gelen tesirleri bir araya getiren ve mahallî özellikleri de güçlü olan bir mimari bütün teşkil etmesidir. Bilhassa kubbe kasnaklarında yer almaya başlayan mukarnaslı teşkilât ve kubbelerin oluşumu dikkat çekicidir. Kubbeler yanında tonoz örtü sistemi de yaygın olarak kullanılmıştır. Kahire'deki XI-XII. yüzyıllara ait Fâtımî anıtlarıyla yakın benzerlikler gösteren bu yapılar ilginç görünümler arzetmektedir. Anıtların kitâbeli mezar taşlarının genellikle sökülmüş olması bunların kesin biçimde tarihlendirilmesini güçleştirmektedir.

Asvan'da 1901 yılında ortadan kaldırılan, esası dokuz kubbeli ve minareli bir cami olması muhtemel, Yetmiş Yedi Velî Türbesi olarak bilinen yapı ile bir tepe üstünde yer alan ve üç kemerli bir revaktan geçilerek girilen meşhed önemli binalardır. Giriş bölümü ortası kubbeli üçlü bir plana sahip olup kuzey tarafında tonoz örtülü bir mekânla güney tarafında yukarıya

çıkan bir merdiven bulunmaktadır. Geniş bir avludan geçilerek ulaşılan ana mekân ortada mihrap önü kubbeli, yanlarda tonoz örtülü üç bölümlüdür. Sivri kubbe pandantifler üzerinde yer alan sekizgen kasnağa oturtulmuş olup üstünde üçlü pencereler yer almaktadır. Bu mekânın kuzeyinde avludan girilen ortası kubbeli, yanları tonoz örtülü bir bölüm daha vardır. Yapı diğer benzerleri gibi XI-XII. yüzyıllara tarihlendirilmektedir.

Asvan'ın güneyinde harap olmuş bir yapı kompleksine ait silindirik gövdeli Tâbiye Minaresi kerpiç ve pişmiş tuğla malzemeyle yapılmıştır. Tepeye yakın üç sıra kûfî kitâbeli minareye içten tonoz örtülü bir merdivenle çıkılmaktadır. Benzeri iki minare de Asvan'ın güneyinde Şellâl yakınlarında bulunmakta olup Asvan Minaresi gibi Fâtımî devrine ve özellikle 469-474 (1077-1081-82) yılları arasına tarihlenmektedir. Minarelerden ilki Meşhedü'l-Bahrî olarak bilinmektedir. Kare alt bölüm üstüne silindirik gövdeli minarenin iki sıra kûfî kitâbesinde Ubeyd b. Ahmed b. Selâme tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Ayakta duran minarelerden ikincisi diğerlerine yakın özellikler gösteren Meşhedü'l-Kıblî Camii'ne ait olmalıdır. Cami yamaçta yer aldığı için tonozlu bir alt teşkilât üzerine yerleşmiş altı kubbeli bir yapı olarak düzenlenmiştir.

Bu minarelere çok benzeyen bir başka örnek de İsnâ'dadır. Günümüzdeki şekliyle geç bir Osmanlı devri eseri olan ve Câmiu'l-Amrî (Câmiu'l-Atîk) olarak bilinen yapının yanında yer alan minare muhtemelen Fâtımî Veziri Bedr el-Cemâlî'nin bölgede kazandığı zaferlerin sembolü olarak 474'te (1081-82) tamamlanmıştır. Kare alt kısım üstüne sekizgen gövdeli minarenin üst bölümü içbükey kenarlı olup üst uç kenarları dışa doğru uzanmaktadır. Her yüzde pencereleri bulunan, kerpiç ve pişmiş tuğladan inşa edilmiş yapının ahşap desteklerle takviye edildiği görülmektedir. Minare üzerinde yer alan kitâbede Fâtımî yöneticilerinden, Kūs Camii'ni de tamir ve tâdil ettiren Fahrülmülk Sa'düddevle Ebû Mansûr Sartekin

adıyla 474 (1081-82) tarihi okunmaktadır. Kitâbede mevcut bir kelimenin minareyle ilgili en erken ifadelerden biri olması İslâm mimarisi için önemlidir. İsnâ'da 1695 tarihli bir Osmanlı devri kervansarayı da yer almaktadır. Bu tip minarelerin bir diğer örneği ise Luksor'da Eski Mısır Tapınağı'nın doğusundaki Pilon arkasında bulunan, XIX. yüzyıla ait Ebü'l-Haccâc Camii yanındaki iki minareden biridir. 469-474 (1077-1081-82)

yıllarına tarihlenen ve kare tabanlı, silindirik gövdeli olan bu kerpiç tuğla minare ahşap desteklidir.

Mısır'daki önemli bir diğer merkez IX ve X. yüzyıllarda ticaret yolları kavşağında yer alan, Kahire'nin güneyinde ve Nil'in doğu kıyısındaki Kūs şehridir. 476 (1083) tarihli Câmiu'l-Amrî, Fâtımî devri eseri olmasına rağmen 550 (1155) ve 575'te (1179) Eyyûbîler tarafından büyük ölçüde tamir edilmiş, daha sonra da Memlükler ve Osmanlılar tarafından elden geçirilmiştir. Caminin minaresi ve kıble duvarı Fâtımî döneminden olup diğer duvarlar daha geç tarihlidir. Fâtımî Veziri Talâi' b. Rüzzîk'ın yaptırdığı ahşap minber girift geometrik süslemelere sahiptir (Bierman, I, 354, 356, 365). 514-524 (1120-1130) yıllarına tarihlenen veya 568'de (1173) Mübârek b. Kâmil b. Mukalled b. Ali b. Nasr'ın bu camiyi imarı sırasında inşa edilen Eyyûbî türbesi de Kūs'ta bulunan önemli eserlerdendir.

Feyyûm'da Mescidü'ş-Şeyh Ali er-Rûbî ve Mescidü Kayıtbay Memlük devri eserleridir. el-Mescidü'l-Muallak ile Emîr Süleyman Mescidi ise Osmanlı dönemine aittir. Ayrıca Memlükler devrinden Kalyûb'da Sîdî İbrâhim Camii, Füve'de (Kefrüşşeyh) Nasreddin Camii, Ebû Tîc'de (Asyut) Şeyh Fergal Camii, Osmanlılar devrinden Dimyat'ta Mescidü Bedrî, Rıdvâniye Zâviyesi ve Asyut'ta Mescidü'l-Mücâhidîn mimari değer taşıyan yapılardır.

BİBLİYOGRAFYA

U. Monneret de Villard, La necropoli musulmana di Aswan, La Caire 1930; L. Golvin - D. Hill, Islamic Architecture in North Africa, London 1976, s. 73-90; K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, New York 1978, I-II; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâ᾿ühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1981, I-V, tür.yer.; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü'l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1983; Hüsnî M. Nüveysır, el-ʿİmâretü'l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire, ts. (Mektebetü zehrâi'ş-şark); J. Bloom, Minaret: Symbol of Islam, Oxford 1989, s. 125-144; a.mlf., "Five Fatimid Minarets in Upper Egypt", Journal of the Society of Architectural Historians, XLIII, Illinois

1984, s. 162-167; a.mlf., “The Introduction of the Muqarnas into Egypt”, Muqarnas, V, Leiden 1988, s. 21-28; Mustafa Abdullah Şeyha, el-Âs̱ârü’l-İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1992; A. Petersen, “Egypt (Excluding Cairo)”, Dictionary of Islamic Architecture, London 1996, s. 79-81; I. A. Bierman, “Art and Architecture in the Medieval Period”, The Cambridge History of Egypt (ed. C. F. Petry), Cambridge 1998, I, 339-374; A. Lézine - A. R. Abdul Tawwab, “Introduction à l’étude des maisons anciennes de Rosette”, AIsl., sy. 10 (1971), s. 149-205; S. Labib, “al-Iskandariyya”, EI^{2} (İng.), IV, 132-137; J. - Cl. Garcin, “Ḳūṣ”, a.e., V, 514-515; Seyyid Muhammed es-Seyyid, “Feyyûm”, DİA, XII, 514-515; a.mlf., “İskenderiye”, a.e., XXII, 576-579; Eymen Fuâd es-Seyyid, “İskenderiye”, a.e., XXII, 574-576; G. T. Scanlon, “Islamic Egypt”, The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, New York 1997, II, 205-207.

A. Engin Beksaç

MISIR ÇARŞISI

İstanbul-Eminönü'nde XVII. yüzyılın ikinci yarısında Hatice Turhan Vâlide Sultan tarafından yaptırılan Yenicami Külliyesi'ne ait arasta

(bk. YENİCAMİ KÜLLİYESİ).

MISIR MEVLEVÎHÂNESİ

Kahire'de XVI. yüzyılın sonunda kurulan Mevlevî âsitânesi.

Kahire Mevlevîhânesi olarak da anılan yapı, Osmanlı idare merkezinin yer aldığı Kahire Kalesi'nin ayağında daha çok Türkler'in oturduğu tarihî Hilmiye semtinde Şâriussüyûfiye'nin başlangıcında bulunmaktadır. Osmanlı döneminde Emîr Sungur es-Sa'dî Külliyesi ile Yeşbek Min Mehdî ve Akberdî saraylarının kalıntıları üzerine yaptırılan mevlevîhâne, tarikatın ihtiyaçlarına uygun olarak büyüyüp zaman içinde şekillenerek XIV-XV. yüzyıldan kalan bu Memlük eserleriyle iç içe yapılanmış ve sokaktan göz alıcı bir Memlük ön cephesiyle gizlenmiştir. 3850 m²'lik bir alanı kaplayan mevlevîhâne müstakil iki katlı semâhâne-türbe, minare, şeyh / harem dairesiyle iki ayrı bahçeli avlu etrafında düzenlenmiş dede hücreleri, mescid, meydân-ı şerif, somathâne, matbah-ı şerif, çilekeş odası, helâlar, selâmlık ve büyük bir mihman evinden müteşekkil olup aynı zamanda menzil vazifesi ifa eden tam teşekküllü bir âsitâne özelliğine sahiptir. Genellikle İstanbul'dan ya da Anadolu'dan Hicaz'a giden dervişler Kahire'ye uğramadan geri dönmedikleri için Mısır Mevlevîhânesi devamlı misafir ağırlayan bir kuruluş olarak hizmet vermiştir.

Mevlevîhânenin tesis tarihi tam olarak bilinmemektedir. Mevlevî kaynaklarına göre, Mısır'ın Yavuz Sultan Selim tarafından fethinden birkaç yıl önce bazı dervişleriyle birlikte Mısır'a uğrayan Divane Mehmed Çelebi, o sırada hapiste bulunan İbrâhim Gülşenî'yi ziyaret ederek onu hapisten kurtarıp Kahire'de bir süre kaldığı sırada mevlevîhâneyi kurmuş, dönerken Safî Ahmed Dede'yi halife olarak bırakmıştır. Ayrıca Abdülvehhâb es-Sâbûnî'nin 947'de (1540) Kahire Mevlevîhânesi'nde ikamet ettiğini ve tekkenin kütüphanesinde bulunan Menâḳıbü'l-ʿârifîn'in muhtasarı S̱evâḳıbü'l-Menâḳıb adlı Farsça eseri burada yazdığını belirtmesi dergâhın bu tarihten önce açıldığını göstermektedir. Yemen Valisi Yûsuf Sinan Paşa'nın 17 Safer 1016'da (13 Haziran 1607) burada bir vakıf kurduğu bilinmektedir. Vakfiyede mevlevîhânenin gelirleri, bugünkü arsanın sınırları ve XVII. yüzyıl başında mevlevîhânede elliye ulaşan görevli sayısı ile maaşları belirtilmektedir. Bu görevliler, Mevlevî dedeleriyle mescidin imam

ve müezzininin dışında otuz kişilik bir semâ grubu, birer mesnevîhan, duahan ve hânende ile üçü neyzen, biri kanunî, biri tanburî olmak üzere sâzendelerden meydana geliyordu. Ayrıca mevlevîhâne civarında bir sarayı olan Defterdar Emîr Hasan, 1037'de (1627) on beş derviş hâfız tarafından Kur'an okumak üzere bir vakıf kurmuş, daha sonraları bunu bazı yeni vakıfların tesisi izlemiştir (bk. Fanfoni, EJOS, IV [2001], s. 17).

Evliya Çelebi, XVII. yüzyıl sonlarına doğru ziyaret ettiği mevlevîhânenin kat kat hücreleri ve semâhânesiyle büyük bir âsitâne olduğunu söyler. Ancak XIX. yüzyıla kadar mevlevîhânenin mimari durumunun nasıl olduğu ve ne şekilde kullanıldığı yeterince bilinmemektedir. Son kazılardan çıkan neticelere göre medreseyi türbeye bağlayan ana eyvanla önünde bulunan ve bugünkü semâhânenin altında kalan orta avlunun ibadet ve semâ, avlu etrafında dizilmiş hücrelerin ise dervişlerin ikametgâhı olarak kullanıldığı tahmin edilmektedir. Abdurrahman Fehmi'ye göre mevcut semâhânenin inşası, dervişler ribât ve Akberdî Sarayı kısmında ikamet ettikleri zaman 1225'te (1810) gerçekleşmişti. Ancak tezyinatından ve bazı kitâbelerden anlaşıldığı kadarıyla buranın XIX. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı ve Said Paşa'nın inşa ve tamirleriyle bugünkü halini aldığı söylenebilir. Semâhânenin kubbe göbeğinin kitâbesi 1274 (1857), sütunların

üzerindeki kitâbesi ise 1282 (1865) tarihlidir. Ancak daha sonra da eyvandan mutrip balkonuna ilâve edilen merdiven gibi bazı müdahalelerin yapıldığı görülmektedir. Buna göre Mevlevîler dergâhı terketmeden önce semâhâne ve müştemilât birkaç defa daha tamir görmüştür.

XIX. yüzyıl sonundan XX. yüzyıl başına kadar semâ cuma namazından sonra icra ediliyor ve toplumun seçkin tabakasından gelen hanımlarla yabancı ziyaretçiler de seyirci olarak iştirak edebiliyordu. 1903'te mevlevîhâne Dîvânü'l-evkāf'a bağlanıp şeyhin tayini ve tekkenin vakıfları buradan yönetilmeye başlandı. 1916'da hükümet Mevlevîler'in faaliyetlerine engel olmak istediğinden sıkıntılı günler yaşandı. Ancak mihrabın önündeki 1341 (1922) tarihli Azîz er-Rifâî imzalı "Yâ Hazreti Mevlânâ" levhasından bu yıllarda mevlevîhânenin belirli bir destek görmüş olabileceği düşünülebilir. Zira meşhur Türk hattatı Aziz Efendi o yıl Kral I. Fuâd'ın davetiyle Kahire'ye gelerek kendisi için bir mushaf yazmış ve onun ısrarı üzerine buraya yerleşip hat sanatının gelişmesine hizmet etmiştir.

1925’ten sonra Türkiye’de tekkelerin kapatılması üzerine Mısır Mevlevîhânesi, Halep Mevlevîhânesi’nde yeni kurulan çelebi makamından yönetilmiş, hükümet ve Kahireli aydınlar bu faaliyetleri himayeye devam etmiştir. 1928’de el-Ehrâm gazetesinde semâ hakkında yazılmış bir yazıyla yayımlanan resimlerden ve 1932’de burada toplanan Arap Müziği Kongresi sırasında kaydedilen Mevlevî mûsikisinden o tarihlerde mevlevîhânenin hâlâ faal olduğu anlaşılmaktadır. Fakat 1946’da mevlevîhâne Cem‘iyye Kāhiriyye’ye tahsis edilince huzurevi ve fakirler için bir dispanser haline getirilmiştir. Bu dönemde yaşlılarla birlikte birkaç derviş de burada kalmıştır. Aralık 1954’te Evkaf Bakanlığı Mısır’daki diğer tekkeler gibi mevlevîhâneye de el koyunca gelirleri kesilen dervişler buradan ayrılmıştır. Bakımsız kalan mevlevîhânede İtalyan Dışişleri Bakanlığı, Mısır Eski Eserler Komisyonu ve Roma Üniversitesi’nin iş birliğiyle ve Guiseppe Fanfoni’nin nezareti altında 1984’ten beri geniş çaplı bir onarım gerçekleştirilmiştir. Bugün mevlevîhâne Mısırlı öğrenciler için bir restorasyon ve arkeoloji okulu olarak kullanılmaktadır. Mevlevîhâne kapatıldıktan elli yıl sonra 1998’de Türkiye’den gelen bir heyetle, semâhânede bir mevlevî semâ mukabelesi icra edilmiştir.

Mevlevîhâne iki avlu etrafında düzenlenmiştir. Türbe, semâhâne ve şeyh dairesine geçişi sağlayan kapı yapının kuzeybatı köşesindedir. Kapının solunda minare, sağında türbe yer almakta, içeride doğuya doğru uzanan koridorun güneyinde semâhâne bulunmaktadır. Semâhânenin doğusunda kareye yakın küçük bir avlu vardır. Bu avlunun kuzey ve doğu yönünde “L” şeklinde sıralanmış, önü ahşap revaklı, iki katlı on sekiz derviş hücresi mevcuttur. Revaklar altta taç sütunlu, üstte ahşap direklidir. Avlunun güneyinde fevkanî olarak düzenlenmiş büyük bir toplantı odası görülür. Bu mekânın altına abdest muslukları yerleştirilmiş olup batı yönünde iki kemer açıklığı ile dışa açılmaktadır. Avlu ortasında daire şeklinde büyük bir havuz mevcut olup avlunun iki yanında üst katlara bağlantıyı sağlayan merdivenler yer almaktadır. Güneydeki büyük avlunun kuzey kanadında idarî odalar, mutfak, kiler, yemekhane, mescid, temizlik bölümleri ve toplantı odaları bulunmaktadır. Doğuda dergâhın müştemilâtı, batıda sokağa cepheli misafirhane yer alır. Avlunun güneyinde ise Yeşbek Min Mehdî’nin sarayının kalıntıları görülür.

Kare planlı olan türbenin üzeri altta sekizgen, üstte silindir biçiminde iki kasnakla yükseltilmiş sivri bir kubbe ile örtülmüştür. Sekizgen kasnağın her cephesinde birer sivri kemerli pencere açılmış, silindirik kasnak bir dizi pencere görünümlü dekoratif nişle süslenmiştir. Kubbe eteğinde ise bir yazı kuşağı mevcuttur. Türbede Seyyid Ahmed el-Bedevî'nin kardeşi Şeyh Hasan Sadaka yatmakta olup bitişikteki eyvanla bunun yanında meşâyihe ait sikkeli sandukalar bulunmaktadır.

Yine kare kaide üzerinde yükselen minarede kare gövdenin cephelerinde altta ikişer, üstte birer pencere görünümlü niş vardır. Üstteki nişlerin içine birer mazgal pencere açılmıştır. Şerefeden itibaren sekizgen gövdeli olan minarenin şerefesi sekizgene uygun biçimdedir. Petek kısmında her cephe altta dilimli kemerlerle, üstte mukarnaslarla süslenmiştir. En üstte dilimli bir külâhla tamamlanan minarenin alemi Mevlevî sikkesi şeklindedir.

Kare planlı (15 × 15 m.) semâhânenin duvarları kesme taştan olup kısmen tuğla

örgülüdür. Her katı bir sıra oval ve restorasyondan sonra aralarda açılmış dikdörtgen pencere ile aydınlatılır. Semâhânenin ortasında 13 m. yüksekliğinde geniş ve kasnaksız, ince bir bağdâdî kubbe ile örtülü, ahşap döşemeli, dâirevî planlı (çapı 10,65 m.) semâ meydanı, torna işi ahşap parmaklıklar ve ince sütunlarla sınırlanan iki katlı ahşap zeminli bir izleyici mahfiliyle çevrilmiştir. Mahfilin alt katı halk için ayrılmıştır. Bunun doğu duvarında yuvarlak kemerli bir mihrap nişinin önüne asılmış, Hattat Aziz Efendi'nin yazdığı "Yâ Hazreti Mevlânâ" levhası dikkati çeker. Asma kat mahfilinin mihrap üstündeki kısmı özel misafirler için ayrılmış olup tam karşısında mutribin kullandığı çıkma balkon bulunur. Asma kattaki mahfilin kafesli güney kısmı kadınlar mahfili olarak kullanılmıştır. Semâ meydanını sınırlayan on iki sütun, üstte birbirlerine "C" ve "S" kıvrımlarıyla bağlanan zarif Bursa kemerleriyle kubbeyi taşımaktadır. Kemer aralarında çiçekle çevrilmiş bir madalyonun içinde on iki imamın isimleri yazılıdır. İmam Muhammed el-Bâkır'ın adının yanında 1282 (1865) tarihi ve ressam Muhammed Kāsım Tebrîzî'nin imzası okunmaktadır. Kubbe eteğinin alt kuşağında bir sıra koyu zeminli, on sekiz kartuş içinde ta'likle yazılmış "Bismillâh" ve "Yâ Hazreti Mevlânâ" ile "semâ-ı Mevlevî" redifli dokuz Türkçe beyitten oluşan bir methiye yer alır. Bu yazı kuşağının üstünde

kubbe eteğini çeviren bir sıra zencirekten sonra çepeçevre dolaşan geniş kuşaklı bir manzara resmiyle çeşitli bitkilerden oluşan serbest bir kompozisyon vardır. Burada ayrıca merkezden muhite doğru yayılan güneş ışınlarını sembolize eden bir çeşit şemse kuşak bulunur. Bunun ortasında iç içe iki halka halinde kubbe göbeğinin merkezine yerleştirilmiş, celî sülüs hattıyla iki âyet yer almaktadır.

Kahire Mevlevîhânesi'ndeki semâhâne olgun dâirevî planıyla, çeşitli unsurların nisbetli ve zarif âhengiyle, süslemeleriyle birlikte semâ mukabelesi için inşa edilmiş en güzel ve en uygun örneklerden biridir. Bursa ve Kütahya mevlevîhânelerinin semâhâneleri de plan ve tezyinat bakımından buna benzemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Yûsuf Sinan Paşa'nın 17 Safer 1016 (15 Şubat 1607) Tarihli Vakfiyesi, Kahire Vizâretü'l-evkāf, Vakf, nr. 3301; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 397; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 31, 419; Sâkıb Dede, Sefîne, I, 15; Esrar Dede, Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, nr. 756, vr. 318-319; F. M. Hessemer, Arabische und oltitalienische Bau-Verzierungen, Paris 1843, I, 39; H. de Vaujany, Le Caire et ses environs, Paris 1883, s. 317-319; Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1969, II, 160; VI, 17-19; Ali Enver, Semâhâne-i Edeb, İstanbul 1309, s. 61-64, 132-133; Max van Berchem, Matériaux pour un corpus inscriptorium Arabicarum, Le Caire 1903, I, 733-736; E. W. Lane, The Manners and Customs of the Modern Egyptians: 1833-1835, London 1914, s. 168; G. Wiet, Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, Le Caire (1931-), XIV, 98-99, 162; K. A. C. Cresswell, The Muslim Architecture in Egypt, Oxford 1959, II, 267-269; F. de Jong, Turuq and Turuq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt, Leiden 1978, s. 170; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1982, s. 109-110, 324; G. Fanfoni, "Restauri del complesso architettonico dei Dervisci Mewlewi al Cairo", Architettura nei Paesi Islamici, IIa Mostra internazionale di architettura, Biennale di Venezia, Venezia 1982, s. 258-259; a.mlf., Il restauro della Sama'khana dei

Dervisci Mevlevi, Cairo 1988; a.mlf., “The Italian-Egyptian Restoration Center’s Work in the Mevlevi Complex in Cairo”, The Restoration and Conservation of Islamic Monuments in Egypt (ed. J. L. Bacharach), Cairo 1995, s. 59-75; a.mlf., “Il complesso architettonico dei Dervişti Mewlewi in Cairo”, Art and Archaeology Research Papers, sy. 29, London 1982, s. 1-12; a.mlf., “Il complesso architettonico del Dervisci Mevlevi in Cairo”, RSO, LII (1983), s. 77-92; a.mlf., “An Underlying Geometrical Design of the Mawlawî Sama’hâna in Cairo”, AIsl., XXIV (1988), s. 207-232, plan IX-XI; a.mlf., “The Foundation and Organization of the Cairo Mawlawiyya”, Quaderni di Studi Arabi, sy. 17, Venezia 1999, s. 105-122; a.mlf., “Historical and Architectural Aspects of the Cairo Mawlawiya”, EJOS: Electronic Journal of Oriental Studies (www2.let.uu.nl/solis/anpt/EJOS-1.html), IV (2001), s. 1-35; a.mlf. - C. M. Burri, “Notes on the Restoration of the Small Theatre of the Dancing Dervishes at Share Helmeia in Cairo”, Art and Archaeology Research Papers, sy. 14 (1978), s. 62-65; a.mlf.ler, “The Mawlawiyya and the Madrasa of Sunqur Sa’di with the Mausoleum of Hasan Sadaqa”, a.e., sy. 16 (1980), s. 62-65; Hasan Özönder, “Mevlevîliğin Mısır’daki Temsilciliği: Kahire Mevlevîhânesi”, II. Milletlerarası Mevlânâ Kongresi 3-5 Mayıs 1990 Tebliğler, Konya 1991, s.175-194; D. Behrens-Abouseif, Islamic Architecture in Cairo, an Introduction, Cairo 1989, s. 107-108; a.mlf., Institutions and Foundations in Ottoman Egypt in the 16th and 17th Centuries, Leiden 1994; Sezai Küçük, Mevlevîliğin Son Yüzyılı, İstanbul 2003, s. 221-224; Abdurrahman Fehmî, “Beyne edebi’l-maḳāme ve fenni’l-ʿimâre fi’l-Medreseti’s-Saʿdiyye (Kubbetü Hasan Sadaḳa)”, Mecelletü’l-Mecmaʿi’l-ʿilmî el-Mıṣrî, LII, Kahire 1970-71, s. 39-64, figür 1-24; J. Dickie (Yaqub Zaki), “The Mawlawi Dervishery in Cairo”, Art and Archaeology Research Papers, sy. 15 (1979), s. 9-15; T. Battain, “Architettura e misticisma sufi: la Tekke Mawlawi del Cairo”, Islàm Storia e Civiltà, IV/12, Tripoli 1985, s. 165-173; G. Canova, “Iscrizioni e documenti relativi alla takiyya dei Dervisci Mevlevi del Cairo”, Quadernii di Studi Arabi, sy. 17 (1999), s. 123-146.

Barihüda Tanrıkorur